

## Sir 24,1-34: L'elogio della Sapienza

### Introduzione

Nel corso dell'analisi di Sir 18,15–29,28<sup>1</sup> abbiamo tralasciato Sir 24: proponiamo ora una lettura di questo capitolo, sul quale sono disponibili molti studi.<sup>2</sup> L'elogio della Sapienza nel c. 24 è uno dei passi più noti e più studiati dell'opera del Siracide: la Sapienza si presenta come una persona e, dopo aver magnificato le proprie origini al co-

<sup>1</sup> S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. GILBERT – M. PRIOTTO, «Sir 18,15–19,17: preghiera, passioni e parola», *RivB* 63(2015), 117-136; M. GILBERT – S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. PRIOTTO, «Sir 19,20–20,31: vera e falsa sapienza», *RivB* 65(2017), 329-348; M. PRIOTTO – S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. GILBERT, «Sir 21,1–22,26: successo e insuccesso esistenziale. Parte I: Sir 21,1-28», *RivB* 66(2018), 101-123; IDD., «... Parte II: Sir 22,1-26», *ivi*, 349-372; R. DE ZAN – S. BUSSINO – M. GILBERT – M. PRIOTTO, «Sir 22,27–23,27: custodia della bocca e tutela da una sessualità scorretta. Parte I: Sir 22,27–23,15», *RivB* 68(2020), 213-233; IDD., «... Parte II: Sir 23,16-27», *ivi*, 357-378; S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. GILBERT – M. PRIOTTO, «Sir 25,1–27,3: le gioie e le insidie nelle relazioni tra uomo e donna e nei rapporti sociali. Parte I: Sir 25,1–26,4», *RivB* 71(2023), 175-201; IDD., «... Parte II: Sir 26,5–27,3», *ivi*, 301-326; M. GILBERT – S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. PRIOTTO, «Sir 27,4–28,26: Il rischio della parola. Parte I: Sir 27,4–29», *RivB* 71(2023), 409-431; IDD., «... Parte II: Sir 27,30–28,26», *RivB* 72(2024), 3-33; M. PRIOTTO – S. BUSSINO – R. DE ZAN – M. GILBERT, «Sir 29,1-28: Il tuo denaro aiuti il prossimo, ma sii prudente», *RivB* 72(2024), 137-170.

<sup>2</sup> O. RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen bei Ben Sira* (Orbis Biblicus et Orientalis 1), Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1973, 111-172; M. GILBERT, «L'éloge de la Sagesse (Siracide 24)», *RTL* 5(1974), 326-348 (= ID., *Ben Sira. Recueil d'études – Collected essays* [BETHL 264], Peeters, Leuven-Paris-Walpole 2014, 143-164); J. MARBÖCK, *Gottes Weisheit unter uns. Zur Theologie des Buches Sirach* (HBS 6), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995, 73-87; C.T.R. HAYWARD, «Sirach and Wisdom's Dwelling Place», in S. BARTON (ed.), *Where Shall Wisdom Be Found?*, T&T Clark, Edinburgh 1999, 31-46; N. CALDUCH-BENAGES, «Ben Sira 24,22 – Decoding a Metaphor», in A. TASCHL-ERBER – I. FISHER (edd.), *Vermittelte Gegenwart. Konzeptionen der Gottespräsenz von der Zeit des Zweiten Tempels bis Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.* (WUNT 367), Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 57-72 (= ID., *For Wisdom's Sake. Collected Essays on the Book of Ben Sira* [BZAW 499], De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2022, 215-229). Si veda anche la bibliografia segnalata da F.V. REITERER, «The Interpretation of Wisdom Tradition of the Torah within Ben Sira», in A. PASSARO – G. BELLIA (edd.), *The Wisdom of Ben Sira. Studies on Tradition, Redaction and Theology* (DCLS 1), De Gruyter, Berlin-New York 2008, 209-231, spec. 229-231.

spetto dell'Altissimo e la ricchezza dei suoi doni, invita tutti a seguirla. Israele è stato indicato da Dio come il luogo dove la Sapienza ha posto la sua dimora. Inizieremo con una prima analisi della struttura dell'insieme, propedeutica all'esame delle singole parti, per passare poi a un approfondimento sul contenuto e il messaggio teologico dell'intero capitolo. Come nei nostri studi precedenti,<sup>3</sup> la numerazione dei capitoli segue l'ebraico, e quella dei versetti il testo esteso della versione greca. Discuteremo brevemente anche Sir 24,18.24, aggiunte del Greco II,<sup>4</sup> in quanto permettono di comprendere meglio l'insieme del testo.

## Complessità e ricchezza di Sir 24

### *Collocazione di Sir 24 nell'opera del Siracide*

Il c. 24 conclude la prima parte dell'opera del Siracide, Sir 1–24, caratterizzata più volte da una riflessione sul tema della sapienza<sup>5</sup> – in particolare in Sir 1,1-10; 4,11-19; 6,18-37; 14,20–15,10 – e che trova qui il suo *climax*, come ha osservato Beentjes.<sup>6</sup> I cc. 1 e 24 presentano in maniera fortemente strutturata e solenne la figura della Sapienza; ciò costituisce un'inclusione tematica significativa all'interno della prima parte del libro.

<sup>3</sup> BUSSINO – DE ZAN – GILBERT – PRIOTTO, «Sir 18,15–19,17», 117, nota 1.

<sup>4</sup> Per un'analisi di questi testi cf. M. GILBERT, «Les additions grecques et latines à Siracide 24», in J.-M. AUWERS – A. WÉNIN (edd.), *Lectures et relectures de la Bible. FS P.-M. Bogaert* (BETHL 144), Peeters, Leuven 1999, 195-207 (= Id., *Ben Sira. Recueil d'études*, 233-246). Per una sintesi, cf. S. BUSSINO, *The Greek Additions in the Book of Ben Sira* (AnBib 203), Gregorian & Biblical Press, Roma 2013, 371-377.

<sup>5</sup> Per una discussione sulla struttura d'insieme del libro di Ben Sira, cf., per esempio, J. CORLEY, «Searching for structure and redaction in Ben Sira. An investigation of beginnings and endings», in PASSARO – BELLIA (edd.), *The Wisdom of Ben Sira*, 21-47; M. GILBERT, «Où en sont les études sur le Siracide?», *Bib* 92(2011), 161-181, spec. 170-174 (= Id., *Ben Sira. Recueil d'études*, 349-366, spec. 357-360); J. MARBÖCK, «Structure and Redaction History in the Book of Ben Sira. Review and Prospects», in P.C. BEENTJES (ed.), *The Book of Ben Sira in Modern Research* (BZAW 255), De Gruyter, Berlin-New York 1997, 61-79.

<sup>6</sup> «... this chapter without any doubt is to be taken as the climax of four preceding passages relating to wisdom» (P.C. BEENTJES, «“Come To Me, You Who Desire Me”. Lady Wisdom's Invitation in Ben Sira 24:19-22», in R. EGGER-WENZEL – K. SCHÖPFLIN – J.F. DIEHL [edd.], *Weisheit als Lebensgrundlage. FS F. Reiterer* [DCLS 15], De Gruyter, Berlin 2013, 1 = Id., «With All Your Soul Fear The Lord» [Sir 7:27]. *Collected Essays on the Book of Ben Sira II* [CBET 87], Peeters, Leuven 2017, 31).

Nonostante queste indicazioni sul ruolo di Sir 24 all'interno della prima parte del libro, sono presenti anche alcuni elementi di discontinuità. Il c. 24 sembra interrompere la continuità tematica tra la fine del capitolo precedente e il capitolo successivo,<sup>7</sup> capitoli che affrontano il tema all'adulterio e che in Sir 23,16s e 25,1s.7-11 utilizzano due proverbi numerici, nella successione negativo-positivo-negativo-positivo, dove Sir 25,11 richiama Sir 23,27. Beentjes<sup>8</sup> ha mostrato la stretta connessione tra la grande «overture» del c. 1 e Sir 23 e Calduch-Benages<sup>9</sup> ha discusso a fondo il ruolo strategico di Sir 23,27, l'ultimo distico del c. 23.<sup>10</sup>

La ricchezza e l'articolazione straordinariamente accurata di Sir 24 richiedono una visione più ampia. Marböck<sup>11</sup> ha proposto per Sir 24 una funzione di cerniera, come conclusione della prima parte del libro e introduzione alla seconda parte. Gilbert ha osservato come Sir 24 sia «situato esattamente al centro della raccolta sapienziale scritta da Ben Sira». <sup>12</sup> L'insegnamento del Siracide sulla moderazione nell'uso della parola e sulla pratica scorretta della sessualità è preceduto in Sir 22,27-23,6 da una preghiera introduttiva, in consonanza con il ricco simbolismo liturgico di Sir 24. Gilbert,<sup>13</sup> Beentjes<sup>14</sup>, Calduch-Benages<sup>15</sup> e

<sup>7</sup> J.C.H. LEBRAM, «Jerusalem, Wohnsitz der Weisheit», in M.J. VERMASEREN (ed.), *Studies in Hellenistic Religions* (EPRO 78), Brill, Leiden 1979, 103-128 (104s); K.G. SANDELIN, *Wisdom as Nourisher. A Study of an Old Testament Theme, its Development within Early Judaism and its Impact in Early Christianity* (AAA 64), Åbo Akademi, Åbo 1986, 53, citati da M. MARTTILA, *Foreign Nations in the Wisdom of Ben Sira. A Jewish Sage between Opposition and Assimilation* (DCLS 13), de Gruyter, Berlin-Boston 2012, 81s.

<sup>8</sup> P.C. BEENTJES, «“Full Wisdom is Fear of the Lord”: Context, Composition and Concept», *EstB* 47(1989), 27-45 (= ID., «Happy the One who Meditates on Wisdom» [*SIR. 14,20*]. *Collected Essays on the Book of Ben Sira* [CBET 43], Peeters, Leuven 2006, 87-106); P.C. BEENTJES, «Sirach 22:27-23:6 in zijn context», *Bijdragen* 39(1978), 144-151.

<sup>9</sup> N. CALDUCH-BENAGES, «Ben Sira 23:27 – A Pivotal Verse», in ID. (ed.), *Wisdom for Life. FS M. Gilbert* (BZAW 44), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2014, 186-200.

<sup>10</sup> Cf. anche DE ZAN – BUSSINO – GILBERT – PRIOTTO, «Sir 22,27-23,27: ... Parte II: Sir 23,16-27», 369s.

<sup>11</sup> J. MARBÖCK, *Weisheit im Wandel. Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei Ben Sira* (BBB 38), Hanstein, Bonn 1971 (= BZAW 272, De Gruyter, Berlin-New York <sup>2</sup>1999, 41-44). Per una breve discussione e per ulteriori indicazioni bibliografiche, cf. MARTTILA, *Foreign Nations*, 81, nota 2.

<sup>12</sup> M. GILBERT, «La Sapienza si offre in nutrimento (Sir 24,19-22)», *PSV* 7(1983), 52.

<sup>13</sup> GILBERT, «L'éloge de la Sagesse», 334s (= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 151s).

<sup>14</sup> BEENTJES, «“Come To Me, You Who Desire Me”», 8s (= ID., «With All Your Soul Fear The Lord», 38s).

<sup>15</sup> CALDUCH-BENAGES, «Ben Sira 24,22 – Decoding a Metaphor», 67-69; 70s; 64, nota 31 (= ID., *For Wisdom's Sake*, 225s; 228; 221, nota 31).

Manfredi<sup>16</sup> hanno sottolineato come la figura della Sapienza richiami una dimensione profondamente positiva anche sul piano del comportamento: non si tratta solo di ascoltare la Sapienza, ma di mettere in pratica i suoi insegnamenti, come possibilità di superamento dei comportamenti moralmente scorretti descritti nel c. 23. Il Siracide ritorna più volte sul tema della sapienza: questo non solo mostra come il c. 24 non interrompa la logica del libro, ma indica anche come il Siracide abbia creato una continuità facendo seguire ogni volta alla riflessione sulla sapienza una serie di insegnamenti più specifici. Anche la figura del sapiente, già presente in Sir 24,30-34, verrà poi ripresa nei capitoli successivi, in Sir 37,16-26; 39,1-11; 43,33; 44,15; 45,26; 51,13-30.

L'analisi di Sir 18-23 e 25-29, studiati in un'ampia visione di insieme,<sup>17</sup> pone in evidenza elementi comuni e temi ricorrenti e può forse aiutare a collocare Sir 24 non solo in relazione a ciò che precede, ma anche in prospettiva dell'insegnamento che segue, all'interno dell'ampia sezione che copre tutto l'arco da Sir 18,15 a Sir 29,28 o almeno sino a Sir 28,26.

### *Struttura di Sir 24*

La struttura del c. 24 è stata analizzata da Rickenbacher,<sup>18</sup> Marböck,<sup>19</sup> Gilbert,<sup>20</sup> oltre che presentata nel suo insieme nei principali commentari. Gilbert<sup>21</sup> riprende l'analisi di Fritzsche,<sup>22</sup> che più di un secolo e mezzo fa ha osservato come il discorso della Sapienza (Sir 24,3-22) sia composto da 22 distici e possa configurarsi come un'unità che si richiama a una forma letteraria di tipo acrostico alfabetico.<sup>23</sup> I

<sup>16</sup> S. MANFREDI, «La Sapienza madre in Sir 24,18 (cod. 248)», in C. MILITELLO (ed.), *Donna e ministero*, Dehoniane, Roma 1992, 444-461.

<sup>17</sup> Si veda la nota 1.

<sup>18</sup> RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, 111-118.

<sup>19</sup> MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*, 34-80; ID., *Gottes Weisheit unter uns*, 73-86.

<sup>20</sup> GILBERT, «L'éloge de la Sagesse», 326-341 (= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 143-157). Cf. anche M. GILBERT, *Les cinq livres des Sages: Proverbes, Job, Qohélet, Ben Sira, Sagesse* (Lire la Bible 129), Cerf, Paris 2003, 194-205.

<sup>21</sup> GILBERT, «L'éloge de la Sagesse», 329 (= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 146)

<sup>22</sup> O. FRITZSCHE, *Die Weisheit Jesus Sirach's erklärt und übersetzt* (Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testaments 5), S. Hirzel, Leipzig 1859.

<sup>23</sup> «Le procédé ne suppose pas nécessairement, semble-t-il, que chacun des versets commence par la lettre de l'alphabet qui correspond à sa place [...]. Il se peut que la suite de vingt-deux vers suffise à attirer l'attention sur cette totalité, cette plénitude dont veut parler l'auteur» (GILBERT, «L'éloge de la Sagesse», 329 [= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 146]). Si veda per esempio Sir 6,18-37.

primi due versetti di Sir 24,1-34 costituirebbero allora l'introduzione, mentre la parte finale proporrebbe un'estensione del tema della sapienza all'ambito della Legge. La struttura d'insieme di Sir 24 può allora essere schematizzata come segue:

Prima sezione vv. 1s	Introduzione
Seconda sezione vv. 3-22	Discorso della Sapienza (22 distici)
PRIMA PARTE DEL DISCORSO DELLA SAPIENZA	
Strofa A – vv. 3-8	Origine e dimora della Sapienza: concentrazione spaziale
Intermezzo temporale v. 9	Versetto di collegamento: da sempre e per sempre
Strofa B – vv. 10-12	La Sapienza cresce a partire dal tempio: espansione spaziale
SECONDA PARTE DEL DISCORSO DELLA SAPIENZA	
Strofa C – vv. 13-17	Immagini dal mondo vegetale: le stagioni
vv. 13s	La crescita della Sapienza come albero rigoglioso
v. 15	Sapienza come profumo di balsamo
vv. 16s	I fiori e i frutti della Sapienza
Strofa D – vv. 19-22	Invito alla mensa della Sapienza
Terza sezione vv. 23s	Ulteriore espansione nell'interpretazione del discorso
Strofa A – vv. 23-29	Ben Sira interpreta il discorso della Sapienza
v. 23	La Legge di Mosè
vv. 25-27	I fiumi primordiali di Genesi e di Esodo
vv. 28s.	La conoscenza inesauribile della Sapienza
Strofa B – vv. 30-34	Il ruolo di Ben Sira + espansione spaziale e temporale (vv. 32s)
vv. 30s	Un canale per la Sapienza
vv. 32s	Nello spazio e nel tempo
v. 34	L'impegno di Ben Sira per tutti

Le uniche due ricorrenze del termine σοφία nel c. 24 si ritrovano in Sir 24,1 e 24,25, a conferma del quadro all'interno del quale è inserito il discorso della Sapienza. Un'ulteriore indicazione per la delimitazione delle tre sezioni deriva dalle ricorrenze del termine ὕψιστος, che in

questo capitolo si ritrova solo in Sir 24,2.3.23. L'insieme di Sir 24,3-22 mostra un'organizzazione interna in quattro strofe: Sir 24,9 segna il passaggio alla seconda strofa con l'allargamento della prospettiva di Sir 24,3-8 dalla dimensione spaziale a quella temporale. Sir 24,13-17 è caratterizzata dall'uso di metafore che si richiamano al mondo vegetale, dall'uso ripetuto di ὡς<sup>24</sup> e dalla doppia ricorrenza della forma verbale ἀνυψώθην in Sir 24,13 e 24,14, con una naturale prosecuzione nell'uso di διέδωκα in Sir 24,15,<sup>25</sup> di ἐξέτεινα in Sir 24,16 e ἐβλάστησα in Sir 24,17. La quarta strofa, Sir 23,19-22, si stacca da quanto precede per il passaggio in Sir 24,19 all'uso dell'imperativo alla seconda persona plurale e con l'ingresso in scena di quanti desiderano la sapienza. Skehan e Di Lella hanno notato come le ricorrenze del pronome personale ἐγώ offrano ulteriori elementi di strutturazione,<sup>26</sup> poiché ricorre in punti chiave dello sviluppo del testo.<sup>27</sup> Anche l'utilizzo ricorrente della preposizione ἐν<sup>28</sup> contribuisce a scandire lo sviluppo del testo.<sup>29</sup>

La terza sezione, che estende il discorso della Sapienza all'ambito della Legge, è strutturata in due strofe. Nella prima, Sir 24,23-29, accuratamente costruita con distici tra loro paralleli, Ben Sira fornisce l'interpretazione del discorso della Sapienza anche in rapporto alla Legge. La seconda strofa, Sir 24,30-34, ha un tono marcatamente autobiografico e precisa la relazione di Ben Sira con la Sapienza: egli si lascia paragonare a un canale, a un corso d'acqua che irriga un giardino.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> La congiunzione ὡς ricorre 12x in Sir 24,13-17. In Sir 24 ὡς si ritrova anche 1x in Sir 24,3 e 10x in Sir 24,23-34.

<sup>25</sup> In alcune tradizioni testuali, in Sir 24,15 ricorre anche δέδωκα. Si veda la discussione nel seguito.

<sup>26</sup> P.W. SKEHAN – A.A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes* (AB 39), Doubleday, New York 1987, 73; 332s; 337.

<sup>27</sup> Sir 24,3.4.16.17.18(GII). Inoltre in Sir 24,30 ricorre la forma contratta κἀγώ, riferita a Ben Sira. Ritorniamo su questi aspetti in seguito, studiando le singole sezioni dell'intero c. 24.

<sup>28</sup> Sir 24,1.2.4.5.6.7.8.10.11.12.13.14.15.22.25.26.27.

<sup>29</sup> Si veda anche A. FOURNIER-BIDOZ, «L'arbre et la demeure: Siracide XXIV 10-17», *VT* 34(1984), 1-10.

<sup>30</sup> Per una breve discussione su questo versetto cf., per esempio, RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, 168s; GILBERT, «L'éloge de la Sagesse», 340 (= Id., *Ben Sira. Recueil d'études*, 156s).

Sauer	Minissale	Skehan – Di Lella	Rickenbacher	Marböck <sup>1</sup>	Marböck <sup>2</sup>	Schmidt	Gilbert
1-7	1s	1s	1-6	1s	1s	1s	1s
	3-6	3-7		3-7	3-8		
8-11	7-11	8-12	7-11	8-12	9-12	3-22	3-22
12-17	12-17	13-15	12-15	13-17	13-17		13-17
19-22	19-22	16-22	16-22	19-22	19-22		19-22
23-29	23-29	23-29	23-29	23-29	23-29	23-29	23-29
30-34	30-34	30-33	30-34	30-34	30-34	30-34	23-34
							30-34

Tabella 1: La struttura di Sir 24,1-34 secondo l'analisi dei diversi commentatori: SAUER, *Jesus Sirach*, 177-186; A. MINISSALE, *Siracide (Ecclesiastico)* (NVB 23), Edizioni Paoline, Roma 1980, 124-129; SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, 327-338; RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, 118; MARBÖCK<sup>1</sup>, *Weisheit im Wandel*, 44s; MARBÖCK<sup>2</sup>, *Gottes Weisheit unter uns*, 77; A.J. SCHMIDT, *Wisdom, Cosmos, and Cult in the Book of Sirach* (DCLS 42), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2019, 242-275, spec. 250.

Se si assume la struttura del testo appena descritta, l'insieme dei 22 distici che costituiscono il discorso della Sapienza risulta organizzato in una duplice successione di 7 distici e 4 distici.<sup>31</sup> Le proposte di strutturazione di Sir 24 avanzate dai diversi autori sono riassunte in tabella 1 e si differenziano dalla proposta appena discussa soprattutto per il ruolo dei vv. 8 e 9 e del v. 12 e per una strutturazione che non pone in sufficiente evidenza l'unità del discorso della Sapienza. I tre distici di Sir 24,10-12 sono legati tra loro dal crescendo ἐν σκηνῇ / ἐν πόλει / ἐν λαῶ (nella tenda / nella città / nel popolo), rafforzato da ἐν μερίδι κυρίου (nella porzione del Signore) nel secondo stico di 24,12. In Sir 24,13 inizia poi una serie di caratterizzazioni geografiche e di riferimenti a diversi tipi di alberi. Appaiono invece più vicine tra loro le proposte di Schmidt<sup>32</sup> e Gilbert.

<sup>31</sup> Sir 24,3-8.9-12.13-17.19-22: 7 + 4 + 7 + 4 distici. Una proposta alternativa si otterrebbe ponendo la cesura ai vv. 14 e 15: Sir 24,3-8.9-14.15-17.19-22, cioè 7 + 7 + 4 + 4 distici. In questo secondo caso non sarebbe però possibile tener conto della struttura alfabetica, che pone l'inizio della seconda parte dove ricorre la lettera *lamed*, cioè nel v. 13, come discusso in seguito (*infra*, 463). Inoltre in 24,13 iniziano le immagini dal mondo vegetale e le forme verbali comunicano uno sviluppo temporale; la triplice ricorrenza di ἀνψώθην in 24,13a.14a.14d connota infatti in maniera decisa questi tre distici.

<sup>32</sup> Sullo studio di Schmidt si veda la recensione di M. GILBERT, *RTL* 51(2020), 232-235.

L'insieme di Sir 24 propone un movimento di concentrazione e di espansione della Sapienza, nello spazio e nel tempo. Questo duplice movimento è presente anzitutto nella seconda sezione, Sir 24,3-22, dove la Sapienza presenta sé stessa come colei che, parola uscita da Dio, abita nelle altezze del cielo e passeggia negli abissi, per porre poi la sua dimora in Israele ed espandersi nuovamente, alta come un cedro del Libano e con ampi rami come un terebinto. La stessa duplice dimensione si ritrova anche nella terza sezione, in particolare in Sir 24,30-34.<sup>33</sup> Il movimento di concentrazione e di espansione della Sapienza diviene così un elemento di strutturazione di tutto l'insieme del c. 24 e ne illumina il significato.

### *Valore di Sir 24 nel contesto biblico*

La struttura organizzata e sofisticata di Sir 24, così come la sua collocazione all'interno del libro del Siracide, suggeriscono una terza prospettiva di approfondimento di questo testo certamente rilevante. Non soltanto infatti Sir 24 si pone a cerniera tra le due parti dell'insegnamento del Saggio, proponendosi come chiave ermeneutica, come approfondimento e spiegazione di ciò che precede e come anticipazione, in una sorta di *flash*, di ciò che seguirà, ma utilizza anche fonti bibliche<sup>34</sup> tratte da Proverbi, dalla Genesi, da Numeri e dal Deuteronomio, da Isaia ed Ezechiele. Questa ricchezza di riferimenti, contestualizzati e utilizzati in una formulazione coerente, testimonia un processo ermeneutico complesso, sia all'interno della comprensione e attualizzazione degli elementi biblici utilizzati, sia nel contesto culturale coevo al periodo ellenistico. Sir 24 è quindi testimone dell'evoluzione della tradizione sapienziale in Israele e del ruolo che il Siracide ha avuto in

---

<sup>33</sup> «L'expansion dans l'espace que nous avons observée dans les versets précédents trouve un écho dans l'activité même du sage; rempli de la Sagesse, lui-même développe son message dans l'espace jusqu'à atteindre le lointain. Après l'expansion spatiale, voici en strict parallèle l'expansion dans le temps, rappelant 24,9b. Et finalement le dernier verset, 24,34, synthétise les deux aspects, espace et temps, "tous ceux qui la cherchent"» (GILBERT, «L'éloge de la Sagesse», 341 [= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 157]).

<sup>34</sup> Oltre alla bibliografia citata nella nota 2, cf., per esempio, G.T. SHEPPARD, *Wisdom as a hermeneutical construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament* (BZAW 151), De Gruyter, Berlin-New York 1980, 19-71; M. NOBILE, «Il motivo della crescita delle acque in Ez 47,1-12 e in Sir 24,30-31 e i suoi sviluppi successivi», in *Sapienza e Torah. Atti della XXIX Settimana Biblica*, EDB, Bologna 1987, 223-235.



questo processo.<sup>35</sup> In tal senso lo studio di questo capitolo offre l'opportunità di una comprensione più ampia non solo dell'opera del Siracide, ma anche dell'utilizzo e della percezione del valore delle fonti bibliche preesistenti.

Infine, utilizzando il testo biblico, il Siracide entra in dialogo con l'ascoltatore-lettore, che dev'essere capace di comprendere le variazioni di registro interpretativo proposte dal Saggio nel nuovo contesto. Nell'analisi delle singole sezioni che strutturano Sir 24 cercheremo di essere attenti alle dimensioni comunicative che caratterizzano il testo.

## Sir 24,1s: introduzione

### *Testo e critica testuale*

I primi due distici costituiscono l'introduzione a tutto il brano:

- 1 ἡ σοφία αἰνέσει ψυχὴν αὐτῆς  
καὶ ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς **καυχῆσεται**  
2 ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου στόμα αὐτῆς ἀνοίξει  
καὶ ἔναντι δυνάμεως αὐτοῦ **καυχῆσεται**

- 1 La Sapienza loda sé stessa  
e in mezzo al suo popolo **si gloria**.  
2 Nell'assemblea dell'Altissimo apre la *sua* bocca  
e dinanzi alla sua potenza **si gloria**.

Il primo distico presenta poche varianti minori, ogni volta poco attestate.<sup>36</sup>

Il siriano è in accordo con il greco nel primo stico di entrambi i distici, ma nel secondo stico ha una forma di significato passivo, **ܘܟܘܚܘܬܐ**, «è glorificata» (Sir 24,1b) e **ܘܟܘܚܘܬܐ**, «è lodata» (Sir 24,2b). Solo il passivo in Sir 24,2b mostra una flebile somiglianza con la versione greca, **δοξασθήσεται** nel ms. 542, secondo Ziegler<sup>37</sup> sotto l'influsso di Sir

<sup>35</sup> Oltre a SHEPPARD, *Wisdom as a hermeneutical construct*, citato in precedenza, si veda anche lo studio fondamentale di G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1970 (traduzione italiana: *La Sapienza in Israele*, Marietti, Casale Monferrato 1975).

<sup>36</sup> ψ. αὐτῆς] ψ. εαυτης 578; pr. την 443 534' | καυχῆσεται] -σονται A 311 secondo l'apparato critico di J. ZIEGLER, *Sapientia Iesu Filii Sirach* (Septuaginta. VT Graecum XII/2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965, 236.

<sup>37</sup> καυχῆσεται] δοξασθησεται 542: cf. 10,24 secondo l'apparato critico di ZIEGLER, *Sapientia Iesu*, 237.

10,24. Inoltre in 24,1b il siriano ha ܟܠܟܘܢܐ ܡܢ ܗܘܘܐ ܕܥܡܐ, «in mezzo al popolo di Dio», mentre il latino segue il greco; ma non appare necessario assumere la lezione del testo siriano.<sup>38</sup> Il latino<sup>39</sup> ha un testo più ampio in Sir 24,1a, dove sembra incorporare il titolo della sezione, e aggiunge un riferimento esplicito a Dio in 24,1b. Inoltre, come il siriano, il latino usa la forma passiva in entrambi i secondi stichi.

Nel secondo distico si riscontrano due ulteriori differenze tra il testo greco e la versione siriana. Nel primo stico, Sir 24,2a, ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου, che trova eco nel latino *et in ecclesiis Altissimi*, diventa invece nel siriano ܟܠܟܘܢܐ ܡܢ ܗܘܘܐ ܕܥܡܐ, «nell'assemblea di Dio». Si può mantenere la lezione del greco, sia perché ὑψιστος è ricorrente nel greco del nipote,<sup>40</sup> sia perché ܟܠܟܘܢܐ ricorre in Syr 24,1b e 24,2a e questo potrebbe essere legato a un errore scribale o a un'assimilazione.

Più interessante un'ultima differenza che si riscontra tra il testo greco e le versioni, dove il singolare δυνάμεως<sup>41</sup> diventa plurale, come ad esempio in siriano, ܕܠܥܣܟܐ, «gli eserciti», «le schiere». In questo caso, come discuteremo brevemente in seguito, la differenza è legata anche a un'interpretazione del significato del testo e del luogo fisico dal quale la Sapienza proclama il suo discorso.

Manteniamo il testo nella forma trasmessa dal greco, a motivo della ampia attestazione nella maggior parte dei manoscritti, in accordo anche con la maggioranza delle versioni e dei commentatori moderni.<sup>42</sup>

### Commento

I due versetti sono legati tra loro dalla ripetizione in ogni stico del pronome αὐτός, dalla costruzione iniziale del secondo, terzo e quarto

<sup>38</sup> «Es empfiehlt sic, mit G 'inmitten ihres Volkes' zu lesen, da die anderen Versionen daraus erklärt werden können» (MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*, 36). Cf. anche RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, 118s.

<sup>39</sup> Sir<sup>Lat</sup> 24,1.2: *sapientiae laus sapientia laudabit animam suam / et in Deo honorabitur et in medio populi sui gloriabitur; / et in ecclesiis Altissimi aperiet os suum / et in conspectu virtutis illius gloriabitur.*

<sup>40</sup> «2a haben G Lat den Gottesnamen 'der Allerhöchste', der bei Sir sehr gebräuchlich ist» (MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*, 37).

<sup>41</sup> δυνάμεως] plur. Sa Arm= Syr: cf. 17,32 secondo l'apparato critico di ZIEGLER, *Sapientia Iesu*, 237.

<sup>42</sup> Per le versioni: CEI 1974, CEI 2008 (che però ha il plurale «le sue schiere» in 24,2b), NRSV (1989, che però ha il plurale «his hosts» in 24,2b), *Bible de Jérusalem* (2000). Per i commentatori: DUESBERG – FRANSEN (1966), ALONSO SCHÖKEL (1968, che però ha il plurale «sus Potestades» in 24,2b), MINISSALE (1980), SKEHAN – DI LELLA (1987), SAUER (2000), PALMISANO (2016).

stico (v. 1b: καὶ ἐν μέσῳ; 2a: ἐν; 2b: καὶ ἔναντι) e dalla ripetizione alla fine del secondo e quarto stico del verbo καυχῆσεται.

Il testo è costruito con una struttura doppiamente parallela. Infatti il secondo stico di ciascuno dei due distici riprende e continua il primo stico. Inoltre il secondo distico è costruito in maniera analoga al primo distico, con la forma verbale καυχῆσεται che rafforza la compattezza dell'insieme. Nel contempo, il secondo distico mostra un'espansione spaziale dalla presenza in mezzo al popolo in Sir 24,1b sino alla presenza dinnanzi a Dio, ribadita in entrambi gli stichi di Sir 24,2. Lo stesso movimento è sottolineato anche dal passaggio da λαοῦ a ἐκκλησίᾳ ὑψίστου. L'uso del pronome possessivo marca un progressivo crescendo, con una triplice ripetizione in riferimento alla Sapienza e un climax in Sir 24,2b, dove si riferisce all'Altissimo. L'uso ripetuto della preposizione ἐν (vv. 1b e 2a) crea una forte caratterizzazione spaziale, rafforzata dall'uso di ἐν μέσῳ in Sir 24,1b e ἔναντι in Sir 24,2b.

I due distici Sir 24,1s echeggiano in maniera evidente quanto sarà presentato in seguito: il discorso della Sapienza in Sir 24,3-22 e la successiva interpretazione da parte di Ben Sira. La preposizione ἐν, che – come già osservato – contribuisce a determinare il ritmo dell'intero capitolo, è presente quasi in maniera ridondante in entrambi i distici: ἐν μέσῳ (v. 1b) ἐν (v. 2a) ἔναντι (v. 2b). La Sapienza si gloria in mezzo al popolo, λαός, vocabolo che si ritroverà in Sir 24,6 e 24,12 a indicare la signoria e l'eredità della Sapienza alla fine della sua ricerca. Il termine ὑψιστος costituisce una parola gancio con Sir 24,3 e ritornerà poi in Sir 24,23. Altri vocaboli di Sir 24,1s sono echeggiati nel seguito del testo attraverso immagini o sinonimi: ἐκκλησίᾳ nel v. 2a anticipa le dimensioni liturgiche che si ritroveranno per esempio in Sir 24,10 e 24,15, mentre la doppia ricorrenza di καυχῆσεται nei vv. 1b e 2b richiama δεδοξασμένῳ di Sir 24,12 e δόξης di Sir 24,17. In Sir 24,8 si ripete 2x, come in Sir 24,2 e successivamente in Sir 24,10-12, il luogo dove si trova la Sapienza, ἐν Ἰακωβ κατασκηνώσον καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήθητι, «in Giacobbe pianta la tenda e in Israele prendi possesso».

Da dove parla la Sapienza nell'immagine descritta nei primi due distici? I diversi commentatori<sup>43</sup> hanno proposto sostanzialmente tre so-

<sup>43</sup> Per una discussione cf. RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, 118-120; MARTTILA, *Foreign Nations*, 102s.

luzioni differenti, supponendo un'ambientazione davanti alla corte celeste,<sup>44</sup> immaginando che entrambi i distici descrivano una scena che si svolge sulla terra,<sup>45</sup> o suggerendo che il primo distico si riferisce al popolo di Israele e il secondo all'assemblea dinnanzi a Dio.<sup>46</sup>

Il legame di Sir 24,1s con quanto segue, e del quale costituisce un'anticipazione,<sup>47</sup> suggerisce di collocare nel tempio la scena con cui il lettore in maniera solenne viene preparato ad ascoltare il discorso della Sapienza. Il riferimento all'Altissimo nel v. 3 è espresso con il verbo di movimento ἐξήλθον. In relazione a ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης in Sir 24,4b Zsengellér<sup>48</sup> cita il Sal 10(11),4: «Il Signore, nel tempio è il suo santuario; il Signore, nel cielo è il suo trono», espressione che nuovamente richiama la dimensione del tempio. Sir 24,5 suggerisce soprattutto una dimensione cosmica e creazionale, nello spirito di Gen 1–3 (oppure 1–11) e di Gb 28. Legami con la liturgia sono presenti in Sir 24,10.15 e in Sir 24,19, dove la Sapienza si rivolge direttamente al popolo; ciò è pienamente comprensibile immaginando che la Sapienza stia parlando nel tempio in un atto liturgico.<sup>49</sup>

Ritornando sulla struttura dei due distici Sir 24,1s, il termine λαός trova un'esplicitazione e una specificazione nei due vocaboli successivi, costruiti in parallelo, ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου // καὶ ἔναντι δυνάμεως: non soltanto nel popolo, ma più specificatamente nel tempio. Il sostantivo δύναιμις ricorre 8x<sup>50</sup> nel Siracide e ha sempre un significato proprio; indica cioè «la potenza», con diverse sfumature. Anche nel NT, per

<sup>44</sup> Così SMEND, ALONSO SCHÖKEL, RICKENBACHER.

<sup>45</sup> Così FRITZSCHE, PETERS, JANSEN, HAMP, GILBERT, NOBILE, ZSENGELLÉR.

<sup>46</sup> Così BOX – OESTERLEY, MARBÖCK (I), MARTTILA; cf. T. LORENZIN, «Sapienza e legge. L'auto-elogio della Sapienza», in M. PRIOTTO (ed.), *Libri Sapienziali* (Parola di Vita 8), Messaggero, Padova 2015, 297-307.

<sup>47</sup> «In my opinion, Sir 24:1-2 is best understood as an introduction to the “Praise of Wisdom” that follows in 24:3-29. This means that Sir 24:1-2 anticipates Wisdom's two-fold abode: her primordial home is in heaven, but her earthly dwelling place was found in Israel, particularly in the temple of Jerusalem where she ministers (24:11)» (MARTTILA, *Foreign Nations*, 103, che però, pur accogliendo la tesi del discorso nel tempio, sembra preferire la duplice collocazione del discorso della Sapienza).

<sup>48</sup> J. ZSENGELLÉR, «Does Wisdom come from the Temple? Ben Sira's Attitude to the Temple of Jerusalem», in G. XERAVITS – J. ZSENGELLÉR (edd.), *Studies in the Book of Ben Sira* (JSJ.S 127), Brill, Leiden 2008, 138, nota 15.

<sup>49</sup> La lettura di Sir 24,2a come la presenza della Sapienza dinnanzi a un'assemblea nei cieli, in maniera simile all'assemblea dei figli di Dio in Gb 1, sarebbe potuta risultare ambigua e pericolosa in una cultura ellenistica, nutrita di politeismo.

<sup>50</sup> Sir 6,26; 7,30; 8,13; 17,32; 24,2; 29,20; 44,3; 46,5.

esempio in Mt 26,64<sup>51</sup> e in Mc 14,52; Lc 1,35; 22,69; 2Pt 1,3, δύναμις è utilizzato per indicare Dio: «Consequently 24:1-2 is not a celestial, but a liturgical situation which can occur only in the temple».<sup>52</sup>

Nel complesso, questa breve e incisiva introduzione, molto solenne, prepara il lettore ad ascoltare il discorso della Sapienza e crea attesa per ciò che segue.

### *Riferimenti biblici e culturali*

I primi due distici dell'elogio della Sapienza suggeriscono già alcune riflessioni sul valore culturale del testo, nella linea di quanto discusso nell'Introduzione.<sup>53</sup>

L'immagine della Sapienza che parla, non comune nell'Antico Testamento, si ritrova in Pr 1,20s e 8,1-3, come annotato e discusso da molti autori.<sup>54</sup> La manifestazione della Sapienza descritta in Sir 24,1s anticipa la *Shekinah* del rabinismo,<sup>55</sup> mentre è innegabile il valore culturale e fortemente simbolico del tempio.<sup>56</sup>

Infine possiamo aggiungere un confronto tra Sir 24,1s e la descrizione del sommo sacerdote Simone, che riflette l'attenzione del Siracide per la classe sacerdotale e la liturgia nel tempio: in Sir 50,5a, ὡς ἐδοξάσθη ἐν περιστροφῇ λαοῦ, ritroviamo il riferimento alla gloria e al

<sup>51</sup> Mt 26,64b: ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, «fin da ora vedrete il Figlio dell'uomo sedere alla destra della Potenza e venire sulle nubi del cielo». Si noti anche la ricorrenza del sostantivo νεφέλη, «nubi», come in Sir 24,4b.

<sup>52</sup> ZSENGELLÉR, «Does Wisdom come from the Temple?», 139. L'autore annota anche come δυνάμεως sia singolare, mentre תבואה, che comunque non ricorre mai nel testo ebraico di Ben Sira a noi noto, è plurale.

<sup>53</sup> Per una discussione più dettagliata, si veda la bibliografia indicata nelle note 2, 34 e 35.

<sup>54</sup> Per esempio: GILBERT, «La Sapienza si offre», 53; SKEHAN – DI LELLA, *The Wisdom*, 331s; MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*, 47; BEENTJES, «“Come To Me, You Who Desire Me”», 4s (= ID., «With All Your Soul Fear The Lord», 33-35); I. BALLA, «Banquet of Life in Ben Sira and Hosea: Intertextual Links between Sir 24:12-23 and Hos 14:5-10», in F.M. MACATANGAY – F.X. RUIZ-ORTIZ (edd.), *Ben Sira in Conversation with Traditions. A Festschrift for Prof. Núria Calduch-Benages on the Occasion of Her 65th Birthday* (DCLS 47), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2022, 123-146, spec. 125.

<sup>55</sup> Per esempio: GILBERT, «L'éloge de la Sagesse», 342 (= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 158s); FOURNIER-BIDOZ, «L'arbre et la demeure», 10; MANFREDI, «La Sapienza madre», 448.

<sup>56</sup> Per esempio, in particolare in connessione con Sir 24: ZSENGELLÉR, «Does Wisdom come from the Temple?»; NOBILE, «Il motivo della crescita delle acque», e bibliografia in essi contenuta.

popolo, mentre in Sir 50,7a, ricorre il nome dell'Altissimo, nella formulazione esplicita ἐπὶ ναὸν ὑψίστου.<sup>57</sup>

### Sir 24,3-22: discorso della Sapienza

In Sir 24,3 inizia il discorso della Sapienza, strutturato in due parti: Sir 24,3-8.9.10-12 e Sir 24,13-17.19-22. Ciascuna parte è composta da 11 distici.

La prima parte del discorso della Sapienza è suddivisa in due strofe: «Origine e dimora della Sapienza» (24,3-8) e «La Sapienza cresce a partire dal tempio – espansione spaziale» (24,10-12), unite da un veretto di collegamento (Sir 24,9).

Anche la seconda parte del discorso è suddivisa in due strofe: «Immagini dal mondo vegetale – le stagioni» (24,13-17) e «Invito alla mensa della Sapienza» (24,19-22).

Inoltre in Sir 24,18 è presente una aggiunta del testo esteso, che discuteremo solo marginalmente per comprendere meglio l'intera sezione Sir 24,3-22.

#### *Prima parte del discorso: Sir 24,3-12 (11 distici)*

#### Sir 24,3-8: origine e dimora della Sapienza

##### *Testo e critica testuale*

- 3 **ἐγὼ** ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον  
καὶ ὡς ὀμίχλη κατεκάλυψα **γῆν**.
- 4 **ἐγὼ** ἐν ὑψηλοῖς **κατεσκήνωσα**,  
καὶ ὁ θρόνος **μου** ἐν στύλῳ νεφέλης.
- 5 γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη  
καὶ ἐν βάθει ἄβύσσων περιπάτησα.
- 6 ἐν κύμασιν θαλάσσης καὶ ἐν πάσῃ **τῇ γῆ**  
καὶ ἐν παντὶ λαῶ καὶ ἔθνει ἠγησάμην.<sup>58</sup>
- 7 μετὰ τούτων πάντων ἀνάπαυσιν ἐζήτησα  
καὶ ἐν κληρονομίᾳ τίνος ἀυλισθήσομαι.
- 8 τότε ἐνετείλατό **μοι** ὁ κτίστης ἀπάντων,  
καὶ ὁ κτίσας **με** κατέπαυσεν τὴν σκηνήν **μου**  
καὶ εἶπεν ἐν Ἰακωβ **κατασκήνωσον**  
καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήητι.

<sup>57</sup> Cf., per esempio, SHEPPARD, *Wisdom as a hermeneutical construct*, 248, nota 166; FOURNIER-BIDOZ, «L'arbre et la demeure», 9.

<sup>58</sup> Così ZIEGLER. RAHLFS ha ἔκτησάμην. Si veda la discussione in seguito.

- 3 Io dalla bocca dell'Altissimo sono uscita  
e come rugiada ho ricoperto *la terra*.
- 4 Io nelle altezze **ho piantato la tenda**  
e il **mio** trono su una colonna di nubi;  
5 la volta del cielo ho percorso da sola  
e nel profondo degli abissi ho passeggiato,  
6 sulle onde del mare e su tutta *la terra*  
e ogni popolo e nazione ho governato.
- 7 Tra tutti questi riposo ho cercato,  
e nella proprietà di chi mi accamperò?  
8 Allora **mi** ordinò il Fondatore di tutto,  
e chi **mi** stabilì **mi** fece posare la tenda  
e disse: «In Giacobbe **pianta la tenda**  
e in Israele prendi possesso».

Nei primi distici sono presenti alcune varianti testuali di scarso rilievo, talvolta attestate in un solo manoscritto.

In Sir 24,6b la lezione ἡγησάμην, «ho governato», «ho esercitato dominio» è accettata dalla maggior parte dei commentatori<sup>59</sup> ed è basata sulla testimonianza concorde del latino (*primatum habui*) e del siriano (ܐܘܢܘܨܐ, «ho esercitato il dominio»). La forma ἐκτησάμην, «ho acquisito possesso», «possiedo», in prevalenza testimoniata nei manoscritti greci ma non nelle versioni,<sup>60</sup> presuppone un'errata lettura da parte del traduttore greco<sup>61</sup> e potrebbe essere stata influenzata dalle numerose ricorrenze di κληρονομία (Sir 24,7.12.20.23) e da κατακληρονομήθητι (Sir 24,8).

<sup>59</sup> Così SMEND, PETERS, SHEHAN – DI LELLA, ALONSO SCHÖKEL. «Daß in 6b mit S Lat ἡγησάμην zu lesen ist, wie ZIEGLER in seiner LXX bereits korrigiert hat, ist allgemein anerkannt» (MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*, 37).

<sup>60</sup> Si veda l'apparato critico di ZIEGLER, *Sapientia Iesu: ἡγησάμην* S<sup>c</sup> La (*primatum habui*): cf. Syr] ἐκτησάμην rel.; KUHN II 105.

<sup>61</sup> Le proposte della forma ebraica soggiacente restano naturalmente ipotesi. FRITZSCHE, *Die Weisheit*, 126, propone il verbo הנהג con il significato di «creare», «ist ἐκτησάμην possedi, possessionem habui falsche Uebersetzung von הנהיג für ἐκτησα, s. 5 Mos. 32,6. Ps. 139,13. u. Varr. zu Sprüchw. 8, 22. LXX». Il significato di הנהג in Pr 8,22a è comunque dibattuto; per una discussione cf. M. GILBERT, «Le discours de la Sagesse en Proverbes 8. Structure et cohérence», in ID. (ed.), *La sagesse de l'Ancien Testament* (BETL 51), Peeters, Leuven 1990, 202-218; 414s (= in ID., *L'Antique Sagesse d'Israël. Études sur Proverbes, Job, Qohélet et leurs prolongements* [EtBNs 68], Peeters, Leuven-Paris-Bristol 2015, 187-207). R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach erklärt*, Georg Reimer, Berlin 1906, 217, propone di seguire più da vicino il testo siriano: «Es stand da wohl הנהג (so Syr) oder הנהיג». Per una discussione più ampia, cf. SHEPPARD, *Wisdom as a hermeneutical construct*, 33s, nota 43; MARTILA, *Foreign Nations*, 88s.

### Struttura

L'insieme di questi distici si presenta come una struttura unitaria, a motivo delle immagini spaziali che la caratterizzano e per la ripetizione di alcuni elementi lessicali e grammaticali.

La strofa è caratterizzata dalla venuta all'esistenza della Sapienza, ἀπὸ στόματος ὑψίστου al v. 3a, una venuta che sarà poi ripresa e traslata sul piano temporale nel v. 9, πρὸ τοῦ αἰῶνος (9a) e καὶ ἕως αἰῶνος (9b), espressioni particolarissime. All'inizio (vv. 3-7) la Sapienza «girovaga» sulla terra (v. 3b), nelle altezze (v. 4a), in cielo (v. 5a) e negli abissi (v. 5b), tra i popoli in genere o Israele in particolare (v. 6b: καὶ ἐν παντὶ λαῶ καὶ ἔθνει ἡγησάμην; v. 7b: καὶ ἐν κληρονομίᾳ τίνος ἀύλισθήσομαι) sino a che (vv. 8s) il Creatore le comanda di avere la sua sede in Giacobbe e Israele (v. 8). La costruzione della prima parte (v. 6b: καὶ ἐν παντὶ λαῶ; v. 7b: καὶ ἐν κληρονομίᾳ τίνος) richiama la costruzione della seconda parte (v. 8c: ἐν Ιακωβ; v. 8d: ἐν Ἰσραηλ).

In tutti i distici, con la sola eccezione di Sir 24,8ab, è presente una caratterizzazione spaziale:<sup>62</sup> la bocca dell'Altissimo (v. 3a), le altezze e la colonna di nubi (v. 4), la terra e gli elementi del cosmo (vv. 3b.5.6a), i popoli in genere o Israele in particolare (vv. 6b.8cd). Anche in Sir 24,7a l'espressione μετὰ τούτων πάντων assume una valenza spaziale, come in 1Cr 9,25,<sup>63</sup> dove traduce l'ebraico *הַלְּאִמָּוֶת*, con il significato di «con loro», «insieme a loro». La costruzione μετὰ τούτων con lo stesso significato che ha in Sir 24,7 si ritrova in Mt 9,15 e Ap 21,3 (2x): «In mezzo a loro». Questo significato di μετὰ τούτων πάντων bene si accorda con l'inizio dello stico successivo, v. 7b, καὶ ἐν κληρονομίᾳ τίνος, del quale costituisce un parallelismo. In Sir 24,3-7 la preposizione ἐν è utilizzata 9x e caratterizza la collocazione non solo sulla terra (v. 6a) o nell'ambito dello spazio del divino (v. 4ab) o nella dimensione cosmica (vv. 5b.6a), ma anche tra i popoli (vv. 6b.8cd): quest'ultima prospettiva crea un ulteriore collegamento tra Sir 24,8 e quanto precede.

L'uso del pronome di prima persona collega i primi due distici (ἐγώ in apertura dei vv. 3 e 4) con la conclusione dell'unità (μοι e με in 8ab), richiamo rafforzato anche dall'uso del possessivo di prima persona

<sup>62</sup> «So sind Vv 3-6 Ortsbestimmungen, 7b ist eine indirekte Frage, die zum Folgenden überleitet» (MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*, 51).

<sup>63</sup> L'espressione μετὰ τούτων ricorre solo in Sir 24,7 e in 1Cr 9,25, dove il significato è spaziale e non temporale, poiché la dimensione temporale è resa con κατὰ ἑπτὰ ἡμέρας ἀπὸ καιροῦ εἰς καιρόν. In Sir 47,1 e 47,12 ricorre μετὰ τοῦτον, cioè μετὰ + accusativo con significato temporale.



(μου in 4a e μου in 8b). Inoltre tutti i verbi sono alla prima persona singolare eccetto che nel v. 8, dove si trova una doppia transizione, dapprima con il passaggio alla terza persona riferita a Dio e poi con l'invito di Dio alla Sapienza. Gli imperativi in seconda persona singolare in Sir 24,8bc riprendono la dimensione personale e comunicativa di Sir 24,3-7, dove non solo la Sapienza parla, ma parla di sé stessa.

Un ulteriore elemento di coesione si può notare nell'uso di molte forme verbali costruite con la preformante κατά: κατεκάλυψα (v. 4a), κατεσκήνωσα (v. 4a), κατασκήνωσον (v. 8c), κατακληρονομήθητι (v. 8d). Se il passaggio delle forme verbali dalla prima persona singolare alla terza persona singolare in Sir 24,8 potrebbe far pensare a un lieve stacco, le ricorrenze di ἐν κληρονομίᾳ (v. 7b) e κατακληρονομήθητι (v. 8d), di κατεσκήνωσα (v. 4a), τὴν σκηνὴν μου (v. 8b) e κατασκήνωσον (v. 8c) mostrano come anche l'ultima coppia di distici sia legata in maniera marcata a ciò che precede. Anche le due forme ἀνάπαυσιν (v. 7a) e κατέπαυσεν (v. 8b) si richiamano l'una all'altra. Il doppio riferimento a Dio – ὁ κτίστης πάντων, «il Fondatore di tutto» (v. 8a), e ὁ κτίσας με, «chi mi stabilì» (v. 8b) – riprende in maniera chiasmica la dimensione cosmica di Sir 24,5s e l'espressione ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξήλθον, «dalla bocca dell'Altissimo sono uscita» di Sir 24,3a.

L'intero testo di Sir 24,3-8 mostra un accostamento tra verbi di movimento (ἐξήλθον, v. 3a; κατεκάλυψα, v. 3b; ἐκύκλωσα, v. 5a; περιεπάτησα, v. 5b) e verbi che indicano uno stato (κατεσκήνωσα, v. 4b; ἀνάπαυσιν ἐζήτησα, v. 7a; ἀλίσθησομαι, v. 7b; κατασκήνωσον, v. 8c; κατακληρονομήθητι, v. 8d) a esprimere un'alternanza tra un senso di divenire e una prospettiva di quiete. Il movimento si conclude solo nel distico finale, Sir 24,8cd, dopo l'intervento diretto di Dio in Sir 24,8ab. Il verbo κατεκάλυψα in Sir 24,3b esprime entrambe le dimensioni, quella dinamica da parte della Sapienza e quella più statica da parte della terra, che si ritrova avvolta dalla Sapienza come da un manto di rugiada.

### Commento

I primi due distici, caratterizzati dall'apertura solenne con ἐγὼ ripetuto<sup>64</sup> in Sir 24.3a.4a, collocano la Sapienza nella dimensione della trascendenza e presentano fin dall'inizio il suo viaggio volto a ricopri-

<sup>64</sup> Cf. ַיְיָ in apertura di stico in Pr 8,12.17, tradotto dai LXX con ἐγώ. Cf. anche Pr 8,14.27.

re tutta la terra (v. 3b). La Sapienza è protagonista del suo abitare nelle altezze (v. 4a) e della sua signoria,<sup>65</sup> espressa attraverso l'immagine della colonna di nubi del libro dell'Esodo.<sup>66</sup>

I distici successivi esplicitano ancora, in Sir 24,4ab.5ab.6a, la signoria della Sapienza sul cosmo, nello spirito di Gb 38,16<sup>67</sup> e di Gen 1,2.10. Il riferimento alle due dimensioni (verticale e orizzontale) ripetute due volte – due verticali (γῦρον οὐρανοῦ, «la volta del cielo», v. 5a; ἐν βάθει ἀβύσσων, «nel profondo degli abissi», v. 5b) e due orizzontali (ἐν κύμασιν θαλάσσης, «sulle onde del mare», v. 6a; ἐν πάσῃ τῇ γῆ, «su tutta la terra», v. 6a) – è utilizzato per denotare la signoria della Sapienza su tutto l'universo.<sup>68</sup> Il movimento successivo, nella nuova scena descritta dalla Sapienza, colloca la sua signoria (ἡγησάμην, v. 6b) tra i popoli (ἐν παντὶ λαῶ καὶ ἔθνει, v. 6b). L'apertura del distico successivo, μετὰ τούτων πάντων, è riferita ancora ai popoli e l'aggettivo παντί/πάντων costituisce una parola gancio.

Lo stesso movimento della Sapienza si ritrova anche nel primo capitolo del libro:

### *Origine della Sapienza*

Sir 1,1      Πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου  
                 καὶ μετ' αὐτοῦ ἔστιν εἰς τὸν αἰῶνα  
Sir 24,3a    ἀπὸ στόματος ὑψίστου

### *Inabitazione della Sapienza*

Sir 1,10      μετὰ πάσης σαρκός  
Sir 24,7a    μετὰ τούτων πάντων

<sup>65</sup> «Sir. 24:3-4 utilizes theophanic symbolism of divine “dwelling”, “darkness”, (pillar of) “cloud” and “a throne”. The “pillar of cloud” is the characteristic symbol of divine guidance and presence in the wilderness traditions (e.g., Ex. 13:21, 14:19; Neh. 9:12, 19). Ex. 13:21 speaks of God as a visible presence, “in a pillar of cloud” leading Israel in the wilderness» (SHEPPARD, *Wisdom as a hermeneutical construct*, 32).

<sup>66</sup> Es 13,21.22; 14,19.24; 19,9; 33,9.10.

<sup>67</sup> «Sei mai giunto alle sorgenti del mare o hai passeggiato sul fondo dell'abisso?», ἦλθες δὲ ἐπὶ πηγὴν θαλάσσης, ἐν δὲ ἴχνεσιν ἀβύσσου περιεπάτησας nella versione dei LXX, che evidenzia l'uso della stessa forma verbale περιεπάτησα/περιεπάτησας.

<sup>68</sup> «Pourtant l'univers entier n'échappe pas à son emprise; pour exprimer cette idée, l'auteur recourt au topos des quatre dimensions» (GILBERT, «L'éloge de la Sagesse», 331 [= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 147]).

Le preposizioni παρά e ἀπό denotano l'origine della Sapienza, mentre μετά è utilizzato per indicare la presenza della Sapienza tra gli uomini. Non solo la Sapienza è μετ' αὐτοῦ (Sir 1,1b), ma è anche μετὰ πάσης σαρκός (Sir 1,10a) e μετὰ τούτων πάντων (Sir 24,7a). Un ulteriore elemento di contatto tra Sir 24,3-7 e il primo capitolo dell'opera del Siracide si ritrova in Sir 1,4.9, le uniche ricorrenze in cui κτίζω<sup>69</sup> è applicato alla Sapienza:

Sir 1,4a	προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία prima di ogni cosa fu stabilita la Sapienza
Sir 1,9a	κύριος αὐτὸς ἔκτισεν αὐτήν il Signore stesso la stabilì
Sir 24,8b	καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσεν τὴν σκηνήν μου e chi mi stabilì mi fece posare la tenda
Sir 24,9a	πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με prima dei secoli dal principio mi stabilì

In Sir 24,8b.9a la Sapienza stessa conferma in forma personale quanto affermato in Sir 1,4a.9a.

Il movimento di discesa e di concentrazione<sup>70</sup> della Sapienza, da Dio attraverso il cosmo e tutti i popoli, trova, per indicazione stessa di Dio, un luogo di riposo in Israele. Il pronome ἐγὼ ricorreva 2x all'inizio del testo (vv. 3a.4a); in conclusione si ribadisce 2x che il luogo di abitazione della Sapienza è ἐν Ἰακωβ, in Giacobbe (v. 8c) e ἐν Ἰσραηλ, in Israele (v. 8d), per volontà di Dio.

Sir 24,7 conferisce una certa drammaticità al testo, poiché il lettore si chiede in quale altro luogo la Sapienza, dopo aver abitato le nubi dei cieli e dopo aver percorso tutta la creazione e aver avuto signoria su tutti i popoli, potrà mai trovare riposo: la tensione narrativa si scioglie, per intervento di Dio, in Sir 24,8.

Il tema classico della ricerca della Sapienza, ben presente anche nel Siracide,<sup>71</sup> viene qui esteso sottolineando il ruolo attivo della Sapienza stessa. Non solo la Sapienza si lascia trovare dal discepolo, ma es-

<sup>69</sup> Il verbo κτίζω ricorre 23x nel libro del Siracide e nei 14 passi di cui è noto il testo originale traduce diversi termini ebraici: חָלַק, «istituire», «fondare» (7,15; 38,1; 39,25; 40,1; 44,2); יָצַר, «uscire» (31[34],27d; 39,4a; 39,28a.29b; 49,14); בָּרָא, «creare» (31[34],13; 40,10); בָּחַר, «scegliere» (39,21); נֶאֱמָרָה, «conviene», «si addice» (10,18).

<sup>70</sup> «On constate donc un mouvement de descente et de concentration» (GILBERT, «L'éloge de la Sagesse», 331 [= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 148]).

<sup>71</sup> Per esempio Sir 4,17-19; 6,27s; 14,20-24; 51,13-15.

sa stessa si è messa alla ricerca e per ordine di Dio è presente nel popolo di Israele.

Sir 24,9: da sempre e per sempre

*Testo e critica testuale*

9 πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με,  
καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω.

9 Prima dei secoli dal principio mi stabili,  
e per i secoli non cesserò.

Nel primo stico il latino e il siriano propongono una forma passiva («sono stata creata»),<sup>72</sup> che però non trova riscontro in alcun manoscritto greco. Inoltre l'uso della terza persona singolare si ricollega bene alla coppia di distici precedenti.<sup>73</sup> Nel secondo stico, alcuni manoscritti propongono la forma plurale,<sup>74</sup> ἕως αἰῶνων. Nella versione greca del nipote ἕως αἰῶνος ricorre 6x,<sup>75</sup> mentre la corrispondente forma plurale non si ritrova mai: manteniamo quindi ἕως αἰῶνος, che probabilmente riflette un originario מְלִיץ טַע, come in Sir<sup>H</sup> 44,13; 48,25.

*Commento*

Questo distico costituisce un intermezzo, poiché introduce la prospettiva temporale e ha una funzione di collegamento tra Sir 24,3-8 e Sir 24,10-17, entrambi incentrati sulla dimensione spaziale. Il ruolo di questo distico all'interno del discorso della Sapienza ha sempre creato difficoltà ai commentatori,<sup>76</sup> ma può essere compreso, come suggerito

<sup>72</sup> Sir<sup>Lat</sup> 24,14a: *ab initio ante saeculum creata sum*; Syr 24,9: ܘܥܘܠܡܝܢ. Basandosi su questi testi, MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*, 37, propone di correggere il testo greco in ἐκτίσθην. Così anche RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, 111.

<sup>73</sup> MARTILA, *Foreign Nations*, 89.

<sup>74</sup> Si veda l'apparato critico di ZIEGLER, *Sapientia Iesu: αἰῶνος 2°] -ων* S A V-253 248-315' c-795 339 443 542 755.

<sup>75</sup> Sir 16,28; 24,9; 39,9 (con l'articolo); 44,13; 45,13; 48,25 (con l'articolo).

<sup>76</sup> «Within the third person descriptive segment (vv. 8-9) this verse stands out from the natural flow of the prose. The writer has abandoned momentarily the overarching theme of the tent, its settlement, and Wisdom's quest for an inheritance» (SHEPPARD, *Wisdom as a hermeneutical construct*, 45).

da Gilbert,<sup>77</sup> all'interno del movimento di concentrazione ed espansione nello spazio e nel tempo.<sup>78</sup>

La forma verbale nel primo stico, ἔκτισέν με, «mi stabilì», richiama la doppia ricorrenza della medesima radice in Sir 24,8ab, dove in particolare l'espressione ὁ κτίσας με ne costituisce una ripresa in terza persona. Anche in Pr 8,22s si ritrova l'immagine della Sapienza creata fin dall'inizio; in Sir 24,9a si tratta di una citazione quasi letterale di Pr 8,22a unito a Pr 8,23b. Si può notare la differenza tra il TM di Pr 8,22, che utilizza il verbo קנא con il significato di «generare», e il testo dei LXX, che traducono nella forma κύριος ἔκτισέν με, come in Sir 24,8b.

Il secondo stico ribalta l'espressione πρὸ τοῦ αἰῶνος, «prima dei secoli», in ἕως αἰῶνος, «per i secoli», estendendo la signoria della Sapienza anche alla dimensione del tempo. In Sir 24,9 sono quindi presenti le due polarità della dimensione temporale, «prima dei secoli» nel primo stico e «per i secoli» nel secondo stico. Si può notare come anche qui ritorni un richiamo con il primo capitolo del libro, poiché due annotazioni temporali relative alla Sapienza si ritrovano in Sir 1,1b e in Sir 1,4a.<sup>79</sup>

Se la medesima doppia polarità, che in Sir 24,9 è esplicitata nella dimensione del tempo, si applica anche alla dimensione spaziale, il lettore si aspetta allora, dopo la concentrazione spaziale di Sir 24,3-8, una espansione spaziale.<sup>80</sup>

<sup>77</sup> GILBERT, «L'éloge de la Sagesse», 331 (= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 147s).

<sup>78</sup> «Gilbert hat in subtiler und geistvoller Weise seiner Gliederung die Bewegung der Weisheit zugrunde gelegt: er beobachtet einen ständigen Wechsel von Ausdehnung und Konzentration der Weisheit, räumlich und zeitlich [...]; dabei findet auch der sonst schwierig einzuordnende V. 9 seine Erklärung, zudem ergeben sich für die Weisheitsreden 7+4+7+4 Distichen» (MARBÖCK, *Gottes Weisheit unter uns*, 77. Cf. *supra*, nota 33).

<sup>79</sup> Secondo MARTTILA, *Foreign Nations*, 105, si tratta qui della prima annotazione sulla natura eterna della Sapienza: «Even though Wisdom was created before anything else according to Prov 8, there is no explicit mention of Wisdom's unceasing nature until Ben Sira says so in Sir 24:9». Nella versione greca, il richiamo tra Sir 1,1b (καὶ μετ' αὐτοῦ ἔστιν εἰς τὸν αἰῶνα) e Sir 24,9b è evidente, e questo è il dato che abbiamo, non essendo disponibile la redazione ebraica. Il testo siriano Sir 1,1b (ܟܝܢ ܟܝܢܐ ܟܝܢܐ, «e [la Sapienza] è con lui fin dall'eternità») lascia aperta l'interpretazione che Sir 1,1b si riferisse all'origine eterna della Sapienza, e non al permanere per sempre. Si tratta però di un'ipotesi. Per una breve discussione cf. G. SAUER, *Jesus Sirach / Ben Sira. Übersetzt und erklärt* (ATD Apokryphen 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 42.

<sup>80</sup> «On peut aussitôt se demander si l'auteur ne va pas tenter de traduire dans un schème spatial cette totale ouverture de la Sagesse sur le temps. On devait s'attendre alors à une expansion spatiale, après la concentration que l'on observait dans les ver-

## Sir 24,10-12: la Sapienza cresce a partire dal tempio; espansione spaziale

### *Testo e critica testuale*

- 10 ἐν **σκηνῇ** ἁγία ἐνώπιον αὐτοῦ ἐλειτούργησα  
καὶ οὕτως ἐν Σιων ἐστηρίχθην·  
11 ἐν **πόλει** ἡγαπημένη ὁμοίως με κατέπαυσεν,  
καὶ ἐν Ἱερουσαλημ ἡ ἐξουσία μου·  
12 καὶ ἐρρίζωσα ἐν **λαῶ** δεδοξασμένῳ,  
ἐν μερίδι κυρίου, κληρονομίας αὐτοῦ.<sup>81</sup>

- 10 Nella **tenda** santa, davanti a Lui, ho officiato  
e poi in Sion mi sono impiantata.<sup>82</sup>  
11 Nella **città** benamata similmente mi ha fatto riposare<sup>83</sup>  
e in Gerusalemme (sta) il mio potere  
12 e mi sono radicata in un **popolo** glorificato  
nella porzione del Signore, sua eredità.<sup>84</sup>

È presente solo un problema testuale, sul quale editori e commentatori divergono.

Alla fine di Sir 24,12, C.G. Bretschneider proponeva nel 1806 di mettere μου al posto di αὐτοῦ, cioè «la mia eredità», invece di «la Sua [del Signore] eredità». Bretschneider capiva questo stico nel senso seguente: «Nella porzione del Signore *sta* la mia eredità» (cf. 24,20b), ma il senso con αὐτοῦ è diverso: «Nella porzione del Signore, *cioè* la sua eredità».

Hanno seguito Bretschneider, non soltanto J. Ziegler, ma anche *BJ*, *TOB*, A. Minissale, *NVB*, Skehan – Di Lella, *CEI* 2008, M. Marttilla (2014). Hanno invece conservato l'αὐτοῦ dei mss. greci, compreso il 248, seguiti dalla *Vg* e dalla *Peshitta*: Duesberg – Fransen (1966), L. Alonso Schökel (1968) e la *NBE* (1975), E.S. Hartom (1969), G. von Rad (*Weisheit in Israel*, 1970, *ad loc.*), *NEB* (1970), J. Marböck (1971), O. Rickenbacher (1973), *NAB* (1979), *NRSV* (1989), J. Corley (2013), M.C. Palmisano (2016), *Trad. Liturg. de la Bible* (2020).

sets 3-8» (GILBERT, «L'éloge de la Sagesse», 331 [= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 148]). Questa espansione è anche temporale, come la crescita di una pianta.

<sup>81</sup> Così RAHLFS. ZIEGLER ha κληρονομία μου. Si veda la discussione in seguito.

<sup>82</sup> Cf. Sir 32<sup>Hb</sup>,2a(35<sup>Gr</sup>,1c).

<sup>83</sup> Cf. v. 8b.

<sup>84</sup> Cf. v. 7b.

Nel testo e nella traduzione seguiamo la maggioranza degli autori recenti.

### *Struttura e analisi letteraria*<sup>85</sup>

Prima di tutto, si ricorda che la seconda parte di un testo alfabetico inizia con la lettera *lamed*, dopo 11 distici, ciò che capita, nella versione greca del Siracide, in 24,13.

Così, la strofa di Sir 24,10-12 conclude la prima parte del discorso della Sapienza. Questa strofa si caratterizza con la menzione di tre luoghi, dal più stretto al più esteso: la tenda santa o il tempio, poi la città e infine tutto il popolo. Questo sistema di estensione si legge ancora, ma in senso contrario (popolo, città, tempio), in Sir 36,17-19.<sup>86</sup> Questo testo analogo conferma il senso di Sion come il santuario, distinto dalla città di Gerusalemme. In 24,10b, la traduzione propone il verbo «impiantarsi» nel senso di fissarsi, preparando così il verbo «radicarsi» di 24,12a.

### *Il servizio liturgico della Sapienza*

In Sir 24,10a, il verbo greco *λειτουργέω*, frequente nella LXX con il senso cultuale, si legge 8x nel Siracide; nella maggioranza dei casi ha ancora il senso cultuale (4,14a; 7,30b; 45,15e; 50,14a, dove traduce sempre l'ebraico שרת). Il senso profano appare in Sir 8,8d e 10,25a. Inoltre, in Sir 24,10a, il contesto «nella tenda santa, dinanzi a Lui» conferma il senso cultuale del verbo.

### *Seconda parte del discorso: Sir 24,13-22 (11 distici)*

Sir 24,13-17: immagini dal mondo vegetale; le stagioni

#### *Testo e critica testuale*

13 ὡς κέδρος ἀνυψώθη· ἐν τῷ Λιβάνῳ  
καὶ ὡς κυάρισσος ἐν ὄρεσιν Αερμων·

<sup>85</sup> GILBERT, «L'éloge de la Sagesse», 326-348, spec. 332-334 (= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 143-164, spec. 148-151); ID., «La Sapienza e il culto secondo Ben Sira», *Rivista di Scienze Religiose* 20(2006), 34-38 (= ID., «Wisdom and cult according to Ben Sira», in ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 291-295).

<sup>86</sup> M.C. PALMISANO, «*Salvaci, Dio dell'universo!*». *Studio dell'eucologia di Sir 36H,1-17* (AnBib 163), Pontificio Istituto Biblico, Roma 2006, 243.

- 14 ὡς φοῖνιξ **ἀνυψώθην** ἐν Αἰγυπτῶσι  
καὶ ὡς φυτὰ ῥόδου ἐν Ἱεριχῶ,  
ὡς ἔλαια εὐπρεπῆς ἐν πεδίῳ,  
καὶ **ἀνυψώθην** ὡς πλάτανος.
- 15 ὡς κιννάμωμον καὶ ἀσπάλαθος ἀρωμάτων<sup>87</sup>  
καὶ ὡς σμύρνα ἐκλεκτὴ διέδωκα εὐωδίαν,  
ὡς χαλβάνη καὶ ὄνυξ καὶ στακτὴ  
καὶ ὡς λιβάνου ἀτμίς ἐν σκηνῇ.
- 16 ἐγὼ ὡς τερέμινθος ἐξέτεινα κλάδους μου,  
καὶ οἱ κλάδοι μου κλάδοι δόξης καὶ χάριτος.
- 17 ἐγὼ ὡς ἄμπελος ἐβλάστησα χάριν,  
καὶ τὰ ἄνθη μου καρπὸς δόξης καὶ πλούτου.
- 13 Come il cedro **sono cresciuta** nel Libano  
e come un cipresso sui monti dell'Ermon.
- 14 Come una palma **sono cresciuta** in Eingaddi  
e come piante di rose a Gerico.  
Come olivo splendido in pianura  
e **sono cresciuta** come un platano.
- 15 Come cinnamomo e aspalato aromatico  
e come mirra scelta ho diffuso profumo.  
Come galbano e onice e storace  
e come nuvola d'incenso nella tenda.
- 16 Io come un terebinto ho steso i miei rami  
e i miei rami (sono) di gloria e di grazia.
- 17 Io come una vite ho germinato grazia  
e i miei fiori (sono) prodotto<sup>88</sup> di gloria e di ricchezza.

Anche in questo passo è presente un solo problema testuale, sul quale editori e commentatori divergono.

<sup>87</sup> Così ZIEGLER. RAHLFS aggiunge δέδωκα ὁσμῆν. Si veda la discussione in seguito.

<sup>88</sup> καρπός non significa qui i frutti che escono dai fiori, come molti pensano, ma, senza articolo e al singolare, serve di epiteto o di attributivo ai fiori. καρπός significa ogni tanto il semplice prodotto, come in Sir 11,3 (quello delle api, il miele) o in Sir 27,6s (il «prodotto» dell'intelligenza). Cf. R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach hebräisch und deutsch*, Georg Reimer, Berlin 1906, 42: «Und meine Sprossen sind voll von Ehre und Pracht». Così anche la versione siriana: N. CALDUCH-BENAGES – J. FERRER – J. LIESEN, *La Sabiduría del escriba. Wisdom of the Scribe (BM 26)*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2015, 170s. In Sir 24,19b, il greco menziona i frutti della Sapienza con la parola γενήματα e in Sir 24,18c con τέκνα.



Alla fine di Sir 24,15a, molti mss. greci aggiungono δέδωκα ὄσμήν, «ho dato fragranza». Quest'aggiunta si legge nell'edizione di Rahlfs, poi nel commento di L. Alonso Schökel (1968) e nella *NBE* (1975), nella *NEB* (1970), nella *NRSV* (1989), nel commento di M.C. Palmisano (2016) e nella *Trad. Liturg. de la Bible* (2020). Invece, sulla base del codice Veneto, dell'VIII secolo, del ms. 248 e della versione siriana, alcuni autori recenti, sulle orme di J. Ziegler (1965), non conservano l'aggiunta; sono, in ordine cronologico, Duesberg – Fransen (1966), J. Marböck, O. Rickenbacher, *TOB* (1975), Skehan – Di Lella (1987), *CEI* 2008, J. Corley (2013), M. Marttila (2014).

Seguiamo la maggioranza degli autori recenti, come nel caso di Sir 24,10a.

### *Struttura e analisi letteraria*<sup>89</sup>

Sir 24,13 segna l'inizio della seconda parte del poema alfabetico. Vedremo che i distici seguenti ritornano sia sul tema del popolo (Sir 24,13s) che sul tema del tempio (24,15), mentre i distici 24,16s attribuiscono alla Sapienza simboli del popolo.

Sir 24,13s si compone di tre distici dove ciascun primo stico si apre con un ὡς, «come», e il secondo con καὶ ὡς, salvo in 24,14d dove si legge καὶ... ὡς. Il paragone proposto in ogni stico si fa con un albero tipico della regione menzionata, salvo forse per le «piante di rose» in 24,14b, testo nondimeno accettato in ebraico moderno da Segal e da Hartom.<sup>90</sup> Inoltre ciascun distico comporta lo stesso verbo ἀνψύθην, «sono cresciuta». Di più, la Sapienza si dice cresciuta come una pianta in tale luogo. Ora, la lista di questi luoghi inizia al nord, sia occidentale con il Libano, sia orientale con l'Ermon. Poi vira al sud orientale con Eingaddi e Gerico, per portarsi all'occidente con la pianura, cioè la הַפְּלֶשֶׁת, come traducono in ebraico moderno Segal e Hartom, «the low country west of the western border of the Judean hills», come spiegano L. Koehler e W. Baumgartner.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> GILBERT, «L'éloge de la Sagesse», 326-348, spec. 332-334 (= Id. *Ben Sira. Recueil d'études*, 143-164, spec. 148-151).

<sup>90</sup> J. LIESEN, *Full of Praise. An Exegetical Study of Sir 39,12-35* (JSJ.S 64), Brill, Leiden 2000, 105, spiega perché, secondo lui, le piante di rose sono qui «out of place». Su questa espressione, cf. invece A. VACCARI, «“Quasi plantatio rosae in Iericho” (Eccli 24,18)», *VD* 3(1923), 289-294.

<sup>91</sup> *A Bilingual Dictionary of the Hebrew and Aramaic Old Testament*, Brill, Leiden 1998, 1005.

Con questi distici, la Sapienza segnala con la geografia dei confini il territorio della Terra Santa nella quale è cresciuta (3x ἀνυψώθη in 24,13s), dopo esservi stata «impiantata» (ἐστηρίχθη in 24,10b) e poi «radicata» (ἐρρίζωσα in 24,12a).<sup>92</sup>

Dopo i sei paragoni di 24,13s, il testo procede 2x con due distici, 24,15 e 24,16s. In questa parte del suo discorso la Sapienza usa di nuovo 6x il paragone introdotto da ὡς, «come», 4x in 24,15 e soltanto 2x in 24,16s, per un totale in 24,13-17 di 12 ricorrenze. Le tematiche, però, sono adesso diverse, pur continuando la figura poetica dell'albero: in 24,15, il profumo della primavera e in 24,16s, la crescita dei rami che germinano fino a produrre fiori bellissimi. Così, dopo la geografia di 24,13s segue la cronologia stagionale; in tal modo si prepara l'invito a consumare d'estate i frutti prevedibili (Sir 24,19).

Sulla struttura di Sir 24,15ab.cd, P.C. Beentjes ha osservato come il Siracide usi, come altrove nella sua versione, il procedimento della «inverted quotation» di Es 30,23.34.<sup>93</sup> In 24,15ab il tema è l'olio sacro per l'unzione culturale della mobilia del tempio e dei sacerdoti, poi in 24,15cd, l'incenso nel tempio: l'unzione penetra e l'incenso sale. Il ritorno del tempio (ἐν σκηνῇ: 24,15d) rimanda a 24,10, il punto di partenza dello sviluppo geografico.

In 24,16s la Sapienza si paragona (ὡς) al terebinto (24,16), poi alla vite (24,17). Ambedue sono qui figure positive del vigore naturale della Sapienza, mentre nel libro di Isaia il terebinto simbolizza il popolo stremato, ridotto a niente (Is 6,13), e la vite (Is 5,1-10) produce solo uva acerba. Ritorna qui implicito il tema del popolo (cf. Sir 24,12), ma superato dalla positività della Sapienza.

### *Il ruolo culturale della Sapienza*

Il contenuto liturgico di Sir 24,10a viene ripreso da Sir 24,15a-d, che ritorna sull'azione culturale della Sapienza nel tempio con l'olio dell'unzione e l'incenso. Come spiegare il ruolo culturale della Sapienza? Lo esercita mediante i sacerdoti. Questa proposta può essere capita alla luce di Nm 17,16-26, in modo particolare del v. 23: si tratta del-

<sup>92</sup> Confronto utile con Gen 13,14s; Dt 34,1-4; diverso Nm 34,1-12.

<sup>93</sup> P.C. BEENTJES, «Discovering a New Path of Intertextuality: Inverted Quotations and their Dynamics», in L.J. DE REGT – J. DE WAARD – J.P. FOKKELMAN (edd.), *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Van Gorcum, Assen 1996, 31-50, spec. 39s (= in Id., «With All Your Soul Fear The Lord», 269-289, spec. 278s): secondo lui, si spiega per il fatto che l'autore sapienziale usa la citazione come allegoria.

la verga d'Aronne, l'unica che, nella tenda della Testimonianza, aveva «germogliato, sbocciato dei fiori e maturato delle mandorle». <sup>94</sup> Questo testo segue, come Sir 24,10-19, l'ordine naturale dello sviluppo delle piante. Non avendo visto questo testo di Nm 17, A. Fournier-Bidoz, in un articolo molto suggestivo del 1984, <sup>95</sup> riferiva il testo prima di tutto a Os 14,6-9 (p. 7) e Ct 4,13s (pp. 4 e 7), pur riconoscendo che questi due brani non seguono l'ordine naturale dello sviluppo delle piante. Due articoli recenti hanno ripreso questi paragoni: l'articolo di M. Nissinen nel 2009 su Sir 24 e Cantico e quello di I. Balla nel 2022 su Sir 24 e Os 14,5-10. <sup>96</sup>

Il rapporto con la figura sacerdotale d'Aronne è fondato su testi, non con simboli analoghi. Infatti, secondo Sir 45,15s, Aronne aveva ricevuto da Mosè l'olio sacro ed era il solo a far salire l'incenso (cf. Sir 24,15). Di più, in Sir 45<sup>Hb</sup>,26a e 50<sup>Hb</sup>,23a, Ben Sira augura ai discendenti d'Aronne «che il Signore vi dia la sapienza del cuore».

### *Il profumo liturgico della Sapienza*<sup>97</sup>

I quattro stichi di Sir 24,15 citano Es 30,23.34. <sup>98</sup>

Sir 24,15ab si riferisce a Es 30,23 da dove i termini usati dal Siracide provengono. Il greco κιννάμωμον traduce l'ebraico קנמם, che si legge anche in Ger 6,20a. Il termine greco ἀσπάλαθος del Siracide è conosciu-

<sup>94</sup> GILBERT, «La Sapienza e il culto», 23-40, spec. 34-38 (= ID., «Wisdom and Cult», in ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 281-297, spec. 291-295).

<sup>95</sup> FOURNIER-BIDOZ, «L'arbre et la demeure», 1-10.

<sup>96</sup> M. NISSINEN, «Wisdom as Mediatrix in Sirach 24: Ben Sira, Love Lyrics, and Prophecy», in M. LUUKKO – S. SVÄRD – S. MATTILA (edd.), *Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies. FS S. Parpola* (St. Or. 106), Finnish Oriental Society, Helsinki 2009, 479-495, spec. 482-489; BALLA, «Banquet of Life».

<sup>97</sup> N. CALDUCH-BENAGES, «Aromas, fragancias y perfumes en el Sirácida», in ID. – J. VERMEYLEN (edd.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. FS M. Gilbert* (BETL 143), Peeters, Leuven 1999, 15-30 (= in ID., *Pan de sensatez y agua de sabiduría. Estudios sobre el libro de Ben Sira* [Asociación Bíblica Española. Artículos selectos 01], Verbo Divino, Estella [Navarra] 2019, 85-102). Nel suo articolo molto accurato e aggiornato, ella menziona queste due pubblicazioni importanti: É. COTHENET, «Parfums», *DBS* 6(1960), 1291-1331, spec. 1302-1310 («Les parfums dans la Bible. I. Nomenclature des parfums») e 1312-1327 («III. L'usage des parfums dans le culte»); P. HEGER, *The Development of Incense Cult in Israel* (BZAW 245), De Gruyter, Berlin-New York 1997, spec. 127-144 su Es 30,34-38.

<sup>98</sup> Per il testo ebraico, cf. M. PRIOTTO, *Esodo. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 2), Paoline, Milano 2014, 495s. Per la versione greca, cf. A. LE BOULLUEC – P. SANDEVOIR, *L'Exode. Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes* (La Bible d'Alexandrie 2), Cerf, Paris 1989, 311-313.

to nella letteratura greca da Teognide (1193), da Platone (*Resp.* 616a), Teocrito (24,89), Teofrasto (*Hist. plant.* 9,7,3); in Es 30,23, il termine corrispondente sembra essere קנה בשם, come traducono Segal e Hartom in ebraico moderno; in Ger 6,20b, i termini vicini קנה הטוב indicano forse la stessa pianta, la quale – precisa il profeta – viene da lontano (dall’India?). Quanto a σμύρνα, מר in Es 30,23, con il suo profumo squisito, serve con i due prodotti precedenti alla composizione dell’olio per l’unzione. Si può anche notare come qui la Sapienza penetri come l’olio, in un movimento dall’esterno verso l’interno.

Sir 24,15cd si riferisce a Es 30,34 e usa gli stessi termini della LXX; questi corrispondono all’ebraico: χαλβάνη a קלבנה, ὄνυξ a חלחש, στακτή a חטנ e λιβάνος a לבנה; questi prodotti servono alla composizione dell’incenso. Ora la Sapienza si innalza, sale come incenso dal basso verso l’alto, in un movimento spaziale complementare a quello descritto in Sir 24,15ab.

### Sir 24,19-22: invito alla mensa della Sapienza<sup>99</sup>

La Sapienza ora parla delle sue relazioni con gli uomini. Questa strofa irregolare è caratterizzata da due dati: il pronome personale di prima persona in ogni stico e i participi che indicano gli uomini: οἱ ἐπιθυμοῦντες (v. 19a), οἱ ἐσθίοντες (v. 21a), οἱ πίνοντες (v. 21b), ὁ ὑπακούων (v. 22a), οἱ ἐργαζόμενοι (v. 22b). La strofa si lega a quanto precede attraverso il nome κληρονομία (v. 20b; cf. 7b; 8d; 12b).

#### Testo

- 19 προσέλθετε πρός με, οἱ ἐπιθυμοῦντές μου,  
καὶ ἀπὸ τῶν γεννημάτων μου ἐμπλήσθητε·  
20 τὸ γὰρ μνημόσυνόν μου ὑπὲρ τὸ μέλι γλυκὺ,  
καὶ ἡ κληρονομία μου ὑπὲρ μέλιτος κηρίον.
- 21 οἱ ἐσθίοντές με ἔτι πεινάσουσιν,  
καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν.  
22 ὁ ὑπακούων μου οὐκ αἰσχυνηθήσεται,  
καὶ οἱ ἐργαζόμενοι ἐν ἔμοι οὐχ ἀμαρτήσουσιν.

<sup>99</sup> Cf. GILBERT, «La Sapienza si offre in nutrimento», 51-60; CALDUCH BENAGES, «Ben Sira 24,22 – Decoding a Metaphor», 215-229; BEENTJES, «“Come To Me, You Who Desire Me”» (= ID., «With All Your Soul Fear The Lord», 31-39).

- 19 Avvicinatevi a me, **voi che mi desiderate**,  
e saziatevi dei miei frutti,  
20 perché il ricordo di me è più dolce del miele,  
il possedermi vale più del favo di miele.
- 21 **Quanti si nutrono** di me avranno ancora fame  
e **quanti bevono** di me avranno ancora sete.  
22 **Chi mi obbedisce** non si vergognerà,  
**chi compie** le mie opere non peccherà.

### Commento

L'invito ad avvicinarsi e a saziarsi (Sir 24,19) è un motivo letterario che si ritrova sia in ambito sapienziale (Pr 9,1-6) sia in ambito profetico (Is 55,1-3). Il vocabolario del Siracide è però autonomo rispetto a Proverbi e a Isaia. L'esperienza di chi si avvicina alla Sapienza è paragonabile alla *Gesinnung* tedesca: più accontenti il tuo mondo interiore, più il tuo mondo interiore desidera approfondire e allargare le sue esperienze profonde («Quanti si nutrono di me avranno ancora fame...»).

Il ricordo e l'eredità della Sapienza sono più dolci del miele. Si tratta di un paragone conosciuto nel mondo anticotestamentario: Sal 19,11; 119,103. C'è, però, anche da dire che il testo allude a due dati: solo chi è affamato della Sapienza può gustarla (Pr 27,7) e la Sapienza è paragonabile alla giovane sposa del Cantico (Ct 4,11).

Il v. 21 ha fornito il substrato culturale per il detto di Gesù in Gv 4,13s, mentre il v. 22, in cui si parla di obbedienza alla Sapienza, allude a Pr 8,32 («Ora, figli, ascoltatevi: beati quelli che seguono le mie vie!»). Viceversa, chi non ama la Sapienza fa male a sé stesso e ama la morte (Pr 8,36: «Ma chi pecca contro di me fa male a sé stesso; quanti mi odiano amano la morte»).

Il senso di vergogna (v. 22) espresso dal verbo αἰσχύνομαι è un'esperienza molto importante. Il Siracide associa l'assenza di vergogna e l'assenza di peccato per una ragione molto forte: la Sapienza offre questi doni. In Gen 2,25, i progenitori, ancora in stato d'innocenza, «non provavano vergogna». In qualche modo, equiparati ai progenitori sono quanti custodiscono e hanno il cuore integro nei confronti dei decreti del Signore (Sal 118[119],6.80) e anche se uno pecca non deve vergognarsi a confessare i suoi peccati (Sir 4,26). Non si devono vergognare neppure coloro che compiono le azioni riportate in Sir 42,1e-8. Diversamente, si devono vergognare i malvagi (Sal 30[31],18cd), i nemici di Dio (Sal 82[83],17), gli adoratori di statue (Sal 96[97],7), coloro che odiano Sion (Sal 128[129],5) e infine tutti coloro che compiono quel-

le azioni riprovate dal Siracide in Sir 41,16–42,1d. Vergogna e peccato non abitano in colui che fa abitare in sé la Sapienza.

*Sir 24,18: la prima aggiunta del testo esteso*

In Sir 24,18 si ritrova la prima aggiunta del testo esteso. Ecco il testo e la sua traduzione, nella forma proposta da Gilbert:<sup>100</sup>

18 ἐγὼ μήτηρ ἀγαπήσεως τῆς καλῆς καὶ φόβου  
καὶ γνώσεως καὶ τῆς ὁσίας ἐλπίδος,  
δίδομαι δὲ σὺν πᾶσι τοῖς τέκνοις μου  
ἀειγενῆς τοῖς λεγομένοις ὑπ' αὐτοῦ.

18 Io sono la madre dell'amore bello e del timore,  
della conoscenza e della speranza santa.  
Mi do, con tutti i miei prodotti,  
eternamente ai suoi ordini.

Il primo distico è immediatamente comprensibile e mostra l'uso del termine ἀγάπησις, caratteristico delle aggiunte di Greco II, unito al timore (φόβος), che nel secondo stico si estende alla conoscenza di Dio (cf. Pr 2,5) e alla speranza.<sup>101</sup>

Più complessa la traduzione del secondo distico, a motivo di alcune varianti testuali, del significato di τέκνοις e soprattutto del valore da attribuire all'espressione τοῖς λεγομένοις ὑπ' αὐτοῦ del secondo stico. Nella traduzione proposta τέκνοις ha lo stesso valore di καρπός in Sir 24,17 e indica i frutti della Sapienza, mentre nel secondo stico si tratta di un'espressione modale,<sup>102</sup> con l'aggettivo ἀειγενῆς in funzione avverbiale.

I due distici dell'aggiunta assumono un significato compiuto all'interno del testo:

On peut comprendre, par exemple, que les fruits ou rejetons qu'offre la sagesse (v. 18c) sont ceux que le v. 18ab a énumérés, à savoir amour et crain-

<sup>100</sup> GILBERT, «Les additions», 196-199 (= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 234-237).

<sup>101</sup> Cf. GILBERT, «Les additions», 196 (= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 234).

<sup>102</sup> «L'expression τὰ λεγόμενα ὑπό + génitif, signifie couramment: "ce qui a été dit par quelqu'un", son discours, ses paroles, ses ordres. C'est le cas en Dt 4,21; Est 3,3; 8,14 et de nombreuses fois chez Flavius Josèphe. En 1 M 6,23, on lit même l'expression πορεύεσθαι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ λεγομένοις, "procéder selon ses ordres"» (GILBERT, «Les additions», 198 [= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 236]), che tra i testi di Flavio Giuseppe cita B.J. 7,56.423; A.J. 1,107.202; 5,232.235; 9,86; C. Ap. 1,253.281; 2,284).

te, connaissance et espérance qu'elle engendre au cœur de qui accueille le don qu'elle fait d'elle même. Non seulement elle donne (v. 18ab), mais elle se donne (v. 18cd).<sup>103</sup>

## Sir 24,23-34: ulteriore espansione nell'interpretazione del discorso

### *Sir 24,23-29: Ben Sira interpreta il discorso della Sapienza*

#### Testo

- 23 ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου,  
νόμον ὃν ἐντείλατο ἡμῖν Μωυσῆς  
κληρονομίαν συναγωγᾶς Ἰακωβ,
- 25 **ὁ πιμπλῶν** ὡς Φισων σοφίαν  
καὶ ὡς Τίγρις ἐν ἡμέραις νέων,  
26 **ὁ ἀναπληρῶν** ὡς Εὐφράτης σύνεσιν  
καὶ ὡς Ἰορδάνης ἐν ἡμέραις θερισμοῦ,  
27 **ὁ ἐκφαίνων** ὡς φῶς παιδείαν,  
ὡς Γηων ἐν ἡμέραις τρυγῆτου.
- 28 οὐ συνετέλεσεν ὁ πρῶτος γνῶναι αὐτήν,  
καὶ οὕτως ὁ ἔσχατος οὐκ ἐξιχνίασεν αὐτήν·  
29 ἀπὸ γὰρ θαλάσσης ἐπληθύνθη διανόημα αὐτῆς  
καὶ ἡ βουλή αὐτῆς ἀπὸ ἀβύσσου μεγάλης.
- 23 Tutte queste cose sono il libro dell'alleanza del Dio Altissimo.  
La Legge che Mosè ci prescrisse,  
eredità per le assemblee di Giacobbe.
- 25 (La Legge è) **colma** di sapienza come il Pison  
e come il Tigri nei giorni dei nuovi (frutti).  
26 Essa (è) **traboccante** di senno come l'Eufrate  
e come il Giordano nei giorni della mietitura.  
27 Come la luce<sup>104</sup> è **propagante** l'istruzione,  
come il Ghicon nei giorni della vendemmia.
- 28 *Il primo* non completa la sua conoscenza  
e così *l'ultimo* non la scruta a fondo.  
29 Il suo pensiero, infatti, è più ampio del mare  
e il suo consiglio più ampio del grande abisso.

<sup>103</sup> GILBERT, «Les additions», 199 (= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 237).

<sup>104</sup> Oppure «Come il Fiume», cioè il Nilo: si veda la discussione nel testo.

## Commento

### *Sir 24,23*

Riportato dal maestro di saggezza, il discorso programmatico della Sapienza si è concluso in 24,22. Essa parlava di sé alla prima persona. Ora, in Sir 24,23, il maestro commenta citando – come indica esplicitamente il ms. 248 (Gr II) – Dt 33,4<sup>LXX</sup> in 24,23bc, dove appare un «noi», ma questo distico è preceduto da uno stico che suscita questioni. Due spiegazioni almeno concorrono a fare di questo stico unico un'aggiunta antica, anteriore a Gr I (forse già un'aggiunta a Hb I, prima di Hb II):

- 1) Le parole βίβλος/ספר non sono mai usate da Ben Sira o dal Siracide; inoltre, presso il Siracide, διαθήκη normalmente non traduce ברית, ma חק, «decreto» (11,20a; 14,12c ecc.), mentre il concetto di «alleanza», cioè proprio di ברית, è menzionato esplicitamente come impegno promesso dal Signore, nei confronti di una persona, non del popolo (44,17d: Noè; 44,20b: Abramo; 44,22c: Isacco; 45,15c: Aronne; 45,24b e 50,24b: Pinhas; 45,25a: Davide); perciò Peters, Rickenbacher, Marböck, Gilbert, Schmidt considerano Sir 24,23a una glossa, forse sulla base di Bar 4,1: αὕτη ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ.
- 2) Si osserva, però, in Sir 17,12a διαθήκην αἰῶνος ἔστησεν μετ' αὐτῶν in un contesto nel quale si tratta chiaramente dell'alleanza sinaitica; si legge inoltre in Es 24,7<sup>LXX</sup> che il Signore prese τὸ βιβλίον τῆς διαθήκης<sup>105</sup> e ne fece la lettura agli orecchi del popolo.

Non stupisce allora vedere sia Segal<sup>106</sup> che Hartom<sup>107</sup> stampare Sir 24,23a in ebraico come titolo a parte: כל אלה ספר ברית אל עליון, analogo ai titoli di Sir 42,14, «Istruzione sulla vergogna» e di Sir 44,1, «Elogio dei Padri». Tutto sommato, questa proposta sembra preferibile.

<sup>105</sup> La stessa formula si legge ancora solo in 2Re 23,2.21 e nel parallelo di 2Cr 34,30 a proposito del codice dtr di Dt 12–26. In Es 24,7 si discute del contenuto del «libro»: Decalogo solo (Es 20,1–21) o anche il Codice d'alleanza (Es 21,22–23,33); cf. ΠΡΙΟΤΤΟ, *Esodo*, 462s; 466, nota 26. Nondimeno, 1Mac 1,57 parla del βιβλίον διαθήκης e può alludere sia a Es 20–23 che a Dt 12–26: cf. F.-M. ABEL, *Les livres des Maccabées* (ÉtB), Gabalda, Paris 1949, 26.

<sup>106</sup> M.L. SEGAL, ספר בן סירא השלם, Bialik Institute, Jerusalem <sup>1</sup>1953, <sup>4</sup>1977, קמו.

<sup>107</sup> E.S. HARTOM, הספרים החיצונים בן סירא, Yavneh, Tel-Aviv 1963, 87.



Sir 24,23bc cita quindi direttamente da Dt 33,4: νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωσῆς κληρονομίαν συναγωγᾶς Ἰακωβ, «una legge che Mosè ci ha ordinato, eredità per l'assemblea di Giacobbe». A titolo di inclusione, l'epiteto di «Altissimo» attribuito a Dio in questo contesto sembra dipendere da Sir 24,2s. Questa Legge, secondo Baruc, sussiste «in eterno» (Bar 4,1) come «per i secoli non cesserà» (Sir 24,9b) la Sapienza.

Monsengwo<sup>108</sup> ha mostrato come il significato di νόμος, «legge», nei LXX si estenda alla Legge di Mosè nel suo complesso e all'intera rivelazione, senza un riferimento preciso a un comandamento. Questo è anche il significato che assume nel Nuovo Testamento, per esempio in Gv 10,34; 12,34; 1Cor 14,21.<sup>109</sup> In questa prospettiva, Sir 24,23 assume un ruolo fondamentale nella comprensione del rapporto tra sapienza e Legge nell'opera del Siracide, come bene ha osservato Palmisano: «Il saggio al v. 23 [...] non intende identificare direttamente sapienza e Legge; vuole piuttosto affermare che la sapienza trova nel libro di Mosè, cioè in senso inclusivo nell'insieme dei libri dell'Antico Testamento, la sua migliore espressione».<sup>110</sup> Già von Rad aveva annotato il ruolo prioritario della sapienza rispetto alla Legge.<sup>111</sup>

### *Sir 24,25-27*

Il Siracide, sulla falsariga di Sir 24,13-17, qui paragona la Sapienza ai fiumi primordiali (Gen 2,11-13: Pison, Tigri, Eufrate, Ghicon) e al Giordano. Il termine φῶς in Sir 24,27a è dovuto probabilmente a

<sup>108</sup> «Ici, il n'y a plus aucun doute: les Septante se désolidarisent de la grécité classique et hellénistique. Ils introduisent *nomos* et *nomothetein* dans un autre groupe sémantique, celui d'enseignement. *Nomos* n'est plus la loi, mais la doctrine, la révélation» (L. MONSENGWO, *La notion de "nomos" dans le Pentateuque grec* [AnBib 52], Biblical Institute Press, Roma 1973, 139).

<sup>109</sup> F. ZORELL, *Novi Testamenti lexicon graecum*, Lethielleux, Parisiis 1911, 880.

<sup>110</sup> M.C. PALMISANO, *Siracide. Introduzione, traduzione e commento* (NVB dai testi antichi 34), San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, 235, che così prosegue: «Lo sviluppo del discorso [24,25-29] mostra una tensione tra sapienza, libro della Legge e sapiente. La relazione descritta consente di vedere il libro della Legge come sua manifestazione. Tuttavia, la sapienza supera quanto è stato scritto» (236).

<sup>111</sup> «... non è la sapienza che cresce all'ombra dell'onnipotente Torah, ma, al contrario il Siracide si adopera a legittimare e a interpretare la Torah sulla base delle prospettive del pensiero sapienziale. [...] No, per il Siracide la Torah non è l'oggetto di un interesse privilegiato. Egli la conosce, essa ha la sua funzione, ma in fondo ha per lui importanza solo nella misura in cui la si comprende in funzione del vasto insieme delle dottrine sapienziali» (VON RAD, *Weisheit in Israel*; traduzione italiana: *La Sapienza in Israele*. I testi citati si trovano alle pagine 220-222 dell'edizione italiana).

un'errata traduzione di כְּיַאֲזֹר (come il Nilo) con כְּאֹזֶר (come luce), secondo quanto suggerisce la versione siriana:<sup>112</sup> questi tre distici farebbero allora riferimento ai quattro fiumi della Genesi e ai due fiumi del racconto dell'Esodo. Solo nel Siracide compaiono i quattro fiumi primordiali. Con ogni probabilità il sapiente, nominando i quattro fiumi, intende ricollocare la Sapienza alle origini della creazione (cf. Sir 24,9) e in Gerusalemme, dove Dio le aveva comandato di risiedere (Sir 24,10s). Il Giordano, nel periodo della mietitura, è gonfio di acqua come ci testimonia Gs 3,15: «Il Giordano infatti è colmo fino alle sponde durante tutto il tempo della mietitura».

La costruzione dei tre distici è stereotipa. Nel primo stico di ambedue i versetti troviamo articolo + participio presente + ὥς. Nel secondo stico di ambedue i versetti troviamo καὶ ὥς / ὥς + nome del fiume + ἐν ἡμέραις + i tre momenti del raccolto: primizie-primavera, mietitura-estate, vendemmia-autunno. I tre versetti formano una strofa compatta e indivisibile.

La strofa unisce, attraverso il riferimento ai quattro fiumi del paradiso e ai fiumi del viaggio verso la terra promessa, la dimensione dello spazio con la dimensione temporale, espressa attraverso il ritmo delle stagioni nel tempo della pienezza: i frutti nuovi, il raccolto, la vendemmia. I quattro fiumi primordiali appaiono qui collegati con il νόμος e la Sapienza. I benefici del νόμος sono compresi alla luce della Sapienza, nel senso che la Sapienza di cui la Torah è espressione riempie coloro che la ascoltano di ciò che ella stessa è.<sup>113</sup> Infine, l'accostamento dei quattro fiumi del Paradiso con il Nilo e il Giordano indica come il Siracide veda la terra promessa come la terra paradisiaca, là dove la Sapienza fa abbondare i suoi doni. Continua quindi il movimento di espansione spaziale della Sapienza.

### *Sir 24,28s*

I quattro stichi sono congiunti dal pronome αὐτή presente in ogni stico e riferito alla Sapienza. I primi due stichi (v. 28) sono tra loro legati dal merismo<sup>114</sup> ὁ πρῶτος / ὁ ἔσχατος e dalla negazione (οὐ / οὐκ); gli altri due stichi (v. 29) dalla comparazione (ἀπὸ... θαλάσσης / ἀπὸ

<sup>112</sup> Syr 24,27a: כְּיַאֲזֹר כְּיַאֲזֹר כְּיַאֲזֹר, «e (che) diffonde l'istruzione come il Fiume», in riferimento al Nilo.

<sup>113</sup> GILBERT, «L'éloge de la Sagesse», 339 (= ID., *Ben Sira. Recueil d'études*, 155).

<sup>114</sup> ALONSO SCHÖKEL, MINISSALE, SKEHAN – DI LELLA, SCHMIDT.

ἀβύσσου) e dai due vocaboli paralleli accompagnati da αὐτῆς (διανόημα αὐτῆς / βουλή αὐτῆς). I primi tre stichi sono costruiti con un aoristo gnomico<sup>115</sup> mentre l'ultimo stico è in forma nominale.

Il v. 29, inoltre, è costruito su una struttura chiastica:

ἀπὸ γὰρ θαλάσσης ἐπληθύνθη	a.		b.	διανόημα αὐτῆς
καὶ ἡ βουλή αὐτῆς	b'.		a'.	ἀπὸ ἀβύσσου μεγάλης

La coppia mare-abisso si trova in Gen 1,1.10 e Pr<sup>TH</sup> 8,27-29.

Il primo (uomo) non ha finito di conoscere la Sapienza e l'ultimo uomo non la investigherà fino in fondo. In altre parole, ogni uomo conosce parzialmente la Sapienza, ma non la conoscerà mai del tutto (Bar 3,15). La Sapienza ha pensieri più ampi del mare e riflessioni più profonde dell'abisso.

### *Sir 24,30-34: ruolo di Ben Sira ed espansione spaziale e temporale*

#### Testo e critica testuale

30 κἀγὼ ὡς διῶρυξ ἀπὸ ποταμοῦ  
καὶ ὡς ὑδραγωγὸς ἐξῆλθον εἰς παράδεισον·

31 εἶπα Ποτιῶ μου τὸν κῆπον  
καὶ μεθύσω μου τὴν πρασιάν·  
καὶ ἰδοὺ ἐγένετό μοι ἡ διῶρυξ εἰς ποταμόν,  
καὶ ὁ ποταμός μου ἐγένετο εἰς θάλασσαν.

32 ἔτι παιδείαν ὡς ὄρθρον φωτιῶ  
καὶ ἐκφανῶ αὐτὰ ἕως εἰς μακράν·

33 ἔτι διδασκαλίαν ὡς προφητείαν ἐκχεῶ  
καὶ καταλείψω αὐτὴν εἰς γενεὰς αἰώνων.

34 ἴδετε ὅτι οὐκ ἐμοὶ μόνῳ ἐκοπίασα,  
ἀλλὰ πᾶσιν<sup>116</sup> τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτήν

30 E io, come canale da un fiume  
e come roggia sgorgante verso un giardino,

<sup>115</sup> M. ZERWICK, *Graecitas Biblica Novi Testamenti*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1966, § 256; F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, a cura di F. REHKOPF, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen <sup>14</sup>1976, § 333 (= ID., *Grammatica Greca del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia <sup>2</sup>1982, § 333).

<sup>116</sup> Così ZIEGLER. RAHLFS invece ha ἀλλ' ἅπασιν.

- 31 ho detto: «Innaffierò il mio orto  
e irrigherò la mia aiuola».  
Ed ecco è diventato il mio canale un fiume  
e il mio fiume è diventato un mare.
- 32 Ancora, come aurora farò brillare la sapienza  
e la mostrerò molto lontano.
- 33 Ancora, come profezia riverserò l'insegnamento  
e lo lascerò alle generazioni future.
- 34 Vedete che non solo per me ho faticato,  
ma per tutti quelli che la cercano.

L'unico problema testuale si ritrova in Sir 24,30, dove il ms. greco 248 applica il distico alla Sapienza, ἐγὼ ἡ σοφία, seguito dalla Vulgata, che traduce, *ego sapientia*, in Sir<sup>Lat</sup> 24,40. Riteniamo il testo dell'edizione di Ziegler a motivo del contesto autobiografico di Sir 24,30-34 e della attestazione testuale contraria limitata al solo ms. 248. Il siriano ha ܠܟܘܢ ܐܘܪܘܟܐ e quindi conferma la lettura κἀγὼ della quasi totalità dei mss. greci. Nei LXX l'espressione ἐγὼ ἡ σοφία ricorre solo in Pr 8,12, dove parla la Sapienza e inizia il suo elogio.

## Struttura

A livello di unità (vv. 30-34) apparentemente non ci sono elementi rilevanti, a eccezione dell'inclusione κἀγὼ // ἐμοί (vv. 30a.34a), che evidenzia la prima persona singolare del Siracide. L'unità è articolata in due parti: vv. 30-31d (3 distici); vv. 32s (2 distici). Segue una conclusione: v. 34 (1 distico). L'avverbio ἔτι è ripetuto in apertura di entrambi i distici Sir 24,32s, come in Sir 24,21ab.<sup>117</sup>

## Commento

### *Sir 24,30s*

La prima sub-unità è inclusa dal termine ποταμός (vv. 30a.31d). Una rete letteraria conduce il lettore dall'espressione ἀπὸ ποταμοῦ alle due

<sup>117</sup> «... on peut retenir qu'avec la mise en évidence de la répétition du mot "encore" ils concluent le chapitre 24 sur une note qui pour être réaliste n'en renvoie pas moins à la répétition du même mot "encore" qui scande la consommation indéfinie de la Sagesse au v. 21» (P. FAURE, «La Sagesse et le sage. Ben Sira 24,30-34, II. Exégèse», *RB* 102[1995], 369).

espressioni finali: εἰς ποταμόν ed εἰς θάλασσαν. Si tratta di un percorso caratterizzato dai tempi verbali, da un movimento geografico e dallo stesso itinerario didattico del Siracide:

– Il v. 30 descrive il presente del Saggio, che si autodescrive come un canale o un acquedotto che attingono ed espandono l'acqua della sapienza: l'immagine è rafforzata dal duplice paragone nel primo e nel secondo stico (ὡς διῶρυξ, «come canale» // ὡς ὑδραγωγός, «come acquedotto»). I due verbi al futuro del distico presente nel v. 31ab indicano quale sarà l'azione del Saggio; il duplice ἐγένετο del distico presente nel v. 31cd illustra l'avvenuto risultato del ministero di Ben Sira, così come presentato dal Siracide.

– I tre distici dei vv. 30s descrivono il movimento geografico-teologico del sapere sapienziale del Saggio: esso proviene dal fiume della sapienza (ἀπό ποταμοῦ) ed entra in un giardino (εἰς παράδεισον); irrorra il giardino e l'aiuola, che sono i discepoli della sua scuola (μου τὸν κῆπον... μου τὴν πρασιάν); questo canale di sapienza si ingrossa diventando a sua volta un fiume (εἰς ποταμόν) e addirittura un mare (εἰς θάλασσαν).

– La duplice metafora del fiume-giardino illustra l'attività sapienziale del Saggio e riprende le immagini tratte dal mondo vegetale nel discorso della Sapienza. Viene qui riproposto il movimento di concentrazione e di espansione della Sapienza che aveva caratterizzato e strutturato Sir 24,3-22: il Saggio attinge dal grande fiume della Sapienza (24,30), Sapienza che si concentra come l'acqua in un canale, sino poi a divenire nuovamente un fiume e perdersi nell'immensità del mare.<sup>118</sup> Il Siracide è egli stesso un canale e inaffia e irriga il proprio giardino, alludendo così alla sua attività di insegnamento.<sup>119</sup> Appaiono qui le caratteristiche dell'autobiografia ministeriale di Ben Sira o del Siracide: la fedeltà alla fonte della tradizione sapienziale, l'incarnazione di essa nella propria vita, la generosa dispensazione di essa ai discepoli. Anticipa Sir 51,13-30.

<sup>118</sup> «Le passage du v. 30 au v. 31a comporte un double mouvement de concentration et de personnalisation» (FAURE, «La Sagesse et le sage», 350; cf. anche 357-359; 365s).

<sup>119</sup> «Ainsi l'enseignement du maître véhicule plus que ce qu'il a reçu: par lui, l'immensité de la Sagesse passe en comblant ses disciples» (GILBERT, *Les cinq livres des Sages*, 203).

Alla luce di queste considerazioni appare chiara la disposizione chiasmica della sub-unità:

- a διῶρυξ ἀπὸ ποταμοῦ  
     b ὕδραγωγός... εἰς παράδεισον  
         c ποτιῶ μου τὸν κῆπον  
             καὶ μεθύσω μου τὴν πρασιάν  
     b' διῶρυξ εἰς ποταμόν  
 a' ὁ ποταμός... εἰς θάλασσαν.

Le due espressioni esterne (a/a') evidenziano il passaggio dalla sapienza-fiume alla sapienza mare; le espressioni intermedie (b/b') indicano il passaggio da una meta prospettata, il giardino, a una meta raggiunta (il fiume); il centro (c) è costituito dall'attività sapienziale di Ben Sira, grazie alla quale diventa egli stesso fonte di sapienza.

La struttura sottolinea pure il carattere personale dell'attività sapienziale di Ben Sira o del Siracide, in consonanza con lo stile autobiografico del passo, sia tramite i verbi di prima persona singolare (εἶπα, ποτιῶ, μεθύσω), sia tramite il ricorrente pronome di prima persona (κάγώ: v. 1a; μου: v. 31a; μου: v. 31b; μοι: v. 31c; μου: v. 31d):

- κάγώ
  - ὡς διῶρυξ
  - καὶ ὡς ὕδραγωγός
- εἶπα
  - μου τὸν κῆπον
  - μου τὴν πρασιάν
- καὶ ἰδοὺ
  - ἐγένετό μοι
  - ὁ ποταμός μου ἐγένετο

Il vocabolario relativo ai corsi d'acqua è molto ricco: ποταμός (3x), διῶρυξ (2x), ὕδραγωγός (1x), θάλασσα (1x); così pure quello relativo ai giardini: παράδεισος, κῆπος, πρασιά.

### *Sir 24,32s*

La seconda sub-unità è costituita da due versetti strettamente paralleli. Nel primo stico di ambedue i versetti c'è una medesima costruzione: ἔτι + un insegnamento didattico (παιδείαν // διδασκαλίαν) + ὡς. Nel secondo stico di entrambi i versetti compare la sequenza: καὶ + un verbo di svelamento (ἐκφανῶ // καταλείψω) + εἰς + una realtà lonta-

na nello spazio (μακράν) e nel tempo (γενεὰς αἰώνων). I due sostantivi che seguono ὡς, costruiti in parallelo, mostrano l'attività di svelamento e di profezia del Siracide, che può aprire alle generazioni future, come espliciterà nel v. 34, la prospettiva dell'insegnamento e dell'istruzione con la ricchezza di novità e di prospettiva della luce del giorno (v. 32) e con la rilevanza interpretativa della profezia (v. 33). Rüger<sup>120</sup> bene ha osservato come si tratti qui dello spirito di comprensione di Is 11,2,<sup>121</sup> che Ben Sira o il Siracide applica a sé stesso. Così egli prende il posto dei profeti spariti.

I quattro verbi, tutti al futuro, appaiono in coppie contigue: φωτιῶ // ἐκφανῶ; ἐκχεῶ // καταλείψω; l'effetto è quello di sottolineare la forza semantica dei verbi e la loro complementarietà. Se φωτιῶ in Siracide ha per lo più come oggetto le opere create del Signore (Sir 42,16; 43,9; 50,7), ἐκφαίνω ha specialmente come oggetto la παιδεία (Sir 16,25; 24,27; 38,34; 39,8), sicché la coppia dei verbi indica che l'insegnamento del Saggio illumina la dottrina e nello stesso tempo rivela il significato del creato. Se il verbo ἐκχέω sottolinea l'abbondanza e la generosità del dono o del castigo (per es., Sir 1,9; 16,11; 18,11; 36,6), il verbo καταλείπω allarga l'orizzonte temporale dei beneficiari, i posteri (per es., Sir 11,19; 14,15; 39,11). Si può anche rimandare a Sir 51,25-30.

L'avverbio ἔτι, introducendo entrambi i versetti, continua l'asse temporale dei due futuri della prima parte (ποτιῶ e μεθύσω: v. 31), paragonandolo all'aurora di un nuovo giorno (ὡς ὄρθρον) e alla profezia (ὡς προφητεῖαν).

### *Sir 24,34*

È la conclusione dell'autoelogio didascalico; l'ἴδετε iniziale segna il passaggio dalla dimensione autobiografica inaugurata dal κἀγώ introduttivo (24,30a) all'uditorio dei discepoli. Dopo aver riassunto e qualificato la sua attività sapienziale, il Siracide ne contempla l'apertura e

<sup>120</sup> «L'activité littéraire du bon scribe qui s'exprime en "paroles de sagesse" et en "louanges de Dieu" émane d'une sorte d'inspiration, puisqu'il a reçu de Dieu le don de "l'Esprit ... de compréhension", la בִּינָה ... רִוּחַ d'Ésaïe 11,2. Par là, il devient comparable au prophète Ésaïe [...] Et puisqu'il en est ainsi, Jésus Sirach, qui se considère lui-même comme un scribe...» (H.P. RÜGER, «Le Siracide: un livre à la frontière du canon», in J.-D. KAESTLI – O. WERMELINGER [edd.], *Le canon de l'Ancien Testament: sa formation et son histoire* [MoBi 10], Labor et Fides, Genève 1984, 68).

<sup>121</sup> Cf. Sir 48,24: «Con la potenza dell'ispirazione [Isaia] ha visto le cose ultime e ha consolato gli afflitti di Sion».

l'efficacia. Il v. 34 è strutturato in forma chiastica, evidenziando anzitutto ai lati due soggetti: l'«io» del Saggio (ἐμοί) e i ricercatori della sapienza (τοῖς ἐκζητοῦσιν). Il primo è accompagnato dall'aggettivo μόνος, che riprende i precedenti pronomi di prima persona designanti il Saggio; il secondo è specificato dall'aggettivo ἅπας, che, commentando le precedenti espressioni (εἰς θάλασσαν, εἰς μακράν, εἰς γενεὰς αἰώνων), sottolinea l'apertura universale dell'insegnamento sapienziale, che raggiunge anche noi, qui e oggi.

Il chiasmo poi mostra al centro il verbo κοπιᾶω, che esprime efficacemente il profondo coinvolgimento personale del Saggio, come è attestato dalla sua presenza in tre passi significativi: Sir 6,19; 33,18; 51,27. Oggetto di questo lavoro faticoso è sempre la sapienza, diversamente nominata (σοφία: 6,18; διδασκαλία: 24,33; παιδεία: 24,32; 33,18; 51,27); si tratta di una fatica non soltanto personale (24,34a; 33,18a; 51,27b), ma volta ai suoi discepoli, in particolare a quelli che cercano la sapienza (ἅπασιν τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτήν: 24,34b; πᾶσιν τοῖς ζητοῦσιν παιδείαν: 33,18b) o che ne sono privi (ἀπαίδευτοι: 51,23); se questa fatica può apparire poca (ὀλίγον: 6,19c; 51,27), è perché porta molto frutto (6,19b.d) e apporta un grande tesoro (51,28b).

Lo stesso distico, in forma quasi identica, compare anche in Sir 33,18, mentre è assente in siriano. Faure<sup>122</sup> ha osservato come due imperativi concludano il discorso della Sapienza, προσέλθετε, «avvicinatevi», in Sir 24,19 e la sua interpretazione da parte del Saggio, ἴδετε, «vedete», in Sir 24,34.

## Note esegetiche

### ποταμός

Se διῶρυξ e ὕδραγωγός indicano semplicemente dei canali di derivazione dell'acqua da un fiume, in particolare dal fiume Nilo (Es 7,19; 8,1; Is 19,6), più importante è il termine ποταμός, che compare 3x, come figura di provenienza della sapienza (v. 30a), come risultato dell'attività sapienziale del Saggio (v. 31c) e come ulteriore spinta a diventare un mare (v. 31d). La struttura ha mostrato il percorso di tale fiume. Qual è il *background* di questa figura?

<sup>122</sup> P. FAURE, «Comme un fleuve qui irrigue. Ben Sira 24,30-34, I. Critique textuelle», *RB* 102(1995), 27.



Che il termine ποταμός in Siracide, prescindendo dal c. 24, abbia anche un significato simbolico è testimoniato da due testi: 39,22a e 47,14b. Nel primo il termine, indicativo del Nilo, raffigura la benedizione di Dio sul creato («la sua [di Dio] benedizione si diffonde come un fiume [ὡς ποταμός]»); nel secondo ancora il Nilo simboleggia l'intelligenza del giovane Salomone («colmo di intelligenza come un fiume [ὡς ποταμός]»). Non stupisce dunque che il Siracide nel nostro passo di 24,30s usi 3x questo termine per raffigurare l'abbondanza della sapienza.

Due sono i passi biblici a cui si ispira il nostro saggio: la descrizione dei fiumi paradisiaci di Gen 2,10-14 e la descrizione dell'acqua che esce dal tempio di Ez 47,1-12.<sup>123</sup> Il fiume (ποταμός), da cui egli quale canale (διῶρυξ) attinge, è la sapienza (24,30a), che fluisce come in un acquedotto (ὕδραγωγός) verso un giardino (εἰς παράδεισον). L'azione di trasmissione della Sapienza come canale è simile alla funzione della Torah (24,23),<sup>124</sup> che dona a chi l'accoglie abbondante sapienza.<sup>125</sup>

Il giardino, che nel racconto biblico di Gen 2-3 raffigura l'Eden (Gen 2,8.9.10.15.16; 3,1.2.3.8[2x].10.23), è qui riferito alla scuola del Siracide e all'opera di assimilazione personale della sapienza (μου τὸν κήπον, μου τὴν πρασιάν: 24,31ab). L'accoglienza dell'insegnamento fa sì che la Sapienza si espanda e non sia più contenuta in canale, ma diventi un fiume e l'immensità del mare (24,31cd): è tutta l'opera del Siracide vista nella sua fecondità e universalità.

Il secondo riferimento biblico è costituito dalla visione profetica dell'acqua che esce dal tempio verso l'arido territorio a est di Gerusalemme, irrigandolo e trasformandolo così in un nuovo paradiso terrestre (Ez 47,1-12). Quest'acqua è ancora la sapienza che, presente nella Torah (24,23), grazie all'insegnamento e alla testimonianza del Siracide sgorga dal tempio e in un crescendo impressionante feconda tutta la terra d'Israele, fino a diventare un mare.<sup>126</sup>

<sup>123</sup> NOBILE, «Il motivo della crescita delle acque».

<sup>124</sup> Cf. *supra*, nota 111.

<sup>125</sup> «C'est à eux que le sage transmet la Sagesse. Son action est comparable à celle de la loi: celle-ci exprime au mieux le propos de la sagesse, apportant ainsi à qui l'accueille une abondante sagesse» (GILBERT, *Les cinq livres des Sages*, 203).

<sup>126</sup> «... le mouvement de concentration et d'expansion des eaux dans les vv. 30-31 est celui que la Sagesse elle-même (vv. 3-22) communique à la Torah (vv. 23-27). Au terme du mouvement, la Torah elle-même se trouve dépassée par la Sagesse dont l'image marine révèle l'immensité (v. 29)» (FAURE, «La sagesse et le sage», 365s).

### προφητεία

Si tratta qui, in Sir 24,33, di un termine importante in rapporto alle altre ricorrenze del libro (36,20; 39,1; 44,3; 46,1.20);<sup>127</sup> la sua interpretazione è strettamente collegata alla struttura del passo in cui compare (24,32s), una struttura fondata su un rigoroso parallelismo. Il termine è preceduto dalla congiunzione *ὡς*, che nella versione siriana è sostituita da *b<sup>e</sup>*. La lettura siriana non regge, sia perché è contraddetta dalla congiunzione parallela del v. 32a (*ὡς*), sia soprattutto perché Ben Sira non si pone nel gruppo dei profeti, che pure celebra (46,1–49,10) e interpreta (39,1), ma nella loro scia in quanto maestro di sapienza.<sup>128</sup>

La struttura della sub-unità evidenzia un chiaro parallelo tra παιδεία e διδασκαλία, mostrandone la continuità, ma anche la complementarietà.<sup>129</sup> Da un lato, in questa prima confessione autobiografica,<sup>130</sup> il Saggio spiega la propria attività con la metafora della luce: egli farà splendere la dottrina (παιδεία) come l'aurora (*ὄρθρον*);<sup>131</sup> dall'altro, effonderà l'insegnamento (διδασκαλία) come προφητεία. Quest'ultimo termine indica certamente la qualità temporale della profezia che si dilata nel tempo e nello spazio, come si dirà subito dopo, ma soprattutto la sua qualità divina.<sup>132</sup>

Questa proviene dalla profonda connessione dell'insegnamento (παιδεία / διδασκαλία) del Saggio con la sapienza, immensa come il mare (θάλασσα, 24,6.29.31): il suo insegnamento ne irradia e attualizza così la presenza nello spazio, «εἰς θάλασσαν», e nel tempo, «εἰς μακράν» e «εἰς γενεὰς αἰώνων».<sup>133</sup>

<sup>127</sup> RICKENBACHER, *Weisheitsperikopen*, 169-171.

<sup>128</sup> MARBÖCK, *Weisheit im Wandel*, 80.

<sup>129</sup> P.C. BEENTJES, «What about apocalypticism in the Book of Ben Sira?», in M. NISSINEN (ed.), *Congress Volume Helsinki 2010*, Brill, Leiden-Boston (MA) 2012, 207-227, spec. 221-223 (= ID., «*With All Your Soul Fear The Lord*», 159-174, spec. 173s).

<sup>130</sup> Seguono nei capitoli successivi altre due note autobiografiche, introdotte dalla medesima espressione *καὶ γὰρ*: 33,16 e 39,12.

<sup>131</sup> Con un altro vocabolario Ben Sira confesserà di parlare come la luna nel plenilunio (*ὡς διχομηνία ἐπληρώθη*): Sir 39,12.

<sup>132</sup> BEENTJES, «What about apocalypticism», 222 (= ID., «*With All Your Soul Fear The Lord*», 174), parla di «durability» e soprattutto di «divine legitimacy».

<sup>133</sup> «L'instruction qu'il s'agit d'enseigner n'est autre que la Révélation reçue en Israël et déposée dans la Torah. Celle-ci, comme discours de la Sagesse, prend sa source dans le Temple de Dieu. Au lieu de la Présence s'origine une récitation du donné traditionnel dont l'assimilation du contenu réclame la médiation d'une conscience humaine» (FAURE, «La sagesse et le sage», 370).

*Sir 24,24: la seconda aggiunta del testo esteso*

Una seconda aggiunta del testo esteso si ritrova in Sir 24,24. Ecco il testo e la sua traduzione:

- 24 μη ἐκλύεσθε ἰσχύειν ἐν κυρίῳ,  
κολλᾶσθε δὲ πρὸς αὐτόν, ἵνα κραταιώση ὑμᾶς.  
κύριος παντοκράτωρ θεὸς ὁ μόνος ἐστίν,  
καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι πλὴν αὐτοῦ σωτήρ.
- 24 Non cessate di essere forti nel Signore,  
attaccatevi a lui affinché vi fortifichi.  
Il Signore onnipotente è l'unico Dio  
e all'infuori di lui non c'è nessun salvatore.

Il primo distico è costruito nella forma di un parallelismo antitetico, attraverso l'uso dei due verbi ἐκλύω e κολλάω, e rafforzato dall'uso sinonimico di ἰσχύω e κραταιόω. Il secondo distico riprende il tema del monoteismo, e solo qui e in Is 45,21 è legato al tema del salvatore.<sup>134</sup>

Si può notare nello stico 24c l'uso del termine greco παντοκράτωρ, che potrebbe tradurre πῖνζϣ, come in Sir 42,17. Ciò è un'ulteriore indicazione per sostenere che in Sir 24,2b δυνάμεως non abbia il significato di «esercito», «schiere celesti».

Il testo dell'aggiunta ha un carattere esortativo, motivato da una affermazione teologica;<sup>135</sup> probabilmente è stato redatto in tempi difficili.

**Sir 24,1-34: visione d'insieme**

Riportiamo ora l'insieme del testo, in greco e nella nostra traduzione.

*Sir 24,1s: introduzione*

- |   |  |  |
|---|--|--|
| 1 | ἡ σοφία αἰνέσει ψυχὴν αὐτῆς<br>καὶ ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς<br><b>καυχῆσεται.</b>                  | La Sapienza loda sé stessa<br>e in mezzo al <i>sua</i> popolo si<br><b>gloria.</b>                                   |
| 2 | ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου στόμα αὐτῆς<br>ἀνοίξει<br>καὶ ἔναντι δυνάμεως αὐτοῦ<br><b>καυχῆσεται</b> | Nell'assemblea dell'Altissimo<br>apre la <i>sua</i> bocca<br>e dinnanzi alla <i>sua</i> potenza si<br><b>gloria.</b> |

<sup>134</sup> GILBERT, «Les additions», 200 (= Id., *Ben Sira. Recueil d'études*, 237).

<sup>135</sup> GILBERT, «Les additions», 200s (= Id., *Ben Sira. Recueil d'études*, 237-239).

*Sir 24,3-22: discorso della Sapienza*

## Sir 24,3-12: prima parte del discorso della Sapienza

*Sir 24,3-8: origine e dimora della Sapienza; concentrazione spaziale*

- |   |   |  |
|---|---|--|
| 3 | ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον<br>καὶ ὡς ὀμίχλη κατεκάλυψα <b>γῆν</b> .   | Io dalla bocca dell'Altissimo sono uscita,<br>e come rugiada ho ricoperto <b>la terra</b> .  |
| 4 | ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς <b>κατεσκήνωσα</b> ,<br>καὶ ὁ θρόνος <b>μου</b> ἐν στήλῳ<br>νεφέλης  | Io nelle altezze <b>ho piantato la tenda</b> ,<br>e il <b>mio</b> trono su una colonna di nubi;  |
| 5 | γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη<br>καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα   | la volta del cielo ho percorso da sola,<br>e nel profondo degli abissi<br>ho passeggiato,  |
| 6 | ἐν κύμασιν θαλάσσης καὶ ἐν πάσῃ <b>τῇ γῆ</b><br>καὶ ἐν παντὶ λαῶ καὶ ἔθνει<br>ἐκτησάμην.  | sulle onde del mare e su tutta <b>la terra</b><br>e ogni popolo e nazione ho governato.  |
| 7 | μετὰ τούτων πάντων ἀνάπαυσιν<br>ἐζήτησα<br>καὶ ἐν κληρονομίᾳ τίνος<br>αὐλισθήσομαι.   | Tra tutti questi riposo ho cercato<br>e nella proprietà di chi mi accamperò?   |
| 8 | τότε ἐνετείλατό <b>μοι</b> ὁ κτίστης<br>ἀπάντων,<br>καὶ ὁ κτίσας <b>με</b> κατέπαυσεν τὴν<br>σκηνὴν <b>μου</b><br>καὶ εἶπεν ἐν Ἰακωβ <b>κατασκήνωσον</b><br>καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήητι. | Allora <b>mi</b> ordinò il Fondatore di tutto,<br>e chi <b>mi</b> stabilì <b>mi</b> fece posare la tenda<br>e disse: «In Giacobbe <b>pianta la tenda</b><br>e in Israele prendi possesso». |

*Sir 24,9: da sempre e per sempre*

- |   |  |   |
|---|--|---|
| 9 | πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με,<br>καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω. | Prima dei secoli dal principio mi stabilì,<br>e per i secoli non cesserò. |
|---|--|---|

*Sir 24,10-12: la Sapienza cresce a partire dal tempio; espansione spaziale*

- |    |   |   |
|----|---|---|
| 10 | ἐν <b>σκηνῇ</b> ἁγίᾳ ἐνώπιον αὐτοῦ<br>ἐλειτούργησα<br>καὶ οὕτως ἐν Σιων ἐστηρίχθην. | Nella <b>tenda</b> santa, davanti a Lui,<br>ho officiato<br>e poi in Sion mi sono impiantata. |
| 11 | ἐν <b>πόλει</b> ἡγαπημένη ὁμοίως με<br>κατέπαυσεν,                                  | Nella <b>città</b> benamata similmente<br>mi ha fatto riposare                                |

- |    |  |  |
|----|--|--|
|    | καὶ ἐν Ἱερουσαλημ ἡ ἐξουσία μου·   | e in Gerusalemme (sta) il mio<br>potere  |
| 12 | καὶ ἐρρίζωσα ἐν <b>λαῶ</b> δεδοξασμένῳ,<br>ἐν μερίδι κυρίου, κληρονομίας<br>αὐτοῦ. | e mi sono radicata in un <b>popolo</b><br>glorificato<br>nella porzione del Signore,<br>sua eredità. |

## Sir 24,13-22: seconda parte del discorso della Sapienza

*Sir 24,13-17: immagini dal mondo vegetale; le stagioni*

- |    |  |   |
|----|--|---|
| 13 | ὡς κέδρος <b>ἀνυψώθην</b> ἐν τῷ Λιβάνῳ<br>καὶ ὡς κυπάρισσος ἐν ὄρεσιν<br>Αερμων·   | Come il cedro <b>sono cresciuta</b> nel<br>Libano<br>e come un cipresso sui monti<br>dell'Ermon.  |
| 14 | ὡς φοῖνιξ <b>ἀνυψώθην</b> ἐν Αιγγαδοῖς<br>καὶ ὡς φυτὰ ῥόδου ἐν Ἱεριχω,<br>ὡς ἐλαία εὐπρεπῆς ἐν πεδίῳ,<br>καὶ <b>ἀνυψώθην</b> ὡς πλάτανος.                | Come una palma <b>sono cresciuta</b><br>in Eingaddi<br>e come piante di rose a Gerico.<br>Come olivo splendido in pianura<br>e <b>sono cresciuta</b> come un platano. |
| 15 | ὡς κιννάμωμον καὶ ἀσπάλαθος<br>ἀρωμάτων<br>καὶ ὡς σμύρνα ἐκλεκτὴ διέδωκα<br>εὐωδίαν,<br>ὡς χαλβάνη καὶ ὄνυξ καὶ στακτὴ<br>καὶ ὡς λιβάνου ἀτμίς ἐν σκηνῇ. | Come cinnamomo e aspalato<br>aromatico<br>e come mirra scelta ho diffuso<br>profumo.<br>Come galbano e onice e storace<br>e come nuvola d'incenso nella<br>tenda.     |
| 16 | ἐγὼ ὡς τερέμινθος ἐξέτεινα κλάδους<br>μου,<br>καὶ οἱ κλάδοι μου κλάδοι δόξης<br>καὶ χάριτος.   | Io come un terebinto ho steso i miei<br>rami<br>e i miei rami (sono) di gloria e di<br>grazia.  |
| 17 | ἐγὼ ὡς ἄμπελος ἐβλάστησα χάριν,<br>καὶ τὰ ἄνθη μου καρπὸς δόξης<br>καὶ πλούτου.  | Io come una vite ho germinato grazia<br>e i miei fiori (sono) prodotto di<br>gloria e di ricchezza.   |

*Sir 24,18: la prima aggiunta del testo esteso*

- |    |   |   |
|----|---|---|
| 18 | ἐγὼ μήτηρ τῆς καλῆς καὶ φόβου<br>καὶ γνώσεως καὶ τῆς ὀσίας ἐλπίδος,<br>δίδομαι δὲ σὺν πᾶσι τοῖς τέκνοις μου<br>ἀειγενῆς τοῖς λεγομένοις ὑπ' αὐτοῦ | Io sono la madre dell'amore bello e<br>del timore,<br>della conoscenza e della speranza<br>santa.<br>Mi do, con tutti i miei prodotti,<br>eternamente ai suoi ordini. |
|----|---|---|

*Sir 24,19-22: invito alla mensa della Sapienza*

- 19 προσέλθετε πρός με, **οἱ ἐπιθυμοῦντές** μου, **Avvicinatevi a me, voi che mi desiderate,**  
καὶ ἀπὸ τῶν γενημάτων μου ἐμπλήσθητε· e saziatevi dei miei frutti,
- 20 τὸ γὰρ μνημόσυνόν μου ὑπὲρ τὸ μέλι γλυκύ, perché il ricordo di me è più dolce  
καὶ ἡ κληρονομία μου ὑπὲρ μέλιτος κηρίον. il possedermi vale più del favo di miele.
- 21 **οἱ ἐσθίοντές** με ἔτι πεινάσουσιν, **Quanti si nutrono** di me avranno  
καὶ **οἱ πίνοντές** με ἔτι διψήσουσιν. e **quanti bevono** di me avranno ancora sete.
- 22 **ὁ ὑπακούων** μου οὐκ αἰσχυνηθήσεται, **Chi mi obbedisce** non si vergognerà,  
καὶ **οἱ ἐργαζόμενοι** ἐν ἐμοὶ οὐχ ἀμαρτήσουσιν. **chi compie** le mie opere non peccherà.

*Sir 24,23-34: ulteriore espansione nell'interpretazione del discorso**Sir 24,23-29: Ben Sira interpreta il discorso della Sapienza*

- 23 ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου, Tutte queste cose sono il libro  
νόμον ὃν ἐνετείλατο ἡμῖν Μωυσῆς κληρονομίαν συναγωγᾶς Ἰακωβ, dell'alleanza del Dio Altissimo.  
La Legge che Mosè ci prescrisse, eredità per le assemblee di Giacobbe.

*Sir 24,24: la seconda aggiunta del testo esteso*

- 24 μὴ ἐκλύεσθε ἰσχύειν ἐν κυρίῳ, Non cessate di essere forti nel Signore,  
κολλᾶσθε δὲ πρὸς αὐτόν, ἵνα attaccatevi a lui affinché vi  
κραταιώσῃ ὑμᾶς. fortifichi.  
κύριος παντοκράτωρ θεὸς ὁ μόνος ἐστίν, Il Signore onnipotente è l'unico Dio  
καὶ οὐκ ἔστιν ἕτι πλὴν αὐτοῦ σωτήρ. e all'infuori di lui non c'è nessun salvatore.
- 25 **ὁ πιμπλῶν ὡς Φισων σοφίαν** (La Legge è) **colma** di sapienza **come**  
καὶ ὡς Τίγρις ἐν ἡμέραις νέων, e **come il Tigri** nei giorni dei nuovi (frutti).
- 26 **ὁ ἀναπληρῶν ὡς Εὐφράτης** σύνεσιν Essa (è) **traboccante** di senno **come**  
**l'Eufrate**

- |  |   |
|--|---|
| καὶ ὡς Ἰορδάνης ἐν ἡμέραις<br>θερισμοῦ,<br>27 <b>ὁ ἔκφαινων</b> ὡς φῶς παιδεῖαν,<br><br>ὡς Γηων ἐν ἡμέραις τρυγῆτου. | e <u>come il Giordano</u> nei giorni<br>della mietitura.<br><b>Come la luce</b> è <b>propagante</b><br>l'istruzione<br><u>come il Ghicon</u> nei giorni della<br>vendemmia<br>Il <i>primo</i> (uomo) non completa la sua<br>conoscenza<br>e così <i>l'ultimo</i> non la scruta. |
| 28 οὐ συνετέλεσεν ὁ πρῶτος γνῶναι<br>αὐτήν,<br>καὶ οὕτως ὁ ἔσχατος οὐκ ἐξιχνίασεν<br>αὐτήν·                          | Il suo pensiero, infatti, è più ampio<br>del mare<br>e il suo consiglio più ampio del<br>grande abisso.   |
| 29 ἀπὸ γὰρ θαλάσσης ἐπληθύνθη<br>διανόημα αὐτῆς<br>καὶ ἡ βουλή αὐτῆς ἀπὸ ἀβύσσου<br>μεγάλης.                         | Il suo pensiero, infatti, è più ampio<br>del mare<br>e il suo consiglio più ampio del<br>grande abisso.   |

*Sir 24,30-34: ruolo di Ben Sira ed espansione spaziale e temporale*

- |   |   |
|---|---|
| 30 κἀγὼ ὡς διῶρυξ ἀπὸ ποταμοῦ<br>καὶ ὡς ὑδραγωγὸς ἐξῆλθον εἰς<br>παράδεισον   | E io, come canale da un fiume<br>e come roggia sgorgante verso<br>un giardino,  |
| 31 εἶπα Ποτιῶ μου τὸν κῆπον<br>καὶ μεθύσω μου τὴν πρασιάν·<br>καὶ ἰδοὺ ἐγένετό μοι ἡ διῶρυξ εἰς<br>ποταμόν,<br>καὶ ὁ ποταμὸς μου ἐγένετο εἰς<br>θάλασσαν. | ho detto: «Innaffierò il mio orto<br>e irrigherò la mia aiuola».<br>Ed ecco è diventato il mio canale un<br>fiume<br>e il mio fiume è diventato un<br>mare. |
| 32 ἔτι παιδεῖαν ὡς ὄρθρον φωτιῶ<br><br>καὶ ἐκφανῶ αὐτὰ ἕως εἰς μακράν·  | Ancora, come aurora farò brillare la<br>sapienza<br>e la mostrerò molto lontano.  |
| 33 ἔτι διδασκαλίαν ὡς προφητείαν ἐκχεῶ<br><br>καὶ καταλείψω αὐτήν εἰς γενεὰς<br>αἰώνων.   | Ancora come profezia riverserò<br>l'insegnamento<br>e lo lascerò alle generazioni<br>future.  |
| 34 ἴδετε ὅτι οὐκ ἐμοὶ μόνω ἐκοπίασα,<br><br>ἀλλὰ πᾶσιν τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτήν  | Vedete che non solo per me ho<br>faticato,<br>ma per tutti quelli che la cercano.   |

## Conclusion

L'analisi letteraria e dei contenuti di Sir 24 ha permesso di evidenziare come diversi elementi si intreccino all'interno di questo testo così finemente strutturato.

L'intero movimento di concentrazione e di espansione della Sapienza, nello spazio e nel tempo esprime la possibilità d'inabitazione della Sapienza stessa in Giacobbe, il popolo d'Israele, senza rischiare di perdere la percezione della sua immensità: sin dall'inizio passeggia negli abissi e sulle onde del mare. Lo stesso movimento caratterizza il ruolo di Ben Sira o del Siracide come maestro: la Sapienza non potrebbe irrigare i discepoli senza un canale che la contenga, ma poi nuovamente straripa e diventa fiume e mare, manifestandosi nuovamente per ciò che essa è.

L'articolazione dell'intero capitolo utilizza e rielabora molti riferimenti al patrimonio tradizionale di Israele, non solo del libro dei Proverbi, ma anche nella prospettiva creazionale di Genesi e di Gb 28, nell'immagine delle acque che richiama Ez 47, nell'invito della Sapienza come in Os 14, nella citazione esplicita di Dt 33 e nel riferimento alla Torah come modalità di «concentrazione» della Sapienza. Il richiamo ai fiumi del paradiso e dell'Esodo mostra in che modo l'autore interpreti l'azione della Sapienza come trasformazione della terra promessa in un nuovo paradiso. La Sapienza stessa, in Sir 24,19s, invita ad avvicinarsi a lei e a cogliere i suoi doni.

L'intero testo comunica una dimensione liturgica, in particolare in Sir 24,15, e questo bene si armonizza con un discorso della Sapienza ambientato nel tempio, da cui infatti sgorga l'acqua in Ezechiele.

Lo snodarsi del testo tra concentrazione ed espansione bene si adatta anche alla collocazione di Sir 24 al centro dell'opera del Saggio. La Sapienza di Sir 1,1-10, sulla quale il Saggio offre una riflessione anche in 4,11-19; 6,18-37; 14,20-15,10, offre sé stessa in nutrimento, pone la sua tenda in Israele e può essere accolta attraverso l'insegnamento del Saggio. Si tratta qui di un sovrapporsi di osservazione e di azione,<sup>136</sup> di accogliere la Sapienza che si offre ma anche di ascoltare l'istruzione del Saggio, della possibilità di rendere concreta una realtà che è di per sé incontenibile, come l'acqua in un canale che sfocia poi nel mare.

L'insegnamento del Saggio, che in Sir 23,27 ha trovato un punto di concentrazione sul rapporto tra sapienza, timore di Dio e Leg-

---

<sup>136</sup> «Sans s'expliciter en termes de conscience personnelle, Ben Sira se présente dans son livre à travers quelques notices dont l'ensemble reproduit les deux moments d'observation et d'action qui se dégagent des versets 24, 25-30a. 30b-33. Ceux-ci, en retour, résument l'attitude du sage telle que l'ensemble du livre la présente, ce qui accentue encore le rôle charnière du chapitre 24» (FAURE, «La sagesse et le sage», 351).



ge,<sup>137</sup> può riprendere dopo il c. 24 con una nuova serie di insegnamenti concreti. La Sapienza ha posto dimora nel suo popolo, invita a essere ascoltata e seguita nella concretezza della vita, e il maestro la dispensa ai discepoli che la accolgono.

SEVERINO BUSSINO  
*Università Roma Tre - Roma*  
*sbussino@uniroma3.it*

RENATO DE ZAN  
*Pontificio Ateneo S. Anselmo - Roma*  
*dott.dezan@gmail.com*

MAURICE GILBERT  
*Pontificio Istituto Biblico - Roma*  
*maurice.gilbert@jesuites.com*

MICHELANGELO PRIOTTO  
*Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Fossano*  
*priotto.michelangelo@gmail.com*

### **Parole chiave**

Sapienza – Istruzione – Liturgia – Tempio – Trascendenza – Inabitazione

### **Keywords**

Wisdom – Instruction – Liturgy – Temple – Transcendence – Dwelling

### **Sommario**

L'accurata analisi di Sir 24, sotto il punto di vista della struttura e del contenuto, ha evidenziato una suddivisione in due parti, precedute da una breve introduzione (Sir 24,1s), in cui la Sapienza presenta sé stessa (Sir 24,3-22), poi Ben Sira o il Siracide interpreta il discorso della Sapienza. Il movimento di concentrazione e di espansione, spaziale e temporale, che contraddistingue tutto il testo, permette di cogliere la presenza e la concretezza della Sapienza, senza nulla perdere della sua dimensione di immensità. Allo stesso modo, il ruolo del Saggio acquisisce una rilevanza di primo piano e permette alla Sapienza di fluire sino ai

---

<sup>137</sup> Cf. CALDUCH-BENAGES, «Ben Sira 23:27», 196-198.

discepoli e di dilatarsi nuovamente. Il testo inoltre utilizza e attualizza molti temi biblici tradizionali e bene si colloca al centro dell'intero libro.

### **Summary**

The careful analysis of Sir 24, from the point of view of structure and content, has revealed a division into two parts, preceded by a brief introduction (Sir 24:1s), in which Wisdom introduces herself (Sir 24:3-22) and then Ben Sira interprets Wisdom's speech. The movement of concentration and expansion, spatial and temporal, which characterizes the entire text, allows the presence and concreteness of Wisdom to be grasped, without losing any of its dimension of immensity. Similarly, the role of the Sage gains prominence and allows Wisdom to flow through to the disciples and then to expand again. The text also uses and actualizes many traditional biblical themes and is well placed at the centre of the entire book.

---

## Aspetti della paraclesi paolina: prospettive per l'etica del Nuovo Testamento\*

L'attenzione al messaggio morale del pensiero paolino è costantemente cresciuta nel corso degli ultimi decenni,<sup>1</sup> soprattutto alla luce della *New Perspective* che ha segnato il dibattito intorno alla teologia dell'Apostolo e ai suoi rapporti con le tradizioni sottostanti.<sup>2</sup> Riteniamo che l'approfondimento della natura e della funzione della paraclesi paolina rappresenti un contributo per la maggiore comprensione del pensiero morale dell'Apostolo e, più in generale, per l'etica neotestamentaria. A tal fine ci proponiamo, senza pretesa di esaustività, di approfondire alcuni aspetti della paraclesi paolina nell'intero epistolario, indicando alcune prospettive al fine di offrire una visione il più possibile unitaria della proposta morale paolina.<sup>3</sup>

---

\* Nel grato ricordo di Antonio Pitta (1959-2024) e Romano Penna (1937-2025).

<sup>1</sup> G. SEGALLA, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1989, 193-225; R. PENNA, «Problemi di morale paolina. *Status quaestionis*», in ID., *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, 550-562; J. STARR – T. ENGBERG-PEDERSEN (edd.), *Early Christians Paraenesis in Context*, De Gruyter, Berlin-New York 2004; Á. RODRÍGUEZ LUÑO, «Introduzione allo studio della morale in San Paolo», *Annales Theologici* 21(2007), 417-450; J.W. THOMPSON, *Moral Formation according to Paul*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2011; D.G. HORRELL, *The Making of Christian Morality: Reading Paul in Ancient and Modern Contexts*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2019; J.W. JIPP, *Pauline Theology as a Way of Life: A Vision of Human Flourishing in Christ*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2023.

<sup>2</sup> Cf. C. VIAL DE AMESTI, «La nueva perspectiva sobre San Pablo», *Annales Theologici* 35(2021), 211-237.

<sup>3</sup> Considerando lo sviluppo della paraclesi nell'intero epistolario, la nostra analisi ha presente il dibattito riguardante la distinzione tra lettere autoriali e deuteropaoline. Per l'ambito paolino, cf. T.J. DEIDUN, *New Covenant Morality in Paul* (AnBib 89), Pontificio Istituto Biblico, Roma 1981; V.P. FURNISH, *The Moral Teaching of Paul. Selected Issues*, Abingdon, Nashville (TN) 21985; R. O'TOOLE, *Chi è il cristiano. Studio sull'etica paolina*, LDC, Leumann 1995; J.W. THOMPSON, *Moral Formation according to Paul: The Context and Coherence of Pauline Ethics*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2011; R. ZIMMERMANN, «Pauline "Ethics of Relinquishing": "Implicit Ethics" of The Bible as a Source of Inspiration for Current Ethical Debate», *Acta Theologica* 39(2019), 187-204; A. YARBRO COLLINS, «Ethics in Paul and Paul in Ethics», *JBL* 142(2023), 6-21.

## Aspetti generali del genere parenetico

Uno dei principali vettori dell'etica neotestamentaria è rappresentato dall'impiego del genere parenetico e dal suo vocabolario.<sup>4</sup> Con il termine «paresi» si intende un genere di scrittura (o discorso) che ha lo scopo di esortare, ammonire o dare consigli morali e pratici. Questo genere è spesso caratterizzato da un tono persuasivo-consolatorio (παράκλησις) e da un intento educativo (παιδεία), mirando a guidare il lettore o l'ascoltatore verso comportamenti virtuosi e saggi.<sup>5</sup> Le ricerche sul tema<sup>6</sup> hanno permesso di puntualizzare alcune costanti che caratterizzano le forme esortative. Esse sono così riassumibili:<sup>7</sup> il discorso parenetico consta di una serie di inviti a comportarsi («camminare») secondo uno stile basato su norme e convenzioni che fanno riferimento a un'etica comune tradizionale, che esprime una sapienza convenzionale, riconosciuta e approvata dal comune contesto sociale; i consigli morali si caratterizzano per la loro genericità e possono essere applicati in contesti e situazioni diverse; spesso le esortazioni appaiono come espressioni dirette, semplici e «familiari», modi di riassumere un comportamento in forma di «richiamo»; l'essenzialità e la modalità della comunicazione diventano comprensibili e operative quando l'esortazione si collega a modelli concreti, fa uso di «figure» e «storie esemplari», che hanno finalità didattico-pedagogica (esempi tipici di comportamenti morali); generalmente l'esortazione proviene da persone che svolgono un ruolo di guida e per tale ragione ritengono di insegnare la prassi morale perché hanno più esperienza dei loro inter-

<sup>4</sup> W. POPKES, «Paraenesis in the New Testament. An Exercise in Conceptuality», in STARR – ENGBERG-PEDERSEN (edd.), *Early Christian Paraenesis in Context*, 13-43; Y.C. WHANG, «Paul's Letters Paraenesis», in S.E. PORTER – B. DYER (edd.), *Paul and Ancient Rhetoric: Theory and Practice in the Hellenistic Context*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, 253-268.

<sup>5</sup> T. SENSING, «Towards a Definition of Paraenesis», *Restoration Quarterly* 38(1996), 145-158; T. ENGBERG-PEDERSEN, «The Concept of paraenesis», in STARR – ENGBERG-PEDERSEN (edd.), *Early Christian Paraenesis in Context*, 47-72.

<sup>6</sup> Cf. i lavori di C.J. BJERKELUND, *Parakalô. Form, Funktion und Sinn der parakalô-Sätze in den paulinischen Briefen* (Bibliotheca Theologica Norvegica 1), Universitetsforlaget, Oslo 1967; J.I.H. McDONALD, *Kerygma and Didache: The Articulation and Structure of the Earliest Christian Message*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; D.E. AUNE, *The New Testament in Its Literary Environment*, Westminster Press, Philadelphia (PA) 1987.

<sup>7</sup> Per una ricognizione del tema in Paolo, cf. M.B. THOMPSON, «Insegnamento, paresi», in G.F. HAWTHORNE – R.C. MARTIN – D. REID (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 863-865.

locutori.<sup>8</sup> Queste costanti connotano il genere parenetico, le cui origini risalgono alla retorica e alla filosofia antica. Esse sono presenti nelle tradizioni religiose e segnatamente nella letteratura biblica e nella sua caratterizzazione etica.<sup>9</sup> Va sottolineato come l'impiego della parenesi è strettamente collegato al processo vitale che norma il comportamento dei singoli credenti e dell'intera comunità. Relativamente all'epistolario paolino sussiste una connessione formale e strutturale tra genere parenetico e pensiero morale dell'Apostolo, così come emerge dalla composizione delle sue lettere e dalla rilevanza dei richiami alle indicazioni etico-morali.<sup>10</sup>

## La preferenza del termine «paraclesi»

Trattando della natura delle esortazioni paoline, occorre anzitutto precisare la denominazione appropriata che definisce la raccolta dei consigli e delle direttive attestata nell'intero epistolario. In generale tale raccolta viene riconosciuta come una sezione a sé, denominata con

<sup>8</sup> Tra i diversi motivi spicca l'impiego della «mimesi paolina»: A.D. CLARKE, «“Be Imitators of me”: Paul’s model of leadership», *TyB* 42(1998), 329-360; B. FIORE, «Paul, Exemplification, and Imitation», in J.P. SAMPLEY (ed.), *Paul in the Graeco-Roman World. A Handbook*, T&T Clark, Harrisburg (PA)-London-New York 2003, 228-257; P. NICOLET, «Le concept d’imitation de l’apôtre dans la correspondance paulinienne», in A. DETTWILER – J.D. KAESTLI – D. MARGUERAT (edd.), *Paul, une théologie en construction* (Le Monde de la Bible 51), Labor et Fides, Genève 2004, 393-415.

<sup>9</sup> L'integrazione del linguaggio morale filosofico con le esigenze «normative» della tradizione biblica si coglie in modo particolare nel contesto del giudaismo ellenistico. Per il suo influsso sul pensiero paolino, cf. G.H. VAN KOOTEN, *Paul’s Anthropology in Context: The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity* (WUNT 232), Mohr Siebeck, Tübingen 2008; S.K. STOWERS, «Does Pauline Christianity Resemble a Hellenistic Philosophy?», in R. CAMERON – M.P. MILLER (edd.), *Redescribing Paul and the Corinthians*, Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2011, 219-244; G.J. VAN DER HEIDEN – G.H. VAN KOOTEN – A. CIMINO (edd.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2017; U. SCHNELLE, *Paolo. Vita e pensiero* (Biblioteca del Commentario Paideia 7), Paideia-Claudian, Torino 2018, 64-83.

<sup>10</sup> Per la collocazione dell'etica paolina nell'impianto teologico dell'Apostolo, cf. J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Brescia 1999, 603-683. Lo studioso inglese articola la sua presentazione in due parti: i principi ispiratori (603-643); l'etica messa in pratica (644-683). Egli ritiene che la «preoccupazione etica» dell'Apostolo sia frutto non solo della sua statura teologica, ma anche della sua missione «pastorale» e pratica. Egli scrive: «La dicotomia “teologia seguita da applicazione” è fuorviante. Paolo non ha mai parlato se non come pastore. La sua teologia è una teologia viva. Una teologia pratica in tutto e per tutto» (604).

l'espressione «esortazioni morali»<sup>11</sup> ovvero «parte/sezione parenetica». Riteniamo importante la puntualizzazione di alcuni studiosi secondo cui si dovrebbe parlare non tanto di parenesi quanto di paraclesi.<sup>12</sup> Il termine greco παραίνεις (esortazione) non appare nel Nuovo Testamento e il verbo παραινέω (esortare) si trova solo due volte (At 27,9.22). Invece prevale l'impiego del verbo παρακαλέω (109x nel Nuovo Testamento, di cui 54x nelle lettere paoline) e il termine παράκλησις ritorna 29x nel Nuovo Testamento, di cui 20x nell'epistolario.<sup>13</sup> Con il verbo παρακαλέω si aprono le sezioni esortative di diverse lettere paoline,<sup>14</sup> oltre all'attestazione di tale famiglia lessicale nello sviluppo epistolare.<sup>15</sup> Va inoltre sottolineato che il binomio παραίνεις/παραινέω (esortazione/esortare) specifica l'azione di esortare, mentre il binomio παράκλησις/παρακαλέω, oltre all'azione di esortare, assume anche il significato di «consolare» (2Cor 1,3s; Rm 15,5) e di perorare una causa nel contesto giudiziario (1Gv 2,1).<sup>16</sup> Pertanto la denominazione di «paraclesi» è maggiormente corrispondente al vocabolario originario ed esprime meglio l'ampiezza della riflessione paolina, caratterizzata dal nesso tra la sezione kerigmatica e quella paracletica. Entrambe le sezioni costituiscono l'unico messaggio teologico dell'Apostolo e per questa ragione risultano strettamente collegate.<sup>17</sup>

<sup>11</sup> A. PITTA, *Lettera ai Galati. Introduzione, versione, commento* (SOC 9), EDB, Bologna 2009, 328s; H.H.D. DRAKE WILLIAMS III, «Imitate Me as I imitate Christ. Considering the Jewish Perspective in Paul's Use of Imitation in 1Corinthians», in T.A. WILSON – P.R. HOUSE (edd.), *The Crucified Apostle. Essays on Peter and Paul* (WUNT 2.450), Mohr Siebeck, Tübingen, 2017, 209-224.

<sup>12</sup> A. GRABNER HAIDER, *Paraklese und Eschatologie bei Paulus: Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes*, Peter Lang, Münster 1968, 4; DEIDUN, *New Covenant Morality in Paul*, 81; A. VANHOYE, *Esegesi della Prima lettera ai Tessalonicesi*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1987, 120s; PITTA, *Lettera ai Galati*, 328s; W. ÜBELACHER, «Paraenesis or Paraclesis – Hebrews as a Test Case», in STARR – ENGBERG-PEDERSEN (edd.), *Early Christian Paraenesis in Context*, 319-352.

<sup>13</sup> H. CRUZ, *Christological Motives and motivated Actions in Pauline Paraenesis*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1990; A. KLOSERGAARD PETERSEN, «Paraenesis in Pauline Scholarship and in Paul», in STARR – ENGBERG-PEDERSEN (edd.), *Early Christians Paraenesis in Context*, 267-296.

<sup>14</sup> Rm 12,1; Fil 4,1; Ef 4,1; 1Ts 4,1; 2Ts 3,12; 1Tm 6,2b.

<sup>15</sup> R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento. I primi predicatori cristiani*, Paideia, Brescia 1990, II, 79, nota 81.

<sup>16</sup> ÜBELACHER, «Paraenesis or Paraclesis», 319-352.

<sup>17</sup> Annota Pitta: «La motivazione principale per la quale è preferibile definire queste sezioni esortative come “Schlussparakläse” e non come “Schlussparänese” risiede nel riferimento propriamente teologico, presente nel primo termine e assente nel secondo. Se estendiamo lo sguardo al resto del Nuovo Testamento, si può osservare nella teologia giovannea la risonanza pneumatologica presente nel termine *paraklêtos*: lo Spirito esorta

## La consistenza della *Schlussparaklase*

Considerando complessivamente il *corpus paulinum* colpisce la consistenza e la ricchezza delle paraclesi conclusive (*Schlussparaklase*). Su un totale di tredici lettere attribuite all'Apostolo, dieci di esse includono delle sezioni esortative generalmente collegate con la conclusione epistolare. La collocazione di questi testi di genere paracletico, che segue la sezione kerigmatica e precede la conclusione delle lettere, sembra essere un denominatore comune che caratterizza l'architettura epistolare, così come emerge dal seguente prospetto:<sup>18</sup>

LETTERE	PRESCRITTO	ESORTAZIONI CONCLUSIVE	POSCRITTO
Rm	1,1-7	12,1-15,13	16,1-24
1Cor	1,1-3	—	16,19-24
2Cor	1,1-2	—	12,20-21
Gal	1,1-5	5,13-6,10	6,11-18
Ef	1,1-2	4,1-6,20	6,21-24
Fil	1,1-2	4,2-9	4,21-23
Col	1,1-2	3,1-4,6	4,7-18
1Ts	1,1	5,12-22	5,23-28
2Ts	1,1-2	3,1-15	3,16-18
1Tm	1,1-2	6,2-19	6,20-21
2Tm	1,1-2	4,1-8	4,19-22
Tt	1,1-4	3,1-11	3,12-15
Fm	1-3	—	21-25

In 1-2 Corinzi e Filemone mancano le parti paracletiche conclusive, per il fatto che in queste lettere la connotazione paracletica è diffusa nel corpo dell'intera missiva.<sup>19</sup> In sette lettere si nota come le paraclesi sono generalmente collegate con il poscritto protocollare (1Ts;

e consola nello stesso tempo. Infine in 1Gv 2,1 Gesù Cristo viene definito come il “*paraklêtos* presso il Padre”» (PITTA, *Lettera ai Galati*, 329).

<sup>18</sup> PITTA, *Lettera ai Galati*, 325.

<sup>19</sup> Oltre all'argomentazione delle soluzioni morali attestate in queste lettere, la dimensione paracletica è confermata dall'insistente impiego del verbo παρακαλέω (esortare) attestato in 1Cor 1,10; 4,13.16; 16,12.15; 2Cor 1,4(ter).6; 2,7.8; 5,20; 6,1; 7,6(bis).7.13; 8,6; 9,5; 10,1; 12,8.18; 13,11, e nella tesi generale di Fm 10; cf. J. THOMAS, «*παράκλησις*», in H. BALZ – G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1998, 767s.

2Ts; Gal; Col; Ef; 1Tm; Tt).<sup>20</sup> In Romani e 2 Timoteo si inserisce tra la sezione paracletica e il poscritto un'ulteriore sezione riguardante la *apusia-parusia* di Paolo (Rm 15,14-33; 2Tm 4,9-20), mentre in Filippesi troviamo il prezioso ringraziamento per il sostegno economico elargito all'Apostolo dalla generosa comunità macedone (Fil 4,10-20). Le esortazioni vengono generalmente collocate verso la fine della lettera.<sup>21</sup> Si tratta di una prassi diffusa nel genere epistolare antico, che l'Apostolo adotta nella sua comunicazione rivolta alle comunità destinatarie delle missive. Vanno tuttavia evidenziati tre aspetti peculiari delle esortazioni conclusive in Paolo.

Un primo aspetto riguarda la stretta connessione tra la parte esortativa e la primitiva predicazione cristiana. La prassi dei credenti si fonda sulla fede cristologica e comporta l'impegno di osservare le «norme» che Paolo indica «da parte del Signore» (1Ts 4,1b-2). L'Apostolo presuppone il richiamo alla tradizione primitiva cristiana, già nota ai destinatari delle sue lettere. I credenti hanno aderito alla predicazione del vangelo e, uniti a Cristo risorto mediante il battesimo, si impegnano a «camminare» imitando lo stile di Gesù di Nazaret. L'impiego del verbo περιπατέω in senso morale spicca anche nell'epistolario paolino.<sup>22</sup> Pertanto, la parte esortativa, pur utilizzando forme e modelli espressivi influenzati dalla cultura del tempo o da tradizioni giudaico-ellenistiche,<sup>23</sup> trae origine e significato dalla sua natura kerigmatica.<sup>24</sup>

Un secondo aspetto è rappresentato dal vocabolario che qualifica la parte esortativa. Solitamente l'Apostolo apre la sezione impiegando il verbo παρακαλέω oppure utilizzando la formula λοιπὸν οὖν (per il re-

<sup>20</sup> Tale connessione si riscontra anche nelle altre lettere neotestamentarie: cf. 1Pt 5,1-11; 2Pt 3,11-18; Gd 17-23.

<sup>21</sup> Cf. J.A. MALHERBE, *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook*, Westminster Press, Philadelphia (PA) 1986, 123-134 (lo stile dell'esortazione nell'ambiente greco-romano); S.K. STOWERS, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Westminster Press, Philadelphia (PA) 1986, 91-106.

<sup>22</sup> Il verbo περιπατέω è diffusamente attestato in senso morale anche nelle sezioni paracletiche paoline: cf. 1Ts 4,1.12; 2Ts 3,6.11; Gal 5,16; Rm 13,13; 14,15; Col 3,7; 4,5; Ef 4,1.17(bis); 5,2.8.15; cf. J.O. HOLLOWAY, *Peripateō as a Thematic Marker for Pauline Ethics*, Mellen, San Francisco (CA) 1992.

<sup>23</sup> R. PENNA, «Paolo di Tarso e le componenti ellenistiche del suo pensiero», *RivB* 57(2009), 179-181; A. PITTA, «Sistemi argomentativi e topologie ellenistiche nelle lettere paoline», *RStB* 23(2011), 43-90.

<sup>24</sup> A. PITTA, «Relazioni tra esortazione morale e kerygma paolino», in Id., *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 348-374.



sto: 1Ts 4,1).<sup>25</sup> Nel contesto delle lettere, le sezioni esortative sembrano caratterizzate da una certa frammentarietà, dalla ripetitività dei motivi parenetici e dalla loro occasionalità. Per esortare i destinatari l'Apostolo formula alcune raccomandazioni e introduce una serie di massime, accomunate dal bisogno di spronare i credenti a vivere le esigenze morali richieste nelle singole situazioni ecclesiali. A ben vedere le parti esortative rivelano una stretta connessione con il messaggio kerygmatico che l'Apostolo riassume nelle lettere e che puntualizza sulla base delle problematiche specifiche delle comunità destinatarie.

Un terzo aspetto concerne la distinzione tra le sezioni protocollari e quelle esortative. Queste ultime evidenziano la loro rilevanza teologico-morale nella composizione epistolare, non solo per la loro consistenza quantitativa,<sup>26</sup> ma soprattutto per l'incidenza ecclesiale e la valenza spirituale delle esortazioni proposte. In definitiva, le lettere paoline confermano non solo la consistenza etico-morale ma anche la rilevanza teologica delle sezioni esortative. Queste svolgono un'importante funzione persuasiva e performativa nella strategia comunicativa dell'Apostolo.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Fanno eccezione le sezioni paracletiche di Gal 5,13–6,10 e Col 3,1–4,6, che vengono introdotte improvvisamente, senza formule proprie. In Gal 5,13 l'Apostolo esordisce così: «Voi infatti per la libertà siete stati chiamati, fratelli...» e in Col 3,1: «Se dunque siete risorti con Cristo, cercate le cose di lassù...».

<sup>26</sup> Le sezioni paracletiche delle lettere neotestamentarie sono solitamente più ampie rispetto ai modelli epistolografici classici dell'antichità. Non va dimenticata l'importanza dell'esortazione nella tradizione filosofica e segnatamente l'opera di Aristotele, *Protrettico*, finalizzata a esortare allo studio della filosofia. Il libro di Aristotele non ci è pervenuto, ma ne conosciamo il contenuto per via delle numerose citazioni riportate nell'opera di eguale titolo di Giamblico dedicato a Temisone. Sulla base delle citazioni di questa opera si può constatare l'importanza di questo scritto per la comprensione del concetto di parenesi e come esso abbia ispirato molti scrittori e pensatori antichi. Tra gli scritti degli autori cristiani va ricordato il *Protrettico* di Clemente Alessandrino, che fa parte di un programma di formazione morale in tre fasi illustrato nel *Pedagogo* (cf. B. FIORE, «Paraenesis and Protrepik», in *The Anchor Bible Dictionary*, V, 162-165; D.M. SWANCUTT, «Paraenesis in light of Protrepis. Troubling the Typical Dichotomy», in STARR – ENGBERG-PEDERSEN [edd.], *Early Christians Paraenesis in Context*, 113-155).

<sup>27</sup> Una simile prospettiva è variamente sottolineata in W.A. MEEKS, «The Polyphonic ethics of the Apostle Paul», *Annual of Society of Christian Ethics* 8(1988), 17-29; O. MERK, *Nachabmung Christi: zur ethischen Perspektiven und Ethik*, Herder, Freiburg 1989, 172-206. L'intreccio tra l'indicativo della fede e l'imperativo morale dei credenti pone in evidenza il ruolo decisivo della paraclesi nella predicazione morale dell'Apostolo delle genti: cf. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, II, 77-85; DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 605.

## Riabilitazione della paraclesi paolina

Nel corso dell'ultimo secolo le parti paracletiche delle lettere paoline hanno ricevuto una considerazione-valutazione minoritaria e tendenzialmente riduttiva rispetto alla priorità e all'eccellenza della proclamazione kerigmatica e del suo contenuto argomentativo-speculativo. Principale fautore di tale concezione, che ha influenzato lo sviluppo della ricerca a partire dall'impiego del metodo della *Formgeschichte* fino ai nostri giorni, è stato Martin Dibelius. Il noto esegeta tedesco considerava le parti esortative conclusive dell'epistolario come semplici raccolte di consigli morali, talora sparsi e frammentari, provenienti dall'ambiente culturale del tempo, senza alcuna relazione con il kerigma paolino.<sup>28</sup> Per tale ragione egli poneva una cesura tra la sezione kerigmatica che risultava costitutiva del «vangelo» di Paolo e le esortazioni generali, ritenute troppo generiche e, in quanto tali, valide per qualsiasi contesto morale.<sup>29</sup>

Maggiormente motivato sul versante teologico risulta l'intreccio tra *kerigma* ed *ethos* proposto inizialmente da Rudolf Bultmann. Egli ha proposto la formula riassuntiva e paradigmatica del pensiero dell'Apostolo secondo cui l'etica paolina risponderrebbe alla dialettica interna tra l'indicativo della fede e l'imperativo della prassi cristiana.<sup>30</sup>

Sono seguiti ulteriori sviluppi nel corso del XX secolo, con posizioni diversificate degli studiosi, che hanno approfondito la natura dell'etica paolina.<sup>31</sup> Tale studio si è arricchito dell'impiego del metodo so-

<sup>28</sup> In riferimento alle sezioni esortative Dibelius parla di «parenese abituale» (M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des urchristlichen Literatur*, C. Kaiser, München 1975, 140; *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1971, 239-244). Per una sintesi critica della posizione di Dibelius, cf. SEGALLA, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, 201s; W.C. COETZER, «Pauline Eschatology and Ethics – A Critical Evaluation of Martin Dibelius», *Neotestamentica* 21(1987), 25-31; J.M.J. BARCLAY, *Obeying the Truth. A Study of Pauline Ethics in Galatians*, T&T Clark, Edinburgh 1988, 220s.

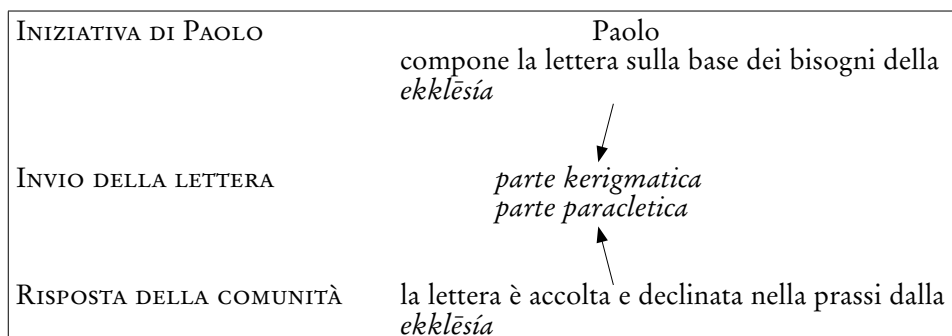
<sup>29</sup> Pitta osserva che l'approccio del *rhetorical criticism* applicato al Nuovo Testamento, partendo dai modelli della retorica classica, «incontra nelle sezioni esortative uno dei maggiori ostacoli: queste non sembrano relazionate soprattutto al genere giudiziario, come proprio nel caso di Galati» (PITTA, *Lettera ai Galati*, 327).

<sup>30</sup> R. BULTMANN, «Das Problem der Ethik bei Paulus», *ZNW* 23(1924), 123-140; FURNISH, *The Moral Teaching of Paul*, 242-279; DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 606, nota 10; RODRÍGUEZ LUÑO, «Introduzione allo studio della morale in San Paolo», 419-421. Per la critica all'impostazione di R. Bultmann, cf. PITTA, *Lettera ai Galati*, 333-335; E.M. PALMA, *Trasformati in Cristo. L'antropologia paolina nella lettera ai Galati* (AnBi 217), G&B Press, Roma 2016, 336-338; 406-411.

<sup>31</sup> Per una rassegna degli approcci all'etica paolina rimandiamo a B.S. ROSNER (ed.), *Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*, B. Eerdmans-Lightning Source, Grand Rapids (MI) 1995.

ciologico e – più in generale – del prevalere nella ricerca esegetica recente dell'approccio di tipo sincronico.<sup>32</sup>

Sulla base dei risultati della critica recente si tende a ridurre la dicotomia tra *kerigma* ed *ethos* e a valorizzare la dimensione paracletica dei testi epistolari. Sono almeno tre i motivi che hanno indotto a valorizzare e rivalutare il genere paracletico negli ultimi decenni. Il primo è dato dalla relazione tra messaggio etico e impiego peculiare della retorica epistolare. Il secondo concerne lo studio del *background* rispetto alle esortazioni paoline, collegate sia alla tradizione giudaica<sup>33</sup> che all'ambiente culturale influenzato dalla filosofia popolare del tempo.<sup>34</sup> Un terzo motivo è dato dall'interesse per la connotazione «sociale» delle *ekklēsiai* paoline e segnatamente per le sfide emergenti dal concreto vissuto dei credenti. In tal senso le esortazioni riflettono le singole situazioni che le comunità vivono nel particolare ambiente vitale. Pertanto la doppia caratterizzazione delle lettere paoline (kerigmatica e paracletica), intesa in modo unitario, funge da dispositivo ermeneutico del messaggio complessivo veicolato da Paolo alle singole *ekklēsiai*. Si potrebbe visualizzare tale dinamismo esteso all'epistolario paolino con la seguente mappa:



<sup>32</sup> W.A. MEEKS, «The Circle of Reference in Pauline Morality»; «The Polyphonic Ethics of the Apostle Paul», in A.R. HILTON – H.G. SNYDER (edd.), *Search of the Early Christians: Selected essays*, Yale University Press, New Haven (CT) 2002, 153-166; 196-209.

<sup>33</sup> A.M. BOCKMUEHL, *Jewish Law in Gentile Churches. Halakha and the Beginning of Christian Public Ethics*, T&T Clark, Edinburgh 2000. Circa l'impiego della Scrittura in relazione alla Legge e all'etica paolina, cf. A. PITTA, *Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive* (SB 67), EDB, Bologna 2008, 119-121.

<sup>34</sup> Sul tema segnaliamo i contributi di J.P. SAMPLEY (ed.), *Paul in the Greco-Roman World*, T&T Clark, London 2016; R. DODSON – A.W. PITTS (edd.), *Paul and Greco-Roman Philosophical Tradition*, T&T Clark, London 2017.

Dopo la fondazione della comunità, Paolo riceve notizie dai suoi collaboratori e recepisce le problematiche dei credenti. Inviando la lettera, l'Apostolo risponde ai bisogni della *ekklēsia* riflettendo sul fondamento cristologico (*parte kerigmatica*) e fornendo le risposte alle problematiche ecclesiali accompagnate dall'esortazione ad agire secondo lo stile evangelico (*parte paracletica*). In tal modo la lettera è accolta dalla comunità e svolge uno stimolo per correggere gli errori e conformare all'ideale cristologico la prassi morale. L'impegno a vivere secondo le indicazioni morali va inteso come una risposta alle esortazioni dell'Apostolo. In tal modo il comportamento della *ekklēsia* rappresenta una concreta attualizzazione del messaggio paolino espresso nella lettera. Kerigma e paraclesi si collegano reciprocamente, facendo emergere il volto della comunità e il suo cammino di maturazione nella fede. Va comunque rilevato che le sezioni e i motivi della paraclesi paolina differiscono nelle diverse lettere e ciascuna sezione esortativa riflette le istanze teologiche dell'argomentazione dottrinale e delle accentuazioni che l'Apostolo ha inteso comunicare in ciascuna lettera.

### Congiunture tematiche

Una rapida ricognizione sincronica dei motivi esortativi dell'epistolario conferma la stretta relazione tra sezioni kerigmatiche e parti paracletiche. Le esortazioni di 1Ts 4,1-5,22 e 2Ts 3,1-15 si collegano con il messaggio della «speranza» che costituisce un motivo determinante delle sue missive.<sup>35</sup> Ben diversa risulta la sezione esortativa di Gal 5,13-6,10, nella quale si coglie il vigoroso appello a lasciarsi condurre dalla libertà dello Spirito nel discernimento della prassi cristiana. Più attenta alla dimensione evangelica è l'ampia sezione paracletica di Rm 12,1-15,13, nella quale si passano in rassegna le principali problematiche della *ekklēsia* di Roma reinterperate nell'ottica dell'universalismo della salvezza e secondo la logica del dialogo con l'ambiente culturale

---

<sup>35</sup> R.F. COLLINS, «The Function of Paraenesis in 1Thess 4,1-12; 5,12-22», *ETL* 39(1998), 398-414; B.S. ROSNER, «Seven Questions for Paul's Ethics: 1Thessalonians 4,1-12 as Case Study», in ID. (ed.), *Understanding Paul's Ethics*, 351-360; R. FABRIS, *1-2 Tesalonicesi. Nuova versione, introduzione e commento* (LB.NT 13), Paoline, Milano 2014, 117s. Circa il motivo della speranza nell'epistolario paolino, cf. A. PITTA, *Paolo e l'evangelo della speranza*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2024.

sociale del tempo.<sup>36</sup> L'esortazione alla concordia e alla comunione raccomandata in Fil 2,1-2 è ripresa con esortazioni diverse in 4,2-9, testo che risulta del tutto coerente con i motivi e il tenore della missiva indirizzata ai credenti della Macedonia.<sup>37</sup>

Circa le lettere deutero-paoline, più assonanti risultano le parti paracletiche di Col 3,1-4,6 ed Ef 4,1-6,20; entrambe sono finalizzate ad approfondire lo stile di una «chiesa» dal carattere universale e le esigenze del cammino battesimale che caratterizzano la testimonianza di queste comunità.<sup>38</sup> Un'analoga considerazione va riservata alle esortazioni delle lettere pastorali (cf. 1Tm 6,2-9; Tt 3,1-11; 2Tm 4,1-8), nelle quali si accentua l'esercizio della responsabilità ministeriale, che consiste nella capacità di sostenere le comunità affidate alle singole guide, costituite tali nella successione apostolica.<sup>39</sup> Per la loro natura monitoria le lettere a Timoteo e Tito svolgono una funzione principalmente parenetica nei riguardi delle comunità e delle rispettive guide nel contesto della terza generazione cristiana.<sup>40</sup>

Volendo riassumere la funzione delle sezioni paracletiche nelle lettere autoriali, va rilevato come le istanze kerigmatiche sono ben identificate e analizzate secondo le loro singole proprietà e, pur rilevando aspetti comuni, appaiono distinte e collegate ai rispettivi con-

<sup>36</sup> Dell'epistolario paolino la sezione di Rm 12,1-15,13 risulta la paraclesi più studiata e maggiormente approfondita nelle sue relazioni con il contesto socio-culturale coevo; cf. M.D. GIVEN, «Parenesis and Peroration. The Rhetorical Function of Romans 12:1-15:13», in PORTER – DYER (edd.), *Paul and Ancient Rhetoric*, 206-227.

<sup>37</sup> Presentando il profilo della lettera, Pitta sottolinea la profonda connessione tra messaggio cristologico e impegno etico dei credenti di Filippi; cf. A. PITTA, *Lettera ai Filippesi. Nuova versione, introduzione commento* (LB.NT 11), Paoline, Milano 2010, 48s.

<sup>38</sup> A.K. PEDERSEN, «Paraenesis in Pauline Scholarship and in Paul. An Intricate Relationship», in STARR – ENGBERG-PEDERSEN (edd.), *Early Christians Paraenesis in Context*, 267-296.

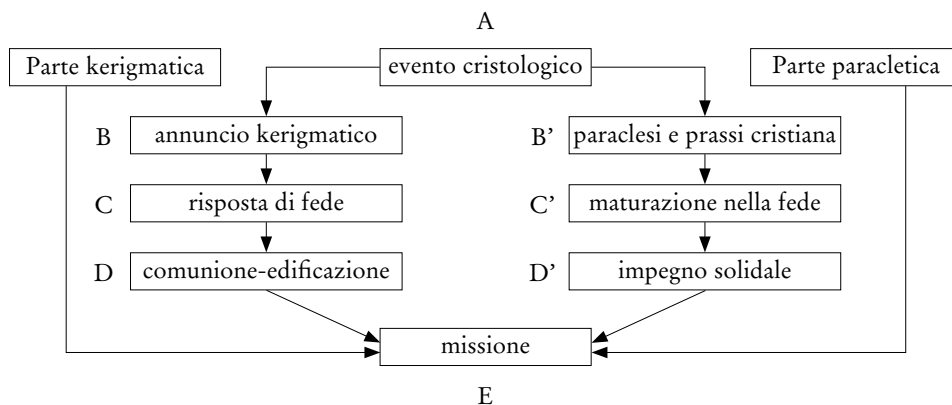
<sup>39</sup> Di notevole interesse il confronto con l'ambiente dell'*ethos* familiare e il modello parenetico-ecclesiale emergente dalle lettere pastorali: cf. M. THEOBALD, «Comme il convient de se conduire dans la maison de Dieu» (1 Tm 3,15). Les lettres pastorales à la lumière de l'*ethos* domestique antique», *Revue de théologie et de philosophie* 155(2023), 93-113.

<sup>40</sup> Y. Redalié ha ben sottolineato il ruolo pedagogico che svolge la parenesi nel *corpus pastorale* rispetto alla formazione dei futuri *leader* delle comunità «dopo e al di là di Paolo», cf. Y. REDALIÉ, *Paul après Paul: Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite* (Le Monde de la Bible 31), Labor et Fides, Genève 1994; sull'esortazione a compiere le opere buone, cf. R. ZIMMERMANN – D.I. MANOMI (edd.), «Ready for Every Good Work» (Titus 3:1): *Implicit Ethics in the Letter to Titus* (WUNT 484), Mohr Siebeck, Tübingen 2022.

testi epistolari.<sup>41</sup> Non altrettanto si può affermare a proposito degli elementi morali presenti nei poscritti. Conclude Pitta: «Ci sembra di poter sostenere che una diversità di accentuazione kerygmatica implica, giocoforza, una diversità di accentuazione esortativa o etica».<sup>42</sup>

L'interpretazione delle sezioni paracletiche dell'epistolario risulta di notevole interesse non solo per la loro forma retorico-persuasiva, ma anche per la loro consistenza teologico-morale. Pertanto la pretesa di una lettura che privilegi solo la dimensione kerigmatica delle lettere a discapito della loro peculiarità esortativa risulterebbe parziale e priva di una visione completa del pensiero dell'Apostolo e della portata della sua comunicazione globale.

Ci sembra di intravedere una reciprocità (circularità) tra le sezioni kerigmatiche su cui si fonda la risposta della fede e le esortazioni finalizzate a veicolare il messaggio salvifico del vangelo nella concreta prassi dei credenti. Avendo presente tale circolarità che caratterizza in generale il procedimento paolino, pur considerando la diversità e la peculiarità delle singole lettere, è possibile riconoscere l'importanza della correlazione tra sezione kerigmatica e sezione paracletica. Essa si può visualizzare nella seguente mappa:



<sup>41</sup> «Più che ignorare la funzione retorica delle sezioni esortative paoline, in quanto non presenti nella manualistica della retorica classica, è necessario identificarne la portata in base alle relazioni, pur presenti, con le sezioni precedenti dell'epistolario paolino» (PITTA, *Lettera ai Galati*, 328).

<sup>42</sup> PITTA, *Lettera ai Galati*, 328.

L'evento cristologico (A) costituisce il fondamento del mistero cristiano che porta a compimento il progetto salvifico di Dio a favore dell'umanità. Tale evento è veicolato nell'annuncio kerigmatico (B) a cui si correlano la paraclesi e la conseguente prassi cristiana (B'). L'annuncio kerigmatico produce la risposta di fede (C) che si collega alla maturazione nella fede operosa (C'). Il punto di arrivo intra-ecclesiale è rappresentato dalla comunione-edificazione della comunità (D) che si collega all'impegno solidale ispirato dalla carità (D'). Infine il dinamismo dell'evangelizzazione culmina con il coinvolgimento dei credenti nella testimonianza e nella missione (E). Come si evidenzia dall'articolazione dei cinque momenti (A-B-C-D-E), ci sembra di cogliere la corrispondenza tra la dimensione kerigmatica del messaggio cristiano e la sua valenza etica declinata attraverso la paraclesi.<sup>43</sup>

## Paraclesi paolina e retorica epistolare

Circa la collocazione della paraclesi paolina, va evidenziata la singolare architettura delle lettere paoline, abbastanza libera rispetto ai canoni letterari del tempo.<sup>44</sup> Richiamando il confronto con i modelli epistolari antichi e la loro relazione con la retorica e la classificazione dei suoi generi,<sup>45</sup> risulta utile considerare brevemente il rapporto tra il ca-

<sup>43</sup> L'articolazione della Lettera ai Romani offre un esempio della corrispondenza tra sezione kerigmatica e paracletica. La sezione kerigmatica (Rm 1,18–11,36) contiene l'annuncio di Cristo morto e risorto, che implica la risposta di fede, la piena adesione alla vita del Figlio e il camminare nello Spirito come figli adottivi. Nella sezione paracletica (Rm 12,1–15,13) si riprende e si rielabora il dinamismo della vita in Cristo, che qualifica la prassi dei credenti, evidenziando il processo di maturazione della fede e l'impegno solidale a favore della comunità e della stessa missione dell'Apostolo. Nella conclusione della lettera (Rm 15,14–16,27) l'adesione al vangelo e l'impegno di vivere le sue esigenze non si limitano al perimetro ecclesiale, ma si proiettano nella missione-testimonianza in prima persona dall'Apostolo e della cerchia dei suoi collaboratori.

<sup>44</sup> B. STANDAERT, «La Rhétorique ancienne dans Saint Paul», in A. VANHOYE (ed.), *L'Apôtre Paul. Personnalité, Style, et Conception du Ministère* (BETL 73), Leuven University, Leuven 1986, 78-92; H.-D. BETZ, «The Problem of Rhetoric and Theology According to the Apostle Paul», in VANHOYE (ed.), *L'Apôtre Paul*, 16-48; J. MURPHY O'CONNOR, *Paul et l'art épistolaire. Contexte et structure littéraires*, Cerf, Paris 1994, 145-165.

<sup>45</sup> Ci limitiamo a ricordare come nella tripla distinzione aristotelica dei generi retorici (giudiziario, deliberativo ed epidittico) è soprattutto il discorso epidittico a comportare, per sua natura, una maggiore consistenza parenetica. Per il metodo: il discorso è focalizzato a lodare o biasimare un personaggio, o un gruppo, o una virtù (dimensionio-

novaccio epistolare e quello retorico sul piano generale.<sup>46</sup> Esso presenta la seguente articolazione:<sup>47</sup>

CANOVACCIO EPISTOLARE	CANOVACCIO RETORICO
Prescritto	Esordio
Ringraziamenti	Narrazione
Corpo epistolare (sezione kerigmatica/paracletica)	Tesi o <i>propositio</i>
Esortazioni finali	Prove o <i>probatio</i>
Poscritto	Perorazione finale

La correlazione tra i due canovacci fa emergere alcune corrispondenze ma anche significative differenze. Pitta rileva che le maggiori corrispondenze si hanno tra i ringraziamenti epistolari e gli esordi retorici. Paolo introduce nel ringraziamento anche le principali tematiche che verranno affrontare nello sviluppo della lettera.<sup>48</sup> In alcuni casi si verificano corrispondenze tra il poscritto e la perorazione (cf. Gal 6,11-18). In altri casi si preferisce distinguere la perorazione finale (cf. Rm 15,7-13; Fm 19s; Fil 4,10-20) dal poscritto (Rm 15,14; Fm 21-25; Fil 4,21-23).<sup>49</sup> Un ulteriore collegamento con il discorso oratorio è costituito dalla *propositio* principale che è collocata prima o dopo la narrazione (o esposizione degli eventi). Risultano abbastanza condivise tra i commentatori l'individuazione della *propositio* di 2Cor 1,12-14; Rm 1,16s; Gal 1,11s e Fm 10, mentre per le altre lettere le ipotesi sono

---

ne morale); per il tempo: il discorso deve guardare al presente, suscitando l'ammirazione dell'uditorio (dimensione pedagogica); per l'oggetto: il discorso deve considerare ciò che è bello o brutto (dimensione etico-giudiziale); per il tipo di argomentazione: il discorso deve poter mettere in risalto, anche attraverso il confronto in positivo o negativo, la convenienza e la validità della proposta (dimensione performativa).

<sup>46</sup> Una presentazione essenziale del tema è offerta in A. PITTA, *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali* (Graphé 7), LDC, Torino 2013, 42-46.

<sup>47</sup> PITTA, *L'evangelo di Paolo*, 42.

<sup>48</sup> La finalità retorica di rendere i destinatari «attenti, benevoli e docili» avviene pure nei ringraziamenti paolini, anche se il prescritto delle lettere è da considerarsi propriamente di natura epistolare (1Ts 1,2-10; 1Cor 1,4-9; Rm 1,8-15; Fm 1,3-9; Fil 1,3-11). Originale risulta l'esordio di rimproveri in Gal 1,6-10 che sostituisce i ringraziamenti, mentre in 2Cor 1,3-14 si sostituisce il ringraziamento con una benedizione.

<sup>49</sup> In 1 Tessalonicesi e 1-2 Corinzi si passa direttamente dal corpo epistolare ai poscritti senza la perorazione finale: 1Ts 5,23-28; 1Cor 16,19-23; 2Cor 12,19-13,13.



diversificate.<sup>50</sup> Questi passi rappresentano la tipologia di una *propositio* retorica, che deve essere breve, chiara, circoscritta e deve anticipare quanto verrà sviluppato nel corpo della lettera.<sup>51</sup>

La differenza maggiore tra i due canovacci riguarda le esortazioni finali attestate nelle lettere paoline, estranee al discorso retorico, perché proprie del genere epistolare.<sup>52</sup> Ai fini della nostra ricerca è importante sottolineare il collegamento tra le esortazioni morali conclusive e l'intera lettera in cui queste si contestualizzano. Tale collegamento evidenzia come le parti paracletiche, peculiari in ogni singola lettera, svolgono una funzione di completamento e di declinazione etica dell'argomentazione paolina.<sup>53</sup>

Inoltre va riconosciuta la consistenza delle sezioni paracletiche paoline. Esse appartengono al corpo epistolare in forma organica e non occasionale. La stretta relazione tra l'annuncio del vangelo e l'esortazione a vivere le sue esigenze costituisce una «necessaria saldatura» della comunicazione dell'Apostolo e della sua forza persuasiva. In tale prospettiva le lettere paoline hanno svolto una valida funzione performativa (protrettica) grazie anche alla consistenza parenetica resa ancora più efficace dall'impianto retorico.<sup>54</sup> Sul piano quantitativo, strutturale e contenutistico la riflessione etica dell'Apostolo non può essere considerata generica o marginale, ma si rivela in tutta la sua consistenza valoriale, profondità speculativa e motivazione propositiva.<sup>55</sup>

## Motivazioni

Tra le ragioni che giustificano la parte esortativa delle lettere, Pitta pone l'accento su due principali motivazioni della paraclesi. La prima è la paraclesi cristologica con la quale si propone la figura di Gesù di Nazaret come modello da imitare, unico mediatore della salvezza. Mediante l'obbedienza del Figlio alla volontà del Padre nell'evento pa-

<sup>50</sup> Maggiormente discussa è l'individuazione della *propositio* in 1Cor 1,18s.

<sup>51</sup> Questo non sembra avvenire in tutte le lettere paoline, giacché in 1 Tessalonicesi e Filippesi mancano le tesi principali che dovrebbero guidare lo sviluppo epistolare.

<sup>52</sup> 1Ts 5,12-22; 1Cor 16,1-18; Gal 5,13-6,10; Rm 12,1-15,13; Fil 4,1-9; Col 4,2-9.

<sup>53</sup> PITTA, *Lettera ai Galati*, 327.

<sup>54</sup> G.S. HOLLAND, «“Delivery, Delivery, Delivery”: Accounting for Performance in the Rhetoric of Paul's Letters», in PORTER – DYER (edd.), *Paul and Ancient Rhetoric*, 119-140.

<sup>55</sup> In questa prospettiva è approfondito il binomio «kerigma-etica», cf. PITTA, *L'e-vangelo di Paolo*, 53-56.

squale proviene all'essere umano la vita nuova.<sup>56</sup> Una seconda motivazione è rappresentata dalla paraclesi pneumatologica, mediante la quale si declinano il dinamismo spirituale dei battezzati e la loro partecipazione alla comunione trinitaria.<sup>57</sup> Queste due principali motivazioni presenti nelle sezioni kerigmatiche sono declinate nella paraclesi e nella concezione etica dell'Apostolo.<sup>58</sup> Emergono tre principali conseguenze collegate alla paraclesi paolina.

La prima conseguenza è collegata alla *mimesi* di Cristo, proposta ai credenti non solo come la *mimesi* di colui che compie la Legge (τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ: Gal 6,2), ma come «modello unico» da seguire e imitare.<sup>59</sup> In tale orizzonte vanno evidenziati i richiami e le allusioni alla figura e ai detti di Gesù, che talora si evincono nell'epistolario.<sup>60</sup>

Una seconda conseguenza è legata al principio dell'*agápē*.<sup>61</sup> Tale principio rappresenta insieme la condizione e il termine a cui deve tendere l'agire morale.<sup>62</sup> Sussiste una sostanziale continuità del messaggio evangelico nel comandamento dell'amore, che Paolo assume dalla tra-

<sup>56</sup> PITTA, *Lettera ai Galati*, 330-332.

<sup>57</sup> PITTA, *Lettera ai Galati*, 331s.

<sup>58</sup> Trattando del profilo dell'etica paolina in rapporto alla tradizione halachica, Pitta sottolinea la funzione della Scrittura di Israele nell'impianto etico pensato dall'Apostolo. Il ricorso alle citazioni e alle allusioni scritturistiche offre un codice linguistico e contenutistico non solo per l'argomentazione kerigmatica, ma anche per la sua declinazione etica, in vista della formazione dei credenti e della loro partecipazione alla vita in Cristo. Tra i vari esempi Pitta segnala: Gal 5,14 (cf. Lv 19,18); Rm 12,19s (cf. Dt 32,35; Pr 25,21s); Rm 14,11 (cf. Is 45,23b); Rm 15,3 (cf. Sal 68,10); Rm 15,9b (cf. Sal 116,1); cf. PITTA, *Paolo, la Scrittura e la Legge*, 119-125. Oltre all'impiego dei testi scritturistici, va anche rilevata la connessione tra processo educativo e impiego della parenesi nella tradizione sapienziale e giudaica, cf. *ivi*, 120.

<sup>59</sup> R.A. BURRIDGE, *Imitating Jesus: An inclusive approach to New Testament Ethics*, Eerdmans, Grand Rapids (MI)-Cambridge 2007, 116-154 (la prospettiva paolina).

<sup>60</sup> In tale ottica risulta interessante l'approfondimento del rapporto fra le «tradizioni» di Gesù e la paraclesi paolina. Trattando dell'etica paolina, Dunn segnala alcuni testi parenetici generalmente riconosciuti come «echi» dell'insegnamento di Gesù (1Ts 5,2-4; cf. Mt 24,23; 1Ts 5,13; cf. Mc 9,50; 1Cor 13,2; cf. Mt 17,20; Rm 12,14; cf. Lc 6,27s; Mt 5,44; Rm 14,14; cf. Mc 7,15), cf. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, 626-634.

<sup>61</sup> Lo studioso che ha maggiormente approfondito il motivo dell'*agápē* in prospettiva etica è T. SÖDING, *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*, Aschendorff, Münster 1995. Nel 2015 ha poi pubblicato uno studio individuando il centro dell'etica biblica nell'amore verso il prossimo: T. SÖDING, *Nächstenliebe: Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*, Herder, Freiburg 2015; traduzione italiana: *L'amore del prossimo. Il comandamento di Dio come promessa ed esigenza*, Queriniana, Brescia 2018.

<sup>62</sup> Si vedano gli appelli alla concordia, all'amore fraterno e al servizio caritatevole: 1Ts 4,9; 1Cor 8,1; 10,24; 16,14; Gal 5,13; Rm 12,10; 13,8-10; cf. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, II, 56-60.

dizione della comunità (Rm 12,12-21; Mt 5,39.44) e traduce nel contesto della prassi ecclesiale. L'impiego dell'*agápē* nella teologia paolina non si limita all'orizzonte di una paranesi occasionale, bensì costituisce la chiave di lettura dell'intera esperienza di fede cristologica. Si tratta infatti dell'amore divino che è lo stesso Spirito infuso nei cuori dei credenti (Rm 5,5). L'azione dello Spirito di amore produce la vita nuova in senso escatologico e nel «cammino» del tempo intermedio. In tal senso l'*agápē* costituisce la norma fondamentale a cui devono ispirarsi i singoli credenti e l'intera *ekklēsia*.<sup>63</sup>

Una terza conseguenza è connessa all'identità ecclesiale e alla sua presenza-testimonianza nel contesto socio-religioso del tempo in relazione alla tradizione paolina.<sup>64</sup> La consapevolezza della vita «in Cristo» attraversa come un filo rosso la riflessione dell'Apostolo sia sul versante kerigmatico che su quello etico. Tale dinamismo implica un cammino di maturazione contrassegnato da un percorso battesimale, che consente ai credenti di pervenire a una sintesi spirituale. Le esortazioni presenti nell'epistolario hanno la funzione di confermare, richiamare e rinnovare l'impegno nella scelta cristiana.<sup>65</sup>

## Prospettive per l'etica del Nuovo Testamento

L'impiego della paraclesi paolina permette di individuare alcune prospettive valide per l'etica neotestamentaria. Esse riguardano la riflessione morale in prospettiva cristologica, ecclesiologica, pneumatologica ed escatologica. Tali prospettive emergenti dallo studio delle parti paracletiche costituiscono come un poliedro per l'etica neotestamentaria.

<sup>63</sup> 1Cor 9,19-23; 2Cor 6,6; 11,28.

<sup>64</sup> In tale orizzonte si colloca la relazione tra comportamento etico, testimonianza verso i pagani e dinamismo dell'evangelizzazione. La paraclesi paolina è strettamente collegata con la prospettiva missionaria, a partire dalla stessa figura dell'Apostolo che si presenta come un evangelizzatore che «lotta» per conquistare il premio (1Cor 9,24-27).

<sup>65</sup> In tale prospettiva vanno interpretati i «codici domestici» (*Haustafeln*) attestati nelle lettere deuteropaoline (Col 3,1-4,1; Ef 5,21-6,9; 1Tm 6,1-2); cf. A. PITTA, «Contingenze e innovazioni nei codici domestici della tradizione paolina. Col 3,17-4,1 ed Ef 5,21-6,9» in FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE – ISTITUTO TEOLOGICO «REGINA APULIAE», *Gestis verbisque. Saggi in onore di Michele Lenoci per il suo 70° compleanno*, a cura di G. LORUSSO – P. ZUPPA, EDB, Bologna 2012, 193-204. Un ulteriore approfondimento dovrebbe essere riservato ai cataloghi delle virtù e dei vizi presenti nel *corpus paulinum* (Gal 5,19-23; Rm 1,29-31; 1Cor 5,9-13; 6,9s; 2Cor 6,6s; 12,20; Col 3,5-17; Ef 4,23.31s; 5,3-5; 1Tm 6,4s; Tt 1,7-10); cf. C.G. KRUSE, «Virtù e vizi», in HAWTHORNE – MARTIN – REID (edd.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 1605-1607.

La centralità della prospettiva cristologica rappresenta il fondamento del pensiero paolino. La persona di Gesù di Nazaret è presentata dall’Apostolo non solo nell’ottica salvifica (dimensione soteriologica) ma anche nella sua dimensione testimoniale e pedagogica (dimensione etico-morale). La riflessione sull’etica neotestamentaria è chiamata a ribadire la necessità di collegare l’evento kerigmatico e trinitario con il dinamismo della prassi cristiana.

La prospettiva ecclesiologica notevolmente accentuata nella paraclesi paolina colloca l’agire dei credenti all’interno della dimensione comunitaria e del suo peculiare stile evangelico proprio, proprio perché la *ekklēsia* si caratterizza nella sua visualizzazione somatologica come un corpo formato di molteplici membra (1Cor 12,12-27; Rm 12,3-8). Tale prospettiva conosce una significativa evoluzione nelle lettere deuteropaoline (Col 1,18; Ef 1,22; 5,23) in cui si accentua la dialettica tra «capo» (Cristo) e «corpo» (*ekklēsia*).<sup>66</sup> In tale prospettiva si evidenzia una triplice valenza etica: l’accoglienza della diversità (alterità), l’impegno nel costruire la comunione (κοινωνία) nella reciprocità dei ruoli e dei ministeri e il dinamismo della solidarietà, che implica il prendersi cura soprattutto dei più deboli.

La paraclesi paolina è connotata soprattutto dall’azione dello Spirito Santo e dal dono della grazia (χάρις).<sup>67</sup> In tal senso – a nostro giudizio – si impone un maggiore approfondimento della prospettiva pneumatologica nell’etica neotestamentaria. Se la dimensione kerigmatica è centrata sull’evento cristologico, la risposta etica non può che fondarsi sul dinamismo dello Spirito e dei suoi doni. Il testo maggiormente espressivo nella sua profondità e ricchezza è rappresentato dalla parte paracletica di Gal 5,13–6,10. La vita in Cristo (2,20) e il processo di cristificazione che caratterizza l’esistenza filiale dei battezzati sono guidati dallo Spirito (5,18), il cui frutto (5,22) determina non solo la salvezza futura, ma la vita piena nel presente storico.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Per lo sviluppo del dibattito sull’*ekklēsia* in Efesini, cf. S. ROMANELLO, «La *ekklēsia* nella Lettera agli Efesini. Rassegna critica di interpretazioni e metodologie», *RivB* 4(2023), 327-346.

<sup>67</sup> Nel contesto della teologia paolina spicca l’attenzione al tema della «grazia» con le sue conseguenze per il cammino di santificazione dei credenti, cf. F.J. MATERA, *God’s saving grace. A Pauline Theology*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2012; J.M.J. BARCLAY, *Paul and Power of Grace*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2020.

<sup>68</sup> Circa l’approccio etico-morale basato sulla categoria biblica di «figliolanza adottiva», cf. R. TREMBLAY, *Radicati e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale* (Temi di morale fondamentale), Dehoniane, Roma 1997; ID., «Fonder la vie morale des croyants dans le Fils. Quelques éléments d’histoire et vision d’ensemble»,

La stretta relazione tra presente e futuro implica l'approfondimento della prospettiva escatologica che emerge dalla paraclesi paolina e ritorna in altri contesti neotestamentari. La concezione escatologica dell'Apostolo si focalizza intorno a due elementi basilari strettamente collegati: la portata escatologica del kerigma (1Ts 4,14) e la reinterpretazione del tempo e della storia in prospettiva soteriologica ed etica. Sia sul piano individuale che su quello collettivo l'Apostolo evoca il principio della responsabilità e richiama i credenti a vivere coerentemente la propria testimonianza evangelica. In tal senso si ribadisce l'importanza di declinare la triade teologica (fede, speranza, carità) nella concretezza dell'esistenza ecclesiale. In diversi contesti delle lettere paoline l'impegno richiesto per il presente storico si collega all'esercizio della speranza futura, evidenziando il profilo del credente come colui che agisce nell'unione con Cristo e attende operosamente il compimento del tempo.

## Conclusione

L'approfondimento della paraclesi paolina riteniamo che possa stimolare la riflessione intorno alla metodologia della ricerca sull'etica neotestamentaria e sollecitare un fecondo dialogo inter e trans-disciplinare.<sup>69</sup> Le indicazioni emerse dall'analisi relativa all'impiego della paraclesi nell'epistolario confermano la fecondità della ricerca, schiudendo ulteriori prospettive non solo per comprendere la ricchezza e l'attualità del pensiero dell'Apostolo, ma anche per contribuire a formulare un'efficace rilettura unitaria e progressiva dell'etica neotestamentaria. Nella conclusione del documento della Pontificia commissione biblica *Bibbia e morale* si auspica un fecondo dialogo tra esegeti e teologi morali. In particolare si pone in risalto il ruolo primario dell'etica neotestamentaria e la sua valenza performativa. Riteniamo

---

in J. MIMÉAULT – S. ZAMBONI – A. CHENDI (edd.), *Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay nel suo 70° genetliaco*, EDB, Bologna 2011, 35-41.

<sup>69</sup> Il rapporto tra Bibbia e morale è stato oggetto del documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, LEV, Città del Vaticano 2008. Circa la relazione tra Bibbia e teologia morale, cf. G. DE VIRGILIO, *Bibbia e teologia morale. Paradigmi ermeneutici per il dialogo interdisciplinare* (Studi di Teologia 17) Edusc, Roma 2013 (con bibliografia). Sul versante metodologico un'interessante prospettiva è segnata dall'impiego del concetto di «etica implicita»: cf. R. ZIMMERMANN, «The "implicit ethics" of New Testament Writings: a draft on a new Methodology for analysing New Testament Ethics», *Neotestamentica* 43(2009), 399-423.

che lo studio dell'etica paolina costituisca una tappa miliare di quel necessario «dialogo» che consente di interpretare il dinamismo della grazia nella concretezza della prassi illuminata dalla fede.<sup>70</sup>

GIUSEPPE DE VIRGILIO  
Pontificia Università della Santa Croce  
devirgilio@pusc.it

### Parole chiave

Paraclesi – Parenesi – Etica biblica – *Halakah* – Retorica epistolare – Codici domestici (*Haustafeln*)

### Keywords

Paraenesis – Paraklesis – Biblical ethics – *Halakah* – Epistolary rhetoric – Domestic codes (*Haustafeln*)

### Sommario

L'articolo presenta la natura e la funzione della paraclesi paolina offrendo alcune prospettive per comprendere il pensiero di Paolo e l'etica del Nuovo Testamento. Dopo aver illustrato il genere parenetico e la sua denominazione, si affronta l'analisi di cinque punti: la consistenza delle parti paracletiche (*Schlussparakläse*); la rivalutazione teologica della paraclesi paolina; le congiunture tematiche; la relazione tra paraclesi e retorica epistolare; le motivazioni della paraclesi. L'articolo indica quattro prospettive per comprendere e valorizzare l'impiego della paraclesi paolina, estendendola all'etica neotestamentaria: cristologica; ecclesiologica; pneumatologica; escatologica.

### Summary

The article presents the nature and function of the Pauline *paraklesis*, offering some perspectives for understanding Paul's thought and the New Testament ethics. After having clarified the parenetic genre and its denomination, five points are analysed: the consistency of the paracletic parts (*Schlussparakläse*); the theological reevaluation of the Pauline *paraklesis*; the thematic conjunctures; the relationship between *paraklesis* and epistolary rhetoric; the reasons for the *paraklesis*. The article indicates four perspectives for understanding and enhancing the use of the Pauline *paraklesis*, extending it to New Testament ethics: Christological; ecclesiological; pneumatological; eschatological.

---

<sup>70</sup> Cf. Pontificia commissione biblica, *Bibbia e morale*, nn. 157-158.

---

## Esempi di applicazione dei *chatbot* allo studio del *Talmud babilonese*\*

Le intelligenze artificiali (d'ora in poi AI) sono un elemento ormai noto e il loro uso si sta diffondendo in molti campi, suscitando anche domande etiche. Non mancano i tentativi di applicazione alla ricerca umanistica e alla giudaistica in particolare, attraverso progetti quali – solo per nominarne alcuni – l'analisi dei rotoli del Mar Morto da parte dell'Università di Groningen (Olanda),<sup>1</sup> il progetto ITSERR che coinvolge gli atenei di Palermo, Modena-Reggio Emilia, Torino, Napoli e il CNR,<sup>2</sup> il progetto *Digital Kennicott* delle Università di Torino e Firenze<sup>3</sup> e il progetto MiDRASH guidato dall'EPHE di Parigi.<sup>4</sup>

Alcune delle applicazioni più conosciute delle AI sono i *chatbot* ChatGPT e Gemini, il primo lanciato a fine novembre 2022 e sempre più sviluppato giungendo, attualmente, alla quarta generazione (ChatGPT 4);<sup>5</sup> il secondo, noto inizialmente con il nome di Bard, è disponibile dal 2023.<sup>6</sup>

Questo articolo vuole rispondere alla domanda se ChatGPT e Gemini possano essere considerati un valido strumento per l'analisi delle fonti all'interno del *Talmud babilonese* (d'ora in poi TB); i *chatbot* sono stati valutati sotto diversi aspetti: conoscenza dell'aramaico talmu-

---

\* Questo lavoro è stato supportato dal progetto PNRR Italian Strengthening of Esfri RI Resilience (ITSERR), finanziato dall'Unione europea – NextGenerationEU (CUP:B53C22001770006). I punti di vista e le opinioni espresse sono tuttavia solo quelli degli autori e non riflettono necessariamente quelli dell'Unione europea o della Commissione europea. Né l'Unione europea né la Commissione europea possono essere ritenute responsabili per essi.

<sup>1</sup> Cf. [research.rug.nl/en/publications/artificial-intelligence-in-historical-document-analysis-pattern-r?utm\\_source=twitter&utm\\_medium=social&utm\\_campaign=sharelink&doi=10.33612/diss.869247881](https://research.rug.nl/en/publications/artificial-intelligence-in-historical-document-analysis-pattern-r?utm_source=twitter&utm_medium=social&utm_campaign=sharelink&doi=10.33612/diss.869247881) (l'ultimo accesso a tutti i siti risale al 21 ottobre 2024); ringrazio il prof. Corrado Martone (Università di Torino) per questa segnalazione.

<sup>2</sup> [www.itserr.it](http://www.itserr.it).

<sup>3</sup> [www.digitalkennicott.unito.it](http://www.digitalkennicott.unito.it).

<sup>4</sup> [escripta.hypotheses.org/500](https://escripta.hypotheses.org/500).

<sup>5</sup> [it.wikipedia.org/wiki/ChatGPT](https://it.wikipedia.org/wiki/ChatGPT).

<sup>6</sup> [it.wikipedia.org/wiki/Gemini\\_\(chat\\_bot\)](https://it.wikipedia.org/wiki/Gemini_(chat_bot)).

dico, capacità di trovare i riferimenti ad altre fonti interne al TB, capacità di riconoscere le numerose fonti.

### Il *Talmud babilonese*: cenni

La tradizione ebraica riconosce, accanto alla Torah scritta, anche la Torah orale che è interpretazione della prima ed, essendo orale, non è immutabile, bensì in continua evoluzione.<sup>7</sup> Il materiale della Torah orale, che si tramandava da maestro a discepolo, divenne col tempo talmente vasto che non si poteva più tenere a mente; tale materiale fu raccolto da Rabbi Yehudah ha-Nasì, nato in Giudea e vissuto tra il 135 e il 217 circa, il quale redasse la *Mishnah* classificando il materiale in sei «ordini»; questi ordini furono divisi in 63 trattati, a loro volta divisi in 531 capitoli. Negli anni successivi la *Mishnah* divenne oggetto di studio nelle *yeshivot*, ovvero nelle scuole rabbiniche nelle quali i maestri e i loro discepoli discutevano la *halakah*, cioè l'insieme delle norme che, contenute nella Bibbia, sono state oggetto di riflessione da parte della tradizione ebraica.

Riassumendo e semplificando molto, possiamo dire che dopo la morte di Yehudah ha-Nasì iniziarono a perdere importanza le *yeshivot* in terra d'Israele mentre iniziò a crescere il valore di quelle in terra di Babilonia, in particolare nelle città di Sura e Pumbedita; a Sura, tra il 352 e il 427, visse Rav Ashi che, resosi conto che il materiale successivo alla *Mishnah* era moltissimo, iniziò un lavoro di raccolta che è alla base della compilazione del TB, scritto in lingua aramaica.

Il TB si sviluppa quindi attraverso le dispute che i rabbini tenevano nelle *yeshivot* per commentare i trattati della *Mishnah*, cercando di arrivare – ma ciò non sempre avviene – a conclusioni riguardo la *halakah*; da ciò si capisce che le fonti interne al TB siano moltissime: anzitutto la Bibbia ebraica, usata non solo come punto di partenza normativo, ma anche dai rabbini come supporto per le proprie teorie; inoltre la *Mishnah* e la *Ghemara*, di cui il TB è un commento; ci sono poi moltissime citazioni di rabbini<sup>8</sup> e delle raccolte «esterne» alla *Mishnah*,

<sup>7</sup> Tra le varie introduzioni al TB, in italiano, cf. A. STEINSALTZ, *Cos'è il Talmud*, Giuntina, Firenze 2016; G. STEMBERGER, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, EDB, Bologna 2008; ID., *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Città Nuova, Roma 1995.

<sup>8</sup> Dopo la morte di ha-Nasì si iniziò ad usare il titolo di «Rabbi» per indicare i maestri di Israele, quello di «Rav» per indicare i maestri di Babilonia.



cioè del materiale non entrato nella raccolta di Yehudah ha-Nasi, a cui viene dato il nome di *baraitot*, ossia appunto «esterne».

Il tentativo svolto con i *chatbot*, come vedremo, ha riguardato prevalentemente la capacità di riconoscere questo materiale interno al TB.

### *Chatbot e Talmud babilonese*

Pertanto nei mesi di gennaio/febbraio e agosto 2024, dall'Italia,<sup>9</sup> è stato fatto un tentativo per applicare ChatGPT e Gemini all'analisi del TB.

I risultati sono stati stupefacenti in alcuni casi, ma allo stesso tempo è evidente come l'AI al momento non possa sostituire l'uomo nell'ambito di alcuni processi di ricerca nel campo della giudaistica.

Come caso di studio è stato scelto un breve brano dell'inizio del trattato *Rosh Hashanah* che fa parte dell'ordine *Moed*. Come testo di riferimento è stata scelta l'edizione di William Davidson, in formato *json*, non vocalizzata ma consultabile in *open access*.<sup>10</sup> Questa edizione, oltre ad essere facilmente reperibile e in un formato riconosciuto dai software, ha la particolarità di sciogliere le numerose abbreviazioni presenti nel TB e di avere le frasi delimitate da virgolette, facilitando così il lavoro all'AI dei *chatbot*.

Il testo usato corrisponde ai *dappim*, cioè i fogli, 2a-3a dell'edizione di Vilna:<sup>11</sup> ho scelto di arrivare fino alla citazione di Ne 2,1 riportata da Rav Chisda, alla terzultima riga del foglio 3a.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Ringrazio Rudy Demo che mi ha fatto notare l'importanza di specificare data e luogo dei test eseguiti, in quanto si è visto che i risultati possono variare in base al Paese dal quale si dialoga con i *chatbot*. La differenza di risposte nelle diverse date dimostra invece la capacità dei *chatbot* di «allenarsi» per migliorare le proprie performance.

<sup>10</sup> [www.dropbox.com/s/sl1b2wl4o24a3gj/Bavli.zip?dl=0&file\\_subpath=%2FBavli](http://www.dropbox.com/s/sl1b2wl4o24a3gj/Bavli.zip?dl=0&file_subpath=%2FBavli).

<sup>11</sup> L'edizione della famiglia Romm della città di Vilna (Vilnius, Lituania) del 1886 rimane ancora oggi quella di riferimento tra gli studiosi. In questa edizione le pagine (*dappim*) dei trattati sono numerate a partire da 2a (fronte), cui segue 2b (retro), 3a, 3b, 4a, 4b e così via; i *dappim* 2a-3a corrispondono, quindi, alle prime tre facciate del trattato.

<sup>12</sup> Per il testo usato nei test: [www.dropbox.com/scl/fi/biua35r2p8fqd7negq1zs/Bavli.zip?dl=0&e=1&file\\_subpath=%2FBavli%2FSeder+Moed%2FRosh+Hashanah%2FHebrew%2FWilliam+Davidson+Edition+-+Aramaic.json&rlkey=qghmc-4czfg9mivnuhuwut4tbv](http://www.dropbox.com/scl/fi/biua35r2p8fqd7negq1zs/Bavli.zip?dl=0&e=1&file_subpath=%2FBavli%2FSeder+Moed%2FRosh+Hashanah%2FHebrew%2FWilliam+Davidson+Edition+-+Aramaic.json&rlkey=qghmc-4czfg9mivnuhuwut4tbv); per il testo con traduzione in inglese: [www.sefaria.org/Rosh\\_Hashanah.2a.1-8?lang=bi](http://www.sefaria.org/Rosh_Hashanah.2a.1-8?lang=bi); è in corso un progetto di traduzione in italiano, edito da Giuntina e diretto dalla prof.ssa Clelia Piperno, che ha visto, dal 2016, la pubblicazione di nove trattati e il trattato *Rosh Hashanah* è stato il primo ad aver visto la luce: R.S. DI SEGNI (a cura di), *Talmud Babilonese. Trattato Rosh haShanà*, Giuntina, Firenze 2016.

Dopo averlo incollato, è stato domandato ai *chatbot*: «Riesci a riconoscere i riferimenti alla *Mishnah* nel seguente testo?», senza chiedere di tradurlo.

La risposta, nonostante alcune imperfezioni, ha superato le mie aspettative:<sup>13</sup> ChatGPT possiede una notevole conoscenza del TB e della *Mishna*, ed evidentemente dell'aramaico, in quanto ha riconosciuto il trattato (*Rosh Hashanah*). Nella resa in italiano, notiamo la confusione tra «decima» e «decimo»: sebbene tra parentesi abbia scritto il termine corretto in inglese *tithe*, si tratta di un aspetto non marginale poiché si perderebbe il significato di «decima» in quanto tassa da versare rispetto al numero ordinale.

Gemini ha dato una risposta altrettanto interessante per quanto riguarda la capacità di riconoscere il testo, ma ha una tendenza maggiore a catalogare e schematizzare il testo, il che può essere un valido aiuto; a differenza di ChatGPT, Gemini non usa i caratteri aramaici per le risposte, ma usa sempre l'alfabeto latino e ammette di tradurre i termini semitici per facilitare la comprensione.

Ad agosto la situazione è leggermente cambiata per ChatGPT, mentre Gemini, oltre alla tendenza a schematizzare e analizzare letterariamente il testo, avvisa l'utente che sarebbero necessarie maggiori informazioni e che esistono software specifici di traduzione e ricerca.

La domanda successiva è stata la seguente: «Riesci a riconoscere altre fonti oltre alla *Mishna*?».

La risposta di ChatGPT di gennaio dimostra che, senza input ulteriori, il *chatbot* non è in grado di riconoscere altre fonti oltre alla *Mishna* come richiesto nella prima domanda. Da questo traiamo già una conclusione: interrogando ChatGPT, lo specialista deve fornire indicazioni ulteriori; una domanda generica sulle fonti comporterebbe quindi una risposta superficiale che non sarebbe di aiuto, in quanto non in grado di riconoscere nemmeno le citazioni bibliche. Ad agosto la situazione migliora notevolmente, perché il *chatbot* fa riferimento anche alle *middot* (regole ermeneutiche) e alla Torah orale. Al contrario, Gemini a mio parere ha risposto in maniera più esaustiva a febbraio, mentre ad agosto ha accentuato la tendenza alla schematizzazione del testo.

---

<sup>13</sup> Per una migliore comprensione, propongo in appendice le risposte in una tabella; qui mi limito solo alla discussione e al commento.

A dimostrazione della difficoltà iniziale a riconoscere le fonti, la domanda successiva è stata: «Per esempio riconosci le interpretazioni di alcuni rabbini?».

ChatGPT a gennaio ammetteva di dover fare riferimento a opere specifiche, poiché evidentemente non possedeva ancora, o non aveva accesso a, tutta la letteratura che uno specialista può invece avere a disposizione. Inoltre, come detto, aveva bisogno di input ulteriori rispetto a quello che è il riconoscimento delle fonti, poiché senza domande specifiche non le riportava.

Un elemento interessante è relativo al fatto di aver riconosciuto alcuni rabbini: Eliezer, Shimon, Yochanan e, genericamente, «altri». Perché non ha riconosciuto, per esempio, Rav Chisda e Rav Pappà? La risposta a mio parere è la seguente: ChatGPT a gennaio riconosceva come «rabbini» solo i nomi introdotti da רבי, termine che designava gli *amoraim*<sup>14</sup> di Israele, mentre non riconosce il titolo רב con cui furono designati gli *amoraim* di Babilonia. Ad agosto la situazione migliora notevolmente: riconosce molti rabbini e non si confonde tra *amoraim* di Israele e Babilonia.

Gemini invece già a febbraio riconosceva i rabbini, senza confusione tra *amoraim* di Israele e di Babilonia; tende sempre a schematizzare maggiormente rispetto a ChatGPT, aspetto che – probabilmente – per un lettore meno esperto può essere di maggiore aiuto; tuttavia ad agosto ChatGPT risulta più performante.

Il passaggio successivo è stato quello di soffermarsi sulle citazioni bibliche, per cui alla domanda: «Riconosci le citazioni bibliche?», ChatGPT a gennaio ha riconosciuto solo due citazioni presenti nel testo oggetto di studio, cioè Es 40,17 e Ne 1,1; tuttavia, in questi tre *dappim* del trattato *Rosh Hashanah* sono presenti anche altre citazioni, a volte anche ripetute, quali 1Re 6,1; Nm 21,1; 20,29; Dt 1,3.4; 2Cr 3,2; Ne 2,1; Es 19,1.

In altri casi ChatGPT ha anche commesso errori di identificazione. La prima citazione, quella identificata in Es 12,40, è tratta in realtà da 1Re 6,1. Es 12,40 dice che la permanenza degli Israeliti in Egitto fu di 430 anni.<sup>15</sup> Anche la terza citazione non è corretta; ciò che più colpisce è il fatto che non sia presente nel testo talmudico preso in esame; inoltre, secondo ChatGPT è tratta da Es 40,2, ma nel TM il versetto è

<sup>14</sup> Gli *amoraim* sono i maestri che commentarono la *Mishnah*; possiamo quindi collocarli cronologicamente tra la *Mishnah* e la compilazione del *Talmud*.

<sup>15</sup> ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה

un altro e fa riferimento alla erezione del *miškan*, la «tenda del convegno». <sup>16</sup> La quinta citazione, relativa alla morte di Aronne, è tratta da Nm 33,38: ChatGPT ha capito che si tratta di una citazione biblica, e ha anche capito che fa riferimento alla morte di Aronne, ma non è stato in grado di identificarla come Nm 33,38. Ad agosto ChatGPT risulta assai più preciso e utile, riconoscendo ad esempio 1Re 6,1, ma identifica sempre Nm 33,38 come Nm 20,28-29.

Gemini su questo aspetto fa molta più fatica: a febbraio riconosce solo Nm 1,1 e 1Re 6,1 e accenna ad alcune allusioni al testo biblico (l'esodo dall'Egitto); ad agosto la situazione non sembra migliorata: fa molti riferimenti, come se preferisse analizzare letterariamente il testo, ma fa sempre fatica a riconoscere le citazioni bibliche.

## Conclusioni

Sappiamo benissimo che, vista la velocità e la capacità delle AI – e di conseguenza dei *chatbot* – di imparare e aggiornarsi, qualsiasi conclusione risulta assolutamente parziale nonché limitata al tempo in cui sono stati eseguiti i test: qualsiasi prova eseguita alcune settimane dopo potrebbe dare risultati diversi da quelli descritti.

Possiamo comunque asserire che ChatGPT 4, rispetto alle versioni precedenti, ha accesso a internet ed è stata addestrata utilizzando molti più dati. <sup>17</sup> Non si può negare la capacità di aver riconosciuto il trattato del TB, i nomi di alcuni *amoraim* e di aver compreso e tradotto con accuratezza alcuni termini o brevi frasi come ad esempio קא משמע פשיטא, לן.

Gemini <sup>18</sup> ha la tendenza, come visto, a cercare di «far comprendere» il testo tentando di analizzarlo e di schematizzarlo.

Pur tuttavia, per la ricerca nel campo del TB, i *chatbot* richiedono ancora molto addestramento e, probabilmente, una mole maggiore di dati; al momento, un uso da parte di un non specialista non è consigliato, poiché se chiedessimo ai *chatbot* di trovare, ad esempio, le citazioni bibliche, la risposta conterrebbe numerosi errori; lo specialista invece può «guidare» il *chatbot* in ricerche più specifiche nelle quali si sente più a suo agio.

<sup>16</sup> בַּיּוֹם־הַהוּדֵשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ תָּקִים אֶת־מִשְׁכַּן אֱהֵל מוֹעֵד

<sup>17</sup> Cf., ad esempio, [www.aranzulla.it/come-funziona-chatgpt-1484212.html](http://www.aranzulla.it/come-funziona-chatgpt-1484212.html); ricordiamo che ChatGPT 4, per adesso, è a pagamento.

<sup>18</sup> [www.aranzulla.it/come-funziona-google-bard-1513076.html](http://www.aranzulla.it/come-funziona-google-bard-1513076.html).

Il lettore biblista potrà provare a usare questi mezzi nel suo settore di ricerca, facendo alcuni tentativi per testare il grado di conoscenza e di capacità di questi *chatbot* di saper analizzare o, per esempio, riconoscere le fonti; sono strumenti che sicuramente possono essere di aiuto, ma per adesso in maniera piuttosto superficiale in questo ambito, sapendo comunque che le AI sapranno sicuramente dare il loro apporto nello studio sempre più approfondito anche nel campo della giudaistica.

Potremmo però chiederci se le AI potranno sostituire il lavoro umano, per esempio del paleografo, aiutandoci a ricostruire lettere mancanti in frammenti di testi antichi; o se potranno essere impiegate nella critica testuale sostituendo la *emendatio ope ingenii* del filologo.

Saranno i risultati dei progetti sopra menzionati a dirci se le AI saranno di aiuto agli studiosi e potranno trovare applicazione concreta nell'ambito della giudaistica e della biblistica sostituendosi all'uomo in alcuni settori della ricerca.

ChatGPT	
23 gennaio	8 agosto
<b>Riesci a riconoscere i riferimenti alla Mishnah nel seguente testo?</b>	
<p>Si, posso riconoscere i riferimenti alla Mishnah nel testo che hai condiviso. I passaggi che hai fornito sono estratti da Mishnah Rosh Hashanah, il trattato che tratta delle leggi riguardanti il Capodanno e le festività ebraiche. La Mishnah stabilisce le date e le occasioni di Rosh Hashanah (il Capodanno ebraico) in base ai diversi riferimenti e ai diversi calendari usati per vari scopi. Ecco un breve riassunto dei riferimenti ai diversi Capodanni menzionati nella Mishnah che hai condiviso:</p> <p>1. באחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים – Il primo giorno del mese di Nisan è il Capodanno per i re e per le festività.</p> <p>2. באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים בתשרי – Il primo giorno del mese di Elul è il Capodanno per il decimo (<i>tithe</i>) degli animali, ma secondo Rabbi Eliezer e Rabbi Shimon, è il primo giorno del mese di Tishrei.</p> <p>3. באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיתין וליובלות לנטיעה ולירקות – Il primo giorno del mese di Tishrei è il Capodanno per gli anni, gli Shemittah (anni di riposo agricolo)<sup>19</sup> e i Giubilei, nonché per la semina e le verdure.</p> <p>4. באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי בית הלל אומרים בחמשה עשר בו – Il primo giorno del mese di Shevat è il Capodanno per gli alberi, secondo la scuola di Beit Shammai, mentre Beit Hillel sostiene il quindicesimo di Shevat.</p> <p>Questi riferimenti della Mishnah stabiliscono diverse date di inizio dell'anno ebraico in base a scopi specifici.</p>	<p>Si, posso aiutarti a riconoscere i riferimenti alla Mishnah nel testo che hai fornito.</p> <p>Riferimenti alla Mishnah: Il testo della Gemara che hai riportato discute e commenta la Mishnah trovata all'inizio del trattato Rosh Hashanah. Ecco alcuni dei riferimenti alla Mishnah e come vengono discussi:</p> <p>1. באחד בניסן ראש השנה למלכים: – La Mishnah afferma che il primo di Nisan è il capodanno per i re. La Gemara esplora il significato di questo concetto e come si applica, specialmente per quanto riguarda i contratti.</p> <p>2. באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה: – La Mishnah menziona che il primo di Elul è il capodanno per la decima del bestiame. Questo è un altro punto della Mishnah che viene trattato, anche se non è direttamente esplorato nel testo che hai fornito.</p> <p>3. באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיתין וליובלות לנטיעה ולירקות: – Questo riferimento è alla parte della Mishnah che discute l'inizio dell'anno civile, dell'anno sabbatico (<i>shemittah</i>), del giubileo (<i>yovel</i>), della piantagione e delle verdure. Anche se non è il focus immediato del brano, questo concetto è legato alla discussione sull'inizio dell'anno per i re.</p> <p>4. באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי בית הלל אומרים בחמשה עשר בו: – La Mishnah discute il capodanno degli alberi (<i>Tu BiShvat</i>). Questo non è trattato direttamente nel brano della Gemara che hai citato, ma è parte della stessa Mishnah da cui si origina la discussione.</p> <p>Discussione della Gemara: La Gemara esplora principalmente il concetto di ראש השנה למלכים (capodanno per i re) e come si calcola l'inizio degli anni di regno per i re di Israele e i re di altre nazioni. I riferimenti specifici alla Mishnah riguardano:</p> <p>– La definizione del capodanno per i re: Perché è fissato al primo di Nisan e come viene conteggiato un anno di regno. – Il conteggio degli anni nei documenti legali: La Mishnah menziona che i documenti datati prima del tempo reale sono invalidi, mentre quelli datati successivamente sono validi. La Gemara esplora come questo si applica ai re e al conteggio degli anni.</p> <p>Questi sono i principali riferimenti alla Mishnah nel testo della Gemara che hai riportato.</p>

<sup>19</sup> Il termine è femminile (*shemittot*); ChatGPT lo rende al maschile.

Gemini	
21 febbraio	8 agosto
<b>Riesci a riconoscere i riferimenti alla Mishnah nel seguente testo?</b>	
<p><b>Mishnah:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Trattato Rosh Hashanah:</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>– Capitolo 1: Mishnah 1 – elenca i quattro Rosh Hashanah (Capodanno)</li> <li>– Capitolo 1: Mishnah 2 – specifica che il Rosh Hashanah per i re è il primo giorno di Nisan</li> </ul> </li> <li>• <b>Ghemara:</b></li> <li>• <b>Trattato Rosh Hashanah:</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>– Discussione sulla Mishnah 1,2</li> <li>– Analisi di diversi scenari che coinvolgono l'ascesa al trono di un re</li> </ul> </li> <li>• Riferimenti a: <ul style="list-style-type: none"> <li>Shnat Ha'Melech (anno del regno)<sup>20</sup></li> <li>Shetarot (contratti)</li> <li>Dinim (leggi)</li> </ul> </li> <li>• <b>Riferimenti specifici:</b></li> <li>• <b>Arba'ah Rosh Hashanah Hen</b> (Quattro sono i Rosh Hashanah Mishnah Rosh Hashanah 1,1)</li> <li>• <b>Rosh Hashanah Le'Melakhim U'Le'Regalim</b> (Capodanno per i re e le feste): Mishnah Rosh Hashanah 1,1</li> <li>• <b>Shanah Le'Shanim</b> (Capodanno per gli anni): Mishnah Rosh Hashanah 1,1</li> <li>• <b>V'Im Lo Amad Ela Be'Echad Be'Nisan</b> (E se non è salito al trono se non il primo di Nisan): Ghemara Rosh Hashanah 2a</li> <li>• <b>Mekishin Malchut Shlomo Li'Tzi'at Mitzrayim</b> (paragona il regno di Salomone all'E-sodo dall'Egitto): Ghemara Rosh Hashanah 11b</li> </ul> <p><b>Conclusione:</b> Il testo contiene diversi riferimenti alla Mishnah, principalmente al Trattato Rosh Hashanah. Le discussioni vertono su questioni relative al Rosh Hashanah per i re, all'anno del regno e all'ascesa al trono. Vengono citati anche concetti e principi legali tratti dalla Mishnah.</p> <p><b>Note:</b> • Il testo analizzato non è completo, per un'analisi completa è necessario il testo integrale. La traduzione dei termini ebraici è stata fornita per facilitare la comprensione.</p>	<p>Certamente! Per poter individuare con precisione i riferimenti alla Mishnah nel testo che hai fornito, avrei bisogno che tu me lo inviassi per intero.</p> <p><b>Tuttavia, posso darti alcune indicazioni generali su come riconoscere i riferimenti alla Mishnah all'interno di un testo talmudico:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Espressioni tipiche:</b> La Mishnah utilizza spesso espressioni specifiche come אמר רבי, תנו רבנן, תנא, seguite da una citazione diretta.</li> <li>• <b>Stile conciso e formale:</b> Il linguaggio della Mishnah è generalmente conciso e formale, con frasi brevi e precise.</li> <li>• <b>Struttura a pericope:</b> La Mishnah è suddivisa in pericope, ovvero unità tematiche indipendenti.</li> <li>• <b>Citazioni di leggi e regolamenti:</b> La Mishnah contiene numerose leggi e regolamenti relativi alla vita religiosa e civile degli ebrei.</li> <li>• <b>Discussione tra scuole:</b> Spesso la Mishnah presenta discussioni tra le diverse scuole rabbiniche, come ad esempio tra i seguaci di Hillel e Shammai.</li> </ul> <p><b>Una volta che mi invierai il testo specifico, sarò in grado di fornirti un'analisi più dettagliata e individuare con precisione i riferimenti alla Mishnah.</b></p> <p><b>Inoltre, potresti trovare utili le seguenti informazioni:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Contesto:</b> Comprendere il contesto storico e religioso in cui è stata scritta la Mishnah è fondamentale per interpretarne correttamente i contenuti.</li> <li>• <b>Traduzioni e commenti:</b> Esistono numerose traduzioni e commenti alla Mishnah che possono aiutarti a comprendere meglio il significato dei testi.</li> <li>• <b>Software di ricerca:</b> Alcuni software specializzati consentono di effettuare ricerche all'interno dei testi talmudici, facilitando l'individuazione di specifici riferimenti.</li> </ul> <p><b>Se hai bisogno di ulteriori chiarimenti o se desideri approfondire un particolare aspetto della Mishnah, non esitare a chiedere.</b></p> <p><b>Aspetto con interesse il testo che vuoi analizzare!</b></p> <p><b>Possibili domande per aiutarti a fornire il contesto:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Di quale parte del Talmud si tratta?</b> (Babli o Yerushalmi)</li> <li>• <b>Qual è il trattato specifico?</b> (es. Rosh Hashanah, Pesah, ecc.)</li> <li>• <b>Qual è il tema generale del testo?</b></li> </ul> <p>Con queste informazioni, posso fornire un'analisi più mirata.</p>

<sup>20</sup> Gemini traslittera, seppur in modo semplificato, l'ebraico e l'aramaico, a differenza di ChatGPT che invece riporta il testo in caratteri originali. Ho preferito lasciare la traslitterazione di Gemini, senza correggerla secondo le regole della traslitterazione in uso tra gli studiosi, per mostrare la semplificazione delle regole da parte del *chatbot*.

ChatGPT	
23 gennaio	8 agosto
<b>Riesci a riconoscere altre fonti oltre alla Mishnah?</b>	
<p>Il testo che hai condiviso sembra contenere principalmente riferimenti alla Mishnah e alle leggi ebraiche. Non sembra includere riferimenti evidenti a fonti esterne alla tradizione ebraica o alla Mishnah stessa. Tuttavia, potrebbero esserci spiegazioni o interpretazioni ulteriori fornite da commentatori o studiosi successivi che potrebbero integrare o ampliare il contesto dei passaggi della Mishnah menzionati. Se hai domande specifiche o hai bisogno di ulteriori chiarimenti su parti specifiche del testo, sarò felice di aiutarti.</p>	<p>Certamente! Oltre alla Mishnah, la Gemara che hai citato fa riferimento a diverse altre fonti, inclusi versetti della Torah e insegnamenti di Amoraim (saggi del periodo talmudico). Ecco un elenco delle principali fonti riconoscibili nel testo:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li><b>Versetti Biblici (Tanakh):</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>– 1Re 6,1: וְיְהִי בְשִׁמּוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשָׁנָה הַרְבִּיעִית בְּחֹדֶשׁ זֶה הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי לְמִלּוּךְ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל. Questo versetto è utilizzato per stabilire che il conteggio degli anni per i re di Israele inizia a Nisan.</li> <li>– Numeri 20,28-2<sup>19</sup> e Deuteronomio 1,3: וַיַּעַל אֱהֲרֹן הַכֹּהֵן אֶל-הָר הָהָר עַל-פִּי ה' וַיִּמַּת שָׁם בְּשַׁנַּת הָאָרְבָּעִים לְצֵאת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה בְּעֶשְׂתֵּי-עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ דְּבַר מִשְׁפָּה אֶל-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל. Questi versetti sono utilizzati per dimostrare che il capodanno per il conteggio degli anni di esodo dall'Egitto non è a Tishrei, ma a Nisan.</li> </ul> </li> <li><b>Midrash Halacha e Ghemara:</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>– Il Midrash citato implicitamente attraverso l'uso di Gezerah Shavah (gazzera shavah), una delle 13 regole ermeneutiche usate per interpretare la Torah. Ad esempio, il confronto tra שְׁנַת עֶשְׂרִים (l'anno venti) nella storia dell'Esodo e nella storia della costruzione del Tempio.</li> <li>– Ghemara Menachot 29b: dove viene discusso che שָׁנָה può indicare un periodo che comprende solo un giorno, come il concetto di שָׁנָה חֹשֶׁב שָׁנָה (un giorno nell'anno è considerato come un intero anno).</li> </ul> </li> <li><b>Insegnamenti di Amoraim:</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>– Rav Pappa e Rabbi Elazar: Viene discusso il loro insegnamento sull'interpretazione dei versetti biblici riguardanti il conteggio degli anni per i re di Israele e altre nazioni.</li> <li>– Rabbi Yochanan: Viene citato specificamente per insegnare che gli anni dei re di Israele sono contati da Nisan, basandosi sul parallelo tra la regalità di Salomone e l'Esodo dall'Egitto.</li> </ul> </li> <li><b>Tosefta (insegnamenti aggiuntivi al Mishnah):</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>– La regola בְּנִסָּן בְּנִסָּן אַחַר תַּחְתִּיו וְעַמְדָּא מַת בְּאֵדָר מַת בְּאֵדָר מַת בְּאֵדָר מַת בְּאֵדָר sembra essere un'interpretazione o una continuazione di insegnamenti trovati anche nella Tosefta, dove si discute il passaggio della leadership e come viene contato il regno dei re.</li> </ul> </li> </ol>

<sup>21</sup> Notare che anche in questo caso confonde il passo in quanto si tratta di Nm 33,38. Cf. *supra*, 516.



<b>Gemini</b>	
<b>21 febbraio</b>	<b>8 agosto</b>
<b>Riesci a riconoscere altre fonti oltre alla Mishnah?</b>	
<p>Oltre alla Mishnah, il testo presenta riferimenti ad altre fonti ebraiche:</p> <p><b>Torah:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Libro dei Numeri:</b> – Capitolo 1: V'Hayah Be'Echad Be'Nisan Rosh Hashanah La'Hem (E il primo giorno di Nisan sarà per loro il Capodanno): Numeri 1,1</li> <li>• <b>Libro dei Re:</b> – Capitolo 6: V'Hayah Be'Shmonim Shanah U'Arba' Me'ot Shanah Le'Tze'at Bnei Yisrael Me'Eretz Mitzrayim Ba'Shanah Ha'Revi'it Be'Chodesh Ziv Hu Ha'Chodesh Ha'Sheini Le'Melech Shlomo Al Yisrael (E avvenne nell'anno ottocentoquaranta dopo l'uscita dei figli di Israele dalla terra d'Egitto, nell'anno quarto, nel mese di Ziv, che è il secondo mese, per il re Salomone su Israele): 1Re 6,1</li> </ul> <p>Talmud Bavli:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Trattato Baba Batra:</b> – Discussione sulla validità di contratti con date errate</li> </ul> <p><b>Commentari rabbinici:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Rashi:</b> – Commento alla Mishnah Rosh Hashanah 1,1 – Commento al Ghemara Rosh Hashanah 2a</li> <li>• <b>Rambam:</b> – Hilchot Melachim 1,1-4</li> </ul> <p><b>Conclusione:</b></p> <p>Il testo si avvale di diverse fonti rabbiniche per supportare le sue argomentazioni e approfondire le questioni relative al Rosh Hashanah per i re. La Torah fornisce la base scritturale,<sup>22</sup> mentre il Talmud e i commentari rabbinici offrono interpretazioni e analisi più elaborate.</p> <p><b>Note:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• L'identificazione di tutte le fonti è un compito complesso che richiede un'analisi approfondita del testo e delle sue implicazioni. La lista fornita non è esaustiva e potrebbero esserci ulteriori riferimenti a fonti non identificate.</li> </ul>	<p>Certamente! Oltre alla Mishnah, esistono numerose altre fonti che possono essere presenti in un testo talmudico. <b>Riconoscere queste fonti è fondamentale per comprendere a fondo il contesto e il significato del testo stesso.</b></p> <p>Ecco alcune delle fonti più comuni che potresti trovare:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>La Torah:</b> La Torah (o Pentateuco) è la fonte primaria della legge ebraica. Nel Talmud, i rabbini spesso citano e interpretano i versetti della Torah per sostenere le loro argomentazioni.</li> <li>• <b>I Profeti:</b> I libri profetici dell'Antico Testamento sono un'altra fonte importante. I rabbini utilizzano i profeti per interpretare eventi storici e per ricavare insegnamenti morali.</li> <li>• <b>Gli scritti:</b> Gli scritti (Ketuvim) dell'Antico Testamento, come i Salmi e i Proverbi, sono spesso citati per fornire supporto a determinate affermazioni o per illustrare un punto di vista.</li> <li>• <b>La Mishnah:</b> Come hai già menzionato, la Mishnah è una raccolta di leggi orali redatta nel II secolo d.C. È una fonte primaria per lo studio della legge ebraica e viene frequentemente citata nel Talmud.</li> <li>• <b>I Tannaim:</b> I Tannaim erano i saggi che tramandarono oralmente la Torah e che contribuirono alla redazione della Mishnah. Le loro opinioni e le loro discussioni sono spesso riportate nel Talmud.</li> <li>• <b>Gli Amoraim:</b> Gli Amoraim erano i rabbini che vissero dopo la redazione della Mishnah e che si dedicarono all'interpretazione e allo sviluppo della legge orale. I loro commenti e le loro discussioni costituiscono la parte più ampia del Talmud.</li> <li>• <b>Aggadi:</b><sup>23</sup> Gli Aggadi sono narrazioni e parabole che non hanno un carattere strettamente legale, ma che servono a illustrare un principio religioso o morale.</li> <li>• <b>Midrashim:</b> I Midrashim sono commenti esegetici alla Bibbia che spesso contengono interpretazioni allegoriche e morali.</li> <li>• <b>Altre opere rabbiniche:</b> Oltre alle fonti sopra menzionate, nel Talmud possono essere citate altre opere rabbiniche, come i Tosefta, i Mechilta, il Sifra e il Sifre.<sup>24</sup></li> </ul> <p><b>Come riconoscere queste fonti:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Citazioni dirette:</b> Le fonti vengono spesso citate direttamente, con l'indicazione del libro biblico, del capitolo e del versetto.</li> </ul>

<sup>22</sup> Da notare il «latinismo» di Gemini.

<sup>23</sup> Da notare «Aggadi» al posto di «Haggadah», considerato peraltro sostantivo maschile dal *chatbot*.

<sup>24</sup> Notare anche qui l'uso di alcuni sostantivi nel genere maschile.

<b>ChatGPT</b>		
<b>23 gennaio</b>	<b>8 agosto</b>	
<b>Riesci a riconoscere altre fonti oltre alla Mishnah?</b>		
	<p>5. Halacha Lemoshe MiSinai: – Mentre non è citata esplicitamente, alcuni dei concetti discussi (come <i>יום אחד בשנה חשוב שנה</i>) sono basati su tradizioni orali che risalgono a Mosè sul Sinai.</p> <p>6. Altre fonti della Torah orale (Torah Sheba'al Peh): – Discussioni precedenti nel Talmud: Alcune delle regole discusse qui fanno parte di un dibattito più ampio che si trova in altre parti del Talmud. Ad esempio, la regola <i>הנש בושח הנשב דחא מוי</i> è discussa anche in altri contesti nella letteratura talmudica.</p> <p>Queste sono le principali fonti che la Gemara utilizza nel brano da te citato. Ogni parte del testo cerca di esplorare, attraverso una combinazione di esegesi biblica, insegnamenti rabbinici e logica talmudica, come calcolare correttamente gli anni di regno dei re e il calendario degli eventi importanti per il popolo ebraico.</p>	
<b>Riconosci le interpretazioni di alcuni rabbini?</b>		
<p>Sì, posso riconoscere alcune delle interpretazioni dei rabbini presenti nel testo che hai condiviso. Ad esempio, ci sono citazioni e opinioni di rabbini come Rabbi Eliezer, Rabbi Shimon, Rabbi Yochanan e altri. Questi rabbini sono noti per le loro interpretazioni e le loro opinioni divergenti riguardo alle leggi e alle tradizioni ebraiche. Se hai domande specifiche sulle interpretazioni di un particolare passaggio o sulle opinioni di un determinato rabbino menzionato nel testo, sarò felice di cercare di fornire ulteriori dettagli o spiegazioni. Tuttavia, per una comprensione completa delle interpretazioni rabbiniche e delle discussioni associate, spesso è necessario consultare fonti e commentari più dettagliati che analizzano in modo approfondito questi testi e le opinioni dei rabbini.</p>	<p>Sì, nel testo che hai riportato, si trovano diverse interpretazioni e insegnamenti di rabbini (Amoraim) della Gemara. Ecco una lista con alcune delle interpretazioni chiave:</p> <p>1. Rav Chisda: – Interpretazione: Rav Chisda spiega che l'uso del capodanno per i re è rilevante per la datazione dei documenti legali, in particolare per stabilire la validità delle date nei contratti (תורטש). – Riferimento: למלכים למאי הלכתא אמר רב חסדא לשטרות דתנן שטרי חוב המוקדמין פסולין והמאוחרין כשרין.</p> <p>2. Rabbi Yochanan: – Interpretazione: Rabbi Yochanan insegna che il conteggio degli anni per i re di Israele inizia da Nisan. Egli basa questa affermazione sul confronto tra il regno di Salomone e l'uscita dall'Egitto, indicando che, proprio come l'uscita dall'Egitto è contata da Nisan, così anche il regno di Salomone e i re successivi.</p>	

	Gemini	
	21 febbraio	8 agosto
<b>Riesci a riconoscere altre fonti oltre alla Mishnah?</b>		
		<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Riferimenti a personaggi storici:</b> I rabbini menzionano spesso i nomi dei profeti, dei saggi e di altri personaggi biblici.</li> <li>• <b>Stile linguistico:</b> Ogni fonte ha un suo stile linguistico caratteristico, che può aiutare a identificarla.</li> <li>• <b>Contesto:</b> Il contesto in cui viene citata una fonte può fornire indizi sulla sua identità.</li> </ul> <p><b>Per identificare con precisione le fonti presenti in un testo talmudico, è necessario:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Conoscere bene le diverse fonti:</b> È importante avere una buona conoscenza delle principali fonti rabbiniche.</li> <li>• <b>Comprendere il contesto storico e religioso:</b> Il contesto storico e religioso in cui è stato scritto il testo può aiutare a interpretare correttamente le citazioni.</li> <li>• <b>Utilizzare strumenti di ricerca:</b> Esistono numerosi strumenti di ricerca che possono facilitare l'identificazione delle fonti.</li> </ul> <p><b>Se mi fornisci un estratto del testo che vuoi analizzare, posso cercare di identificare le fonti presenti e spiegarti il loro significato.</b></p> <p><b>Quali altre informazioni posso fornirti riguardo alle fonti talmudiche?<sup>25</sup></b></p>
<b>Riconosci le interpretazioni di alcuni rabbini?</b>		
	<p>Sì, nel testo sono presenti diverse interpretazioni di rabbini:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li><b>1. Rab Chisda:</b> Sostiene che il Rosh Hashanah per i re è importante per la validità dei contratti.</li> <li><b>2. Rabbi Eliezer e Rabbi Simeon:</b> Fissano il Rosh Hashanah per la decima del bestiame al primo giorno di Elul.</li> <li><b>3. Scuola di Shammai:</b> Stabilisce il Rosh Hashanah per gli alberi al primo giorno di Shevat.</li> <li><b>4. Rabbi Yochanan:</b> Dimostra che il Rosh Hashanah per i re è a Nisan, basandosi su un parallelismo con l'Esodo dall'Egitto.</li> </ol>	<p><b>Assolutamente sì!</b> Il testo che hai fornito è un classico esempio del dibattito e dell'interpretazione rabbinica tipici del Talmud. È proprio attraverso queste discussioni e divergenze di opinione che si è sviluppata la complessa e sfaccettata tradizione rabbinica.</p> <p><b>Come riconoscere le interpretazioni rabbiniche:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Divergenze di opinione:</b> I rabbini spesso avevano opinioni diverse su come interpretare un testo biblico o una tradizione orale. Queste divergenze sono chiaramente espresse nel Talmud, con rabbini che presentano argomentazioni a favore delle loro posizioni.</li> <li>• <b>Metodi di interpretazione:</b> I rabbini utilizzavano diversi metodi di interpretazione, come l'esegesi letterale, l'allegoria, la comparazione e l'analogia, per ricavare significati più profondi dai testi sacri.</li> </ul>

<sup>25</sup> Sono state poste ulteriori domande sulle citazioni bibliche, ma Gemini continuava a rispondere: «Assolutamente sì, è molto probabile che nel testo che mi hai fornito ci siano citazioni bibliche. Come hai già notato, il Talmud è un testo che fa un uso massiccio di citazioni dalla Bibbia ebraica (Tanakh). È praticamente impossibile comprendere appieno un testo talmudico senza una solida conoscenza delle fonti bibliche da cui trae ispirazione». A febbraio si era rivelato più performante.

ChatGPT	
23 gennaio	8 agosto
Riconosci le interpretazioni di alcuni rabbini?	
	<p>– Riferimento: אמר רבי יוחנן מנין למלכים שאין מונין להם אלא מניסין שנאמר ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים... מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים מה יציאת מצרים מניסין אף מלכות שלמה מניסין.</p> <p>3. Rav Pappa: – Interpretazione: Rav Pappa fa un'analogia attraverso una <i>gezerah shavah</i> (confronto linguistico), collegando il termine <i>שנת עשרים</i> nel contesto del regno di Artaserse e dell'uscita dall'Egitto. Egli dimostra che, proprio come l'anno venti dell'uscita dall'Egitto è contato da Nisan, anche il regno dei re è contato da Nisan. – Riferimento: כדאמר רב פפא שנת עשרים שנת עשרים לגזרה שוה הכא נמי שנת ארבעים שנת ארבעים לגזרה שוה מה כאן ליציאת מצרים אף כאן ליציאת מצרים.</p> <p>4. Ravina: – Interpretazione: Ravina solleva una difficoltà sull'interpretazione di <i>שני</i> nel versetto relativo alla costruzione del Tempio. Egli suggerisce che potrebbe riferirsi al secondo giorno del mese e non al secondo mese dell'anno, ma poi conclude che non è così, poiché il versetto avrebbe dovuto specificare chiaramente <i>שני בחדש</i>. – Riferimento: מתקיף לה רבינא ואימא שני בחדש אם כן שני בחדש בהדיא הוה כתיב ביה.</p> <p>5. Rabbi Elazar: – Interpretazione: Rabbi Elazar usa il versetto relativo alla costruzione del Tempio per rafforzare l'idea che il conteggio degli anni per i re inizia da Nisan. Egli esamina la parola <i>שני</i> e spiega che si riferisce al secondo mese (<i>Iyar</i>) e non a un altro secondo elemento. – Riferimento: ואימא ראש השנה סיון לא סלקא דעתך דכתיב בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ואם איתא בחדש השלישי בשנה השנית לצאת וגו' מיבעי ליה.</p> <p>6. Rabbi Abahu (cita Resh Lakish): – Interpretazione: Rabbi Abahu cita Resh Lakish per spiegare l'uso della parola <i>ויראו</i> nel contesto della morte di Aronne. Resh Lakish insegna che <i>כי משמש בארבע לשונות</i> (la parola <i>כי</i> può avere quattro significati differenti), e qui significa «e temettero», interpretando così che la morte di Aronne causò timore nel popolo d'Israele. – Riferimento: ואמר רבי אבהו אל תקרי ויראו אלא וייראו כדריש לקיש דאמר ריש לקיש כי משמש בארבע לשונות אי דילמא אלא דהא</p>

Gemini	
21 febbraio	8 agosto
<b>Riconosci le interpretazioni di alcuni rabbini?</b>	
<p><b>5. Anonimo:</b> Chiarisce diverse questioni legate al Rosh Hashanah per i re, come il caso di un re che ascende al trono a fine Adar o di un re che è figlio di un re precedente.</p> <p><b>Oltre a queste interpretazioni esplicite, il testo presenta anche:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Discussioni e domande su questioni specifiche:</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>– Se un giorno in un anno conta come un anno anche all’inizio dell’anno.</li> <li>– Se un anno tra due anni conta come un anno.</li> </ul> </li> <li>• <b>Analisi di casi specifici:</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>– Morte di un re ad Adar e successione a Nisan.</li> <li>– Re che è figlio di un re precedente.</li> </ul> </li> </ul> <p><b>Tutte queste discussioni e analisi riflettono il lavoro interpretativo dei rabbini volto ad applicare le leggi e i principi della Mishnah a situazioni concrete.</b></p> <p><b>Inoltre, il testo si avvale di:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Esempi biblici:</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>– La storia di Salomone per dimostrare che il Rosh Hashanah per i re è a Nisan.</li> </ul> </li> <li>• <b>Fonti legali:</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>– La Mishnah e la Ghemara.</li> </ul> </li> </ul> <p>In questo modo, il testo offre una ricca rappresentazione del processo di interpretazione rabbinica, che combina diverse fonti e approcci per comprendere e applicare la legge ebraica.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Citazioni di autorità:</b> I rabbini spesso citavano le opinioni di altri rabbini più anziani o più autorevoli per sostenere le loro posizioni.</li> <li>• <b>Terminologia tecnica:</b> Il Talmud utilizza una terminologia specifica per indicare le diverse scuole di pensiero rabbiniche e i loro metodi di interpretazione. <b>Nel testo che hai fornito, possiamo identificare diverse interpretazioni rabbiniche:</b> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Divergenze sull’inizio dell’anno:</b> I rabbini non erano d’accordo su quale fosse il giorno esatto in cui iniziare a contare un nuovo anno per diversi scopi (agricoltura, regno, ecc.). Questo ha portato a diverse opinioni su quale mese dell’anno fosse considerato il primo.</li> <li>• <b>Metodi di interpretazione:</b> I rabbini utilizzavano diversi metodi per interpretare i versetti biblici e stabilire una cronologia precisa. Alcuni si basavano su un’interpretazione letterale, mentre altri utilizzavano metodi più allegorici o comparativi.</li> <li>• <b>Citazioni di autorità:</b> I rabbini citano le opinioni di altri rabbini, come Rabbi Eleazar, Rabbi Shimon e Rabbi Yohanan,<sup>26</sup> per sostenere le loro posizioni.</li> </ul> </li> </ul> <p><b>Esempi specifici:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Rabbi Eleazar e Rabbi Shimon:</b> Questi due rabbini hanno opinioni divergenti sull’inizio dell’anno per il maaser behema (decime sul bestiame).</li> <li>• <b>Beit Shammai e Beit Hillel:</b> Queste due scuole rabbiniche hanno opinioni diverse sull’inizio dell’anno per gli alberi.</li> <li>• <b>Rabbi Yohanan:</b> Questo rabbino offre un’interpretazione precisa di un versetto biblico per stabilire che l’anno per i re inizia in Nisan.</li> </ul> <p><b>Per analizzare più a fondo le interpretazioni rabbiniche in questo testo, sarebbe utile:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Tradurre il testo in italiano:</b> Questo permetterebbe di comprendere meglio il significato delle parole e delle frasi.</li> <li>• <b>Identificare i versetti biblici citati:</b> Cercare i versetti corrispondenti nella Bibbia e analizzarli nel loro contesto originale.</li> <li>• <b>Comprendere i metodi di interpretazione rabbinica:</b> Studiare i diversi metodi che i rabbini utilizzavano per interpretare i testi sacri.</li> </ul>

<sup>26</sup> Traduzione di Yochanan in ChatGPT, come si è visto.

ChatGPT		
23 gennaio	8 agosto	
<b>Riconosci le interpretazioni di alcuni rabbini?</b>		
	<p>7. Resh Lakish: – Interpretazione: Resh Lakish è citato per il suo insegnamento sulla polivalenza della parola <b>כי</b>, che può significare «se», «forse», «ma» o «perché». Questo viene applicato nell'interpretazione del versetto che parla della reazione del popolo alla morte di Aronne. – Riferimento: <b>כי משמש בארבע לשונות אי דילמא אלא דהא</b>.</p> <p>8. Tanna Kamma: – Interpretazione: Viene menzionato il concetto di <b>יום אחד בשנה</b> (un giorno in un anno è considerato come un intero anno), che si trova spesso discusso tra i Tannaim. Questo principio è utilizzato per spiegare come un re che inizia il suo regno anche un solo giorno prima di Nisan, abbia già completato un anno di regno. – Riferimento: Questo concetto emerge in varie parti della Gemara, incluso nel brano che hai citato.</p> <p>Questi sono alcuni dei principali rabbini e le loro interpretazioni che appaiono nel testo che hai fornito. La Gemara utilizza questi insegnamenti per costruire una comprensione più profonda delle regole riguardanti il conteggio degli anni e le date significative nel calendario ebraico.</p>	
<b>Riconosci le citazioni bibliche?</b>		
<p>Sì, riconosco alcune delle citazioni bibliche nel testo che hai condiviso. Ad esempio, il testo menziona alcune citazioni dall'Antico Testamento (Tanakh) come fonti per stabilire date specifiche. Ecco alcune delle citazioni bibliche riconoscibili:</p> <p>1. <b>יהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה</b> – Questa citazione proviene dall'Esodo (Shemot) 12,40, ed è usata per determinare il tempo trascorso dai figli d'Israele in Egitto prima della loro uscita.</p> <p>2. <b>ויהי בחדש הראשון בשנה השנית</b> – Questa citazione si riferisce alla costruzione del Tabernacolo e proviene da Esodo (Shemot) 40,17.</p> <p>3. <b>ויהי בחדש השנית בחמשה עשר לחדש</b> – Questa citazione è legata alla costruzione del Tabernacolo ed è presente in Esodo (Shemot) 40,2.</p>	<p>Sì, posso riconoscere e identificare le citazioni bibliche presenti nel testo della Gemara che hai riportato. Ecco un elenco delle citazioni, insieme ai relativi riferimenti biblici:</p> <p>1. <b>1Re 6,1:</b> – Testo: <b>ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים</b>. – Riferimento: Questo versetto stabilisce la cronologia che lega il regno di Salomone all'uscita dall'Egitto, utilizzato per dimostrare che il conteggio degli anni per i re d'Israele inizia a Nisan.</p> <p>2. <b>Numeri 20,28-29:</b> – Testo: <b>ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על-פי ה' וימת שם בשנת הארבעים</b>. – Riferimento: Questo versetto racconta la morte di Aronne nel quarantesimo anno dall'uscita dall'Egitto e stabilisce una connessione temporale importante, utilizzata nella Gemara per dimostrare che il capodanno per il conteggio degli anni dell'Esodo non è a Tishrei.</p> <p>3. <b>Deuteronomio 1,3:</b> – Testo: <b>ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חודש באחד לחדש דבר משה אל בני ישראל</b>. – Riferimento: Questo versetto parla di Mosè che parla al popolo d'Israele nell'undicesimo mese del quarantesimo anno. La Gemara lo usa per stabilire una cronologia precisa che esclude Tishrei come inizio dell'anno per il conteggio degli anni.</p>	

	Gemini	
	21 febbraio	8 agosto
	<p><b>Riconosci le interpretazioni di alcuni rabbini?</b></p> <p>• <b>Conoscere le diverse scuole rabbiniche:</b> Comprendere le differenze tra le diverse scuole di pensiero rabbiniche e le loro rispettive interpretazioni.  <b>In conclusione</b>, il testo che hai fornito è un esempio affascinante di come i rabbini interpretavano e dibattevano su temi fondamentali come il tempo, la legge e la tradizione. Analizzando queste interpretazioni, possiamo apprezzare la ricchezza e la complessità del pensiero rabbinico.  <b>Vorresti approfondire un aspetto specifico di questo testo?</b> Ad esempio, potremmo analizzare le ragioni alla base delle diverse opinioni dei rabbini o esaminare i metodi di interpretazione utilizzati.</p>	
	<p><b>Riconosci le citazioni bibliche?</b></p> <p>Sì, nel testo sono presenti due citazioni bibliche:  <b>1. Libro dei Numeri 1,1:</b>  «E il primo giorno di Nisan sarà per loro il Capodanno».  <b>Citazione implicita:</b>  Il testo non cita direttamente questo versetto, ma allude ad esso quando afferma che «Nisan è il Capodanno per i re».  <b>2. Libro dei Re 6,1:</b>  «E avvenne nell'anno ottocentoquaranta dopo l'uscita dei figli di Israele dalla terra d'Egitto, nell'anno quarto, nel mese di Ziv, che è il secondo mese, per il re Salomone su Israele».  <b>Citazione esplicita:</b>  Il testo cita questo versetto per intero e lo usa come base per dimostrare che il Rosh Hashanah per i re è a Nisan.  <b>Oltre a queste citazioni, il testo presenta anche:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Allusioni ad altri versetti biblici:</b>  – La menzione dell'Esodo dall'Egitto richiama il tema della liberazione e del nuovo inizio, associandolo al Rosh Hashanah per i re.</li> <li>• <b>Riformulazioni di concetti biblici:</b>  – L'idea di «un giorno in un anno che conta come un anno» riecheggia il concetto di «giorno del Signore» presente in vari testi biblici.</li> </ul> <p><b>Assolutamente!</b> Il testo che mi hai fornito è un classico esempio di come il Talmud intrecci profondamente le sue discussioni con le narrazioni e le leggi presenti nella Bibbia ebraica (Tanakh).  <b>Per individuare le citazioni bibliche, bisogna considerare:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Contesto storico:</b> Molte delle discussioni nel Talmud ruotano attorno agli eventi narrati nei primi libri della Bibbia, come l'Esodo dall'Egitto e il vagabondaggio nel deserto.</li> <li>• <b>Leggi e rituali:</b> Le leggi e i rituali ebraici hanno le loro radici nella Torah, e il Talmud le interpreta e le applica a situazioni specifiche.</li> <li>• <b>Personaggi biblici:</b> Personaggi come Abramo, Mosè, Aaronne e altri sono frequentemente menzionati e le loro azioni sono utilizzate come modelli o come esempi da evitare.</li> <li>• <b>Espressioni tipiche:</b> Espressioni come «come è scritto...», «è detto...» seguite da un versetto biblico sono chiare indicazioni di una citazione diretta.</li> </ul> <p><b>Nel testo che hai fornito, ho individuato diversi riferimenti alla Bibbia, in particolare al Libro dei Numeri:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Esodo dall'Egitto e vagabondaggio nel deserto:</b> Il testo fa ripetuti riferimenti all'Esodo e al periodo trascorso nel deserto, temi centrali nel Libro dei Numeri.</li> </ul>	

ChatGPT		
23 gennaio	8 agosto	
<b>Riconosci le citazioni bibliche?</b>		
<p>4. דברי נחמיה בן חכליה ויהי בחדש כסליו. – Questa citazione è tratta dal Libro di Neemia (Nehemiah) 1,1.</p> <p>5. וכי נח נפשיה דאהרן אכתי הוה סיחון. – Questa citazione sembra fare riferimento alla storia di Aharon e alla sua morte, ma il contesto specifico non è fornito nel testo.</p> <p>Queste citazioni bibliche sono utilizzate per stabilire date e cronologie nei passaggi della Mishnah e delle interpretazioni rabbiniche. Se hai domande specifiche o desideri ulteriori dettagli su una citazione biblica specifica, sarò felice di fornire ulteriori chiarimenti.</p>	<p>4. Numeri 21,1:  – Testo: וישמע הפנעני מלך ערד יושב הנגב כי בא ישראל דרך האחרים וילחם בישראל וישב ממנו שבי.  – Riferimento: La Gemara utilizza questo versetto per dimostrare che la morte di Aronne portò alla scomparsa delle nubi di gloria, il che incoraggiò i nemici d'Israele, suggerendo che gli eventi descritti sono cronologicamente ordinati e che il capodanno non è Tishrei.</p> <p>5. Numeri 9,1-5:  – Testo: וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים. בחדש הראשון לאמר: ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו.  – Riferimento: Questo versetto stabilisce che Nisan è considerato come l'inizio del secondo anno dopo l'uscita dall'Egitto, evidenziando che Nisan è il punto di riferimento per il conteggio degli anni dell'Esodo.</p> <p>6. 1Re 6,37-38:  – Testo: בשנה הרביעית יסד בית ה' בירח זו ובשנה האחת עשרה בירח בול. הוא החדש השמיני פלה בית לכל דבריו ולכל משפטיו ויבנהו שבע שנים.  – Riferimento: Questi versetti sono utilizzati per parlare della costruzione del Tempio e del fatto che il conteggio degli anni avviene da Nisan, confermando la relazione tra il capodanno di Nisan e il calendario monarchico.</p> <p>Questi versetti sono tutti usati dalla Gemara per costruire l'argomentazione che Nisan è il mese dal quale si contano gli anni per i re di Israele e per altri eventi chiave, mentre per i re delle nazioni si conta da Tishrei. La Gemara collega i vari versetti per dimostrare come la Torah stabilisce le regole del conteggio degli anni.</p>	



Gemini	
21 febbraio	8 agosto
<b>Riconosci le citazioni bibliche?</b>	
<p>In questo modo, il testo intreccia la tradizione rabbinica con la Scrittura, mostrando come la legge ebraica si radica nella parola di Dio.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Conteggio degli anni:</b> Il Libro dei Numeri contiene numerosi censimenti e conteggi del popolo ebraico. Il Talmud, a sua volta, discute a lungo su come calcolare gli anni, spesso facendo riferimento a questi eventi biblici.</li> <li>• <b>Morte di Aaronne:</b> La morte di Aaronne sul Monte Hor, un evento narrato nel Libro dei Numeri, è utilizzata come punto di riferimento per stabilire una cronologia.</li> <li>• <b>Erezione del Tabernacolo:</b> Anche l'erezione del Tabernacolo, un evento descritto in dettaglio nel Libro dei Numeri, viene citata per stabilire una datazione precisa.</li> </ul> <p><b>Per identificare con maggiore precisione le citazioni specifiche, sarebbe utile:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Una traduzione completa del testo:</b> Questo permetterebbe di analizzare ogni frase e individuare eventuali allusioni o citazioni indirette.</li> <li>• <b>Un concordance<sup>27</sup> biblico:</b> Uno strumento che permette di cercare parole chiave e frasi all'interno della Bibbia.</li> <li>• <b>Una conoscenza approfondita del contesto storico e religioso:</b> Questo aiuterebbe a comprendere il significato delle citazioni all'interno del dibattito talmudico.</li> </ul> <p><b>Esempi di possibili citazioni:</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• «<b>Nell'anno quarantesimo dopo l'uscita degli Israeliti dall'Egitto</b>» (Numeri 33,38): Questo verso potrebbe essere citato per stabilire una data precisa per un evento.</li> <li>• «<b>E nel primo mese del secondo anno, fu eretto il tabernacolo</b>» (Numeri 7,1): Questa citazione potrebbe essere utilizzata per stabilire l'inizio di un nuovo ciclo temporale.</li> </ul> <p>Vorresti che analizzassi una parte specifica del testo? Oppure hai altre domande riguardo alle citazioni bibliche nel Talmud?</p> <p><b>Inoltre, se hai una traduzione più dettagliata o un contesto specifico, sarei felice di fornire un'analisi più approfondita.</b></p> <p><b>In generale, il Talmud è un testo estremamente complesso che richiede una conoscenza approfondita sia della Bibbia che delle tradizioni rabbiniche. Analizzare le citazioni bibliche è un modo per comprendere meglio la logica e le argomentazioni dei rabbini.</b></p>

ANDREA RAVASCO  
*Università degli Studi di Palermo*  
*andrea.ravasco@unipa.it*

<sup>27</sup> Gemini usa il termine inglese «concordance» al singolare invece dell'italiano «concordanze».

## Parole chiave

Talmud – Mishnah – Rosh Hashanah – Intelligenza Artificiale – Chatbot – ChatGPT – Gemini

## Keywords

Talmud – Mishnah – Rosh Hashanah – Artificial Intelligence – Chatbot – ChatGPT – Gemini

## Sommario

Le intelligenze artificiali sono utilizzate nella ricerca umanistica e negli studi ebraici in particolare attraverso alcuni progetti. Questo articolo ha lo scopo di rispondere alla domanda se i *chatbot* più popolari, ovvero ChatGPT e Gemini, possano essere considerati un valido strumento per l'analisi delle fonti all'interno del *Talmud babilonese*. I *chatbot* sono valutati sotto diversi aspetti: conoscenza dell'aramaico talmudico, capacità di trovare riferimenti ad altre fonti all'interno del *Talmud babilonese*, capacità di riconoscere le numerose fonti.

## Summary

Artificial intelligences are used in humanistic research and Jewish studies in particular through some projects. This article aims to answer the question of whether the most popular chatbots, namely ChatGPT and Gemini, can be considered a valid tool for the analysis of sources within the Babylonian Talmud; the chatbots have been evaluated under different aspects: knowledge of Talmudic Aramaic, ability to find references to other sources within the Babylonian Talmud, ability to recognize the numerous sources.

## The Book of Judith in Recent Research: The Twenty-First-Century Studies Survey\*

### Introduction

The *femme fatale*, the pious widow, the pious seductress, the defender of Israel, the preserver of the temple, the slaveholder, the embodiment of holiness, the trickster, the pugnacious precursor of the bearer of peace, or a beauty who is not what she pretends to be... This litany-like list is just a sample of the epithets which scholars attributed to the female protagonist of the book of Judith<sup>1</sup> in the twenty-first century. Including the titles granted to Judith by some Church Fathers, such as ἡ μακαρία (Clement of Rome, 55:4) or *sanctissima* (Cromazio d'Aquileia, *In Matt.*, 15:2), an enigmatic persona of contradictory features emerges in our imagination. It is precisely these inscrutable contradictions that have rendered Judith so attractive and the story so fascinating that scholars – regardless their race, colour, nationality, religion or sex – have been captivated by her. A modern counterpart of Judith's attractiveness as a contradictory character is Fiorella Mannoia's *Mariposa*. The lyrics of this one of the most successful Italian songs from the music festival of Sanremo 2024 give the impression that it was composed about Judith herself:

---

\* This was funded by the EU NextGenerationEU through the Recovery and Resilience Plan for Slovakia under the project No. 09I03-03-V05-00012.

<sup>1</sup> To distinguish between the book of Judith and its female protagonist, the book's title is abbreviated as «Jdt».

## ITALIAN

Sono la strega in cima al rogo...  
 una regina senza trono...  
 Sono una fiamma tra le onde del  
 mare,  
 sono una sposa sopra l'altare...  
 Sono il coraggio che genera il  
 mondo,  
 sono uno specchio che si è rotto...  
 Sono... una città, un impero,  
 una metà, sono l'intero...  
 Sono la moda, l'amore e il vanto,  
 sono una madonna e il pianto...  
 Mi chiamano con tutti i nomi  
 tutti quelli che mi hanno dato  
 e nel profondo sono libera,  
 orgogliosa e canto.  
 Ai ai ai ai...

ENGLISH TRANSLATION<sup>2</sup>

I am a witch burned at the stake...  
 a queen without a throne to take...  
 I am a flame amidst the waves in the  
 sea,  
 I am a bride on the altar, you see...  
 I am the courage that generates the  
 world,  
 I am a mirror that got broken short...  
 I am a city, an empire,  
 a half, [but still] entire...  
 I am fashion, love and pride,  
 I am a beauty who smiles and cries...  
 They call me by all possible names,  
 all those that they've given me,  
 but deep within I am free and proudly  
 singing my tales.  
 Ai ai ai ai...

Moreover, the interjections of both joy and lamentation in the song's refrain perfectly illustrate the current situation in Judith studies. Whereas in the story Judith joyfully chants a hymn after the final victory (Jdt 16:1–17), Jdt scholars have no reason for a final victory song of joy yet but several motives for laments instead. Indeed, the book constantly poses new questions and creates new challenges. What has been discovered about the story thus far is a far cry from claiming to have explored it fully. Using the military language typical of the Judith story, one might say that scholars have perhaps won a number of battles but still not the war.

The complexity which characterises both the Judith figure and the narrative, including issues of the original language of the story, the provenance of its Greek text and its author, all keep current scholarship engaged. Scholars started to solve the riddles posed by Jdt already in the 18 and 19<sup>th</sup> centuries when the first commentary-like works appeared.<sup>3</sup> Yet, critical research on Jdt properly initiated in the twentieth

<sup>2</sup> The author's own translation.

<sup>3</sup> For instance, R. ARNALD (1809), C.-J. BALL (1888), E.C. BISSELL (1880), A. CALMET (1722), O.F. FRITZSCHE (1853), A. SCHOLZ (1887), O. ZÖKLER (1891). For the bibliography, see B. SCHMITZ – H. ENGEL, *Judith* (HTHK.AT), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2014, 9–10.

century. An excellent overview of that period (1900–2001) was produced by Toni Craven (Craven 2003).

As the first quarter of the twenty-first century draws to an end, the time seems ripe for creating a survey which would map Judith scholarship from 2002 to 2024.<sup>4</sup> In the given period, research on Jdt became so intensive and diversified that to wait other one hundred years to provide a new retrospective view on the scholarship would be a challenging enterprise for any reviewer. Yet, to explore the research on Jdt in only the first quartile of the current century is not an easy task either. Recent scholarship has operated in quite a different environment in comparison to the former century. The much more technologically advanced society and the well-developed context of the Septuagint and deuterocanonical/apocryphal studies, all have created favourable circumstances facilitating and accelerating research on Jdt. Moreover, a new generation of scholars has entered the scene of critical inquiry. Consequently, current scholarship on Jdt has become not only quantitatively more extensive than it was at the end of the former century but also more diversified in terms of chosen topics and approaches.

At the outset, it is necessary to state that our paper does not aspire to be an exhaustive survey. The range of studies in various languages emerging every single year has become too wide to be mapped in its entirety. Moreover, during the preparation of our essay and until it was published, new studies on Jdt pertaining to the years 2023 and 2024 might have been additionally issued. Further, our survey gives no detailed *status quaestionis*. Our goal is rather to present as systematically and as objectively as possible a plethora of thematic interests which were dealt with in various publication formats by current scholarship on Jdt from 2002 to 2024, including their approaches, methods and outcomes. It is our hope that, despite its limitations, the survey gets the academic and non-academic audience alike oriented in recent studies in Jdt as well as inspiring researchers to initiate new investigations.

The paper will firstly introduce the scientific context of current Judith scholarship by dealing with four spheres: the textual-critical and linguistic studies in the LXX, the translational projects of the Bible, the academic platforms for LXX research, and the educational literature.

---

<sup>4</sup> Some works surveyed in our paper are scheduled to be published in 2025.

In the second step, we will scrutinise the recent research on Jdt. Our procedure will be based on the chronological principle when covering the format types of commentaries, collective works and monographs according to their publication year. Scholarly essays will be surveyed in thirteen groups created according to their thematic concerns or critical perspectives. Within each group, the chronological criterion will be followed if possible. In the final section, trends and open questions will be identified and followed by indications of future prospects. Summarising statements will conclude the paper.

### **The Current Research on the Book of Judith in the Context of the Septuagint and Deuterocanonical/Apocryphal studies**

In 2003, Toni Craven finished her survey on Jdt by claiming that the story «dominates present-day studies» of the deuterocanonical/apocryphal books (Craven 2003, 187). The validity of such prominent status of the book is hard to verify in 2024 as statistics of this kind are not available. Nevertheless, during the first two decades of the twenty-first century the Judith narrative was undoubtedly the subject of considerably dynamic scholarly interest. The intensity of Judith scholarship has been related to its favourable milieu created by the developed context of the Septuagintal critical studies. In the past twenty-five years, Judith scholars already had at their disposal many research instruments which were the fruits of the former century's scholarship as Craven's review has shown.<sup>5</sup> Simultaneously, scholars have gained access to completely new research tools which resulted from the ongoing twenty-first-century studies in the Septuagint, the deuterocanonical and apocryphal books included. Likewise, several scientific platforms and projects continued to create possibilities of cooperation in innovative research giving impulses for a new inquiry in Jdt. In the following four sections, the contextual circumstances will be described more closely.

---

<sup>5</sup> E.g. Grintz's retroversion of Jdt into the Hebrew, Dubar's works on textual traditions of Jdt and Edwards' concordance on Jdt, new critical commentaries.

### *LXX Greek Language, LXX Critical Editions, Textual Witnesses to the LXX*

To start with, the existing portfolio of textual studies in the Septuagint in general and in Jdt in particular have been enriched by two of Tikamitsu Muraoka's publications: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (2009) and *A Syntax of Septuagint Greek* (2016). The most recent and still ongoing lexicographic study on the Septuagint, *The Historical and Theological Lexicon of the Septuagint* (2020–) has become a new helpful research tool for Judith scholarship as well. The lexicon is a collective, interdisciplinary project started in 2020, run by the Fondazione per le scienze religiose (FSCIRE), and is directed by Eberhard Bons (Université de Strasbourg), Daniela Scialabba (Pontificio Istituto Biblico, Roma) and Anna Mambelli (FSCIRE, Bologna). From among the four planned volumes, only the first one is available (Bons 2015; 2020). The second volume was partly presented at an international conference in Bratislava in 2022 (Bons 2024) as well as at an international workshop in Bologna in 2024.<sup>6</sup> The title's release is scheduled for 2026.

Furthermore, a new version of the 1979 edition of *Septuaginta* by Alfred Rahlfs<sup>7</sup> has supplemented the existing primary sources in respect to Jdt (Rahlfs – Hanhart 2006). Two critical editions of Jdt were already prepared in the previous century: the diplomatic Cambridge edition (1940) and the eclectic one by the Göttingen Septuagint project (1979).

Moreover, since the beginning of the third millennium, new works pertaining to Latin (Weber <sup>5</sup>2007) and Syriac textual witnesses to the LXX – and analogically to Jdt as well – have become available, including modern English translations of the Syriac version of Jdt (Van Rompay 2006, 2015; Van der Ploeg 2011; Kiraz – Bali 2020). Unfortunately, the volume on Jdt in the critical edition of Peshitta of Leiden (Ter Haar Romeny – Van Peursen 1966–) has not yet emerged.

---

<sup>6</sup> See <https://www.fscire.it/school/the-historical-and-theological-lexicon-of-the-septuagint-htls/document-1710408450> [accessed November 6, 2024].

<sup>7</sup> A. RAHLFS (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart <sup>2</sup>1979.

### *Referential LXX Translations and Modern Bible Translations*

One of the factors which has facilitated the development of current studies in Jdt was also modern translations of Jdt related to individual national projects on the translation of the Septuagint into English (Boyd-Taylor 2007), German (Engel 2009; 2011; Zenger – Schmitz 2017), Spanish (Fernández Marcos 2011) and Italian (Berruto 2016). Regrettably, the French translation of LXX Jdt in *La Bible d’Alexandrie* is still missing.

Alongside the abovementioned referential translations of Jdt, several other translations of the book were published as parts of either various modern versions of the Bible or in the commentaries on the Old Testament including the deuterocanonical/apocryphal books (Craven 2012; Halpern-Amaru 2013; Carvalho 2014; Wills 2018; Gera 2020).

### *Academic Platforms and Series for LXX and Deuterocanonical/ Apocryphal Studies*

Judith scholarship could easily have also developed with the help of various academic meetings, platforms and projects in LXX studies. Several international conferences and congresses for research in the Septuagint and in deuterocanonical and cognate literature have been happening on a regular basis and creating opportunities for Judith scholars to communicate their research while simultaneously giving them impulses for new investigations. Every three years, a congress has been organised by the International Organization for Septuagint and Cognate Studies (IOSCS) in connection with the congresses of the International Organization for the Study of the Old Testament (IOSOT) or by participation in the annual meetings of the Society of the Biblical Literature (SBL). Likewise, the International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature (ISDCL) arranges the conferences every year since 2001. Their proceedings have been published in the *Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook* series (DCLY) since 2004.

Another aid to recent Judith scholarship has been the series exclusively dedicated to deuterocanonical literature which started in collaboration with the ISDCL in the current century. The given scholarly platforms have inspired new scholarly inquiries into Jdt in accord with the thematic focus of the actual volume in the series. Such thematically oriented collective works have been published in the series of the *Deuterocanonical and Cognate Literature Studies* (DCLS) since 2007.



One of the DCLS volumes was exclusively dedicated to Jdt (Xeravits 2012a) and furnished the scholarship with inspiring essays along with those which have been issued in other DCLY and DCLS volumes (see below p. 547). Likewise, the *Commentaries on Early Jewish Literature* (CEJL), the newly created commentary series in the current century (launched by 2003), has helped enhance research on Jdt. Indeed, one of the most referential commentaries – if not *the* most referential one – on Jdt in the twenty-first century was published in the CEJL series (Gera 2014) (see p. 538).

### *Dictionaries, Lexicons, Encyclopaedias and Introductory Works*

Finally, advantageous circumstances for the development of Judith studies were further created by newly-published or republished dictionaries, lexicons and encyclopaedias of the Bible. These types of publications have enabled the production of new encyclopaedic and dictionary entries on Jdt. Their authors have treated the book as a whole as well as having discussed only some of its passages, or some specific elements of the story or one of its aspects (DeSilva 2002; Navarro Puerto 2003; Schmitz 2007b; 2008; Newman 2008; Nihan 2009; Corley 2015; Engel 2016; Schmitz – Lange 2017; Schmitz – Engel 2020; Navarro Puerto 2021).

A particular contribution to the advancement of Jdt research was its popularisation by the mono thematic issues on Jdt of the biblical journals such as *Bibel heute* 159(2004)3 and *Parole di vita* 56(2011)4.

## **The Current Jdt Studies Review**

### *Commentaries*

In the twentieth century, numerous commentaries on Jdt of different types were produced. Their character changed in accord with developments in biblical scholarship. Just as biblical criticism moved from history-oriented to text-centred studies, so the commentaries on Jdt too gradually became more concerned with the literary and narrative aspects of the biblical text (Craven 2003, 199–202). The commentaries published in 2002–2024 were all primarily literary in nature while critically discussing the historical context of the book as well. Ordered chronologically by their publication year, the recent exegetical fully-fledged exegetical commentaries on Jdt are as follows: José Vílchez Líndez, *Tobías y Judit* (2000) also published in Italian as *To-*

*bia e Giuditta* (2004); Deborah Levine Gera, *Judith* (2014); Barbara Schmitz – Helmut Engel, *Judit* (2014); Flavio Dalla Vecchia, *Giuditta* (2019); Lawrence M. Wills, *Judith* (2019); Dionisio Candido, *Giuditta* (2020a).

Depending on the series in which the abovementioned commentaries have been published, each has its particularities distinguishing it from the others. Gera's commentary published in the CEJL series is characteristic of making philological observations on Greek terms or phrases over and against their Hebrew equivalents or Jewish background. In turn, in accord with the *Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament* series, the volume by Schmitz and Engel pays more attention to the theological dimension of the story than other commentaries.<sup>8</sup> Following the principles of the *Hermeneia* series, the commentary by Wills is more focused on interpretation than on analysis or theology. Wills' volume is distinguished by its several excursuses of diverse thematic concerns. Finally, Candido's commentary differs from the remaining ones in several aspects. The volume represents a hybrid commentary type combining the features of expository and exegetical commentaries. For instance, the critical notes are reduced to the essentials and relegated to the footnotes. Candido's work further consists of a separate final section dealing with topics, such as theology, ethics, female aspects, irony etc. From among them, the surveys of the patristic interpretation of Jdt and the book's use in Catholic liturgy are the most distinctive elements. Moreover, a brief theological lexicon forms part of Candido's commentary too. In addition, Candido is the only author whose commentary on Jdt offers a bibliography with a brief and apt presentation of the individual scholarly works on Jdt in terms of their content and outcomes. The bibliographic entries are structured in addition according to their format, critical approach and thematic interests.

All the aforementioned commentaries on Jdt are accurate, well elaborated and up-to-date on the newest research on Jdt. In contrast to the past century, the current commentaries (except for Vélchez Líndez's volume) already contain a section dealing with the biblical influences on Jdt as well as with the relations between Jdt and extra-bibli-

---

<sup>8</sup> See the description on the commentary's book flap: «dieser Kommentar [entfaltet] das *theologische* Profil der fiktionalen Erzählung und erläutert, wie sie auf die Bibel in ihrer griechischen Fassung (Septuaginta) Bezug nimmt und so die eigene Gegenwart (Hasmonäerzeit ...) *theologisch* deutet» (Italics added).

cal literature. For all of these reasons, the aforesaid works nowadays stand for the most authoritative and reference commentaries on Jdt.

Benedikt Otzen's volume on *Tobit and Judith* (2002) represents a reference work too but for another reason. Otzen's brief and not verse-by-verse commentary is valued for its synthetic style, clear exposition of the most significant and delicate questions of the Judith story as well as for a yet still relevant bibliography of Jdt. Equally worthy is Corradino's commentary on *Judith* (2002). Despite its fragmentary character, Corradino's book provides us with an exact Italian translation supplemented by the critical notes on historical and philological issues.

Other commentaries published from 2002 to 2024 are not of a verse-by-verse nature either, but nevertheless they contribute to the studies on Jdt. They can be divided into four subgroups. The first one is represented by the commentaries taking part in one-volume commentaries on the Bible. Some volumes are of a traditional, classic character (Carvalho 2014; Corley 2015), while others are written from a feminist perspective (Dombkowski Hopkins<sup>3</sup>2012; Rakel 2012).

The second subgroup consists of the commentaries dealing not only with Jdt but also with other biblical books featuring female protagonists. Scaiola's brief volume, *Rut, Giuditta, Ester* (2006), consists of translation, interpretation and actualisation of large narrative pericopes of Jdt and focuses on their most crucial sections. Wolfe's commentary on *Ruth, Esther, Song of Songs, and Judith* (2011) discusses the biblical text of Jdt and offers insights into its historical context with the consequent book's actualisation for contemporary readers.

The third subcategory is represented by the edition of the medieval commentaries such as Rabano Mauro's *Commentario al libro di Giuditta* (2008). It is the first modern publication of the work of this medieval author based on his twenty-four manuscripts. Mauro's commentary is particular by its dedication to the queen of the Franks, Judith of Bavaria, the wife of Louis the Pious, and hence by its strong apologetic nature in favour of that royal couple.

The representative of the fourth group is the most recent commentary on Jdt written in co-authorship by Jennifer L. Koosed and Robert P. Seesengood (2022). The volume falls into the category of specialised commentaries. Instead of an expository section, the book has a long introduction in which the authors present the plot of the story, biblical and non-biblical influences, date and cultural context of the book, genre and structure, canonisation and language, as well as the book's

reception history from the perspective of gender and power. In keeping with the *Wisdom Commentary* series, which is specialised in the detailed feminist interpretation of the Bible, the volume on Jdt offers a comprehensive examination of gender ideologies in Jdt and investigates the story by applying the feminist and intersectional approaches (masculinity studies, queer theory, reception criticism), complemented by literary and comparative studies and art history. The biblical text is analysed in thematic blocks and considered in its entirety without giving exclusive attention only to the passages that feature female characters. The aim is to investigate «how the whole text functions and how it was heard, both in its original context and today. Issues of particular concern to women – e.g., poverty, good, health, the environment, water – come to the fore» (Reid 2022, xxvi). The intention of the commentary is to serve neither any apologetics of women in respect to men nor any critique of women for their subversiveness to men. The volume rather interprets Jdt from an unbiased feminist perspective, a current trend in feminist scholarship (see below, p. 564).

Two new fully-fledged commentaries on Jdt are expected to be published in different series in the future. Both will follow the well-known format of Greek-text commentaries, but each will be based on different principles. One commentary is supposed to be published in the *Septuagint Commentary Series* by Brill (Leiden) which has provided literary commentaries on the LXX Greek text since 2004. Up to now, volumes on eighteen LXX books have been printed.<sup>9</sup> The second expected commentary on Jdt will be part of the *SBL Commentary on the Septuagint* series (SBLCS) which started in 2005 and is sponsored by the IOSCS. The SBLCS volumes will follow the principle of original text, of original meaning, of the parent text as arbiter of meaning, of the translator's intent, and of linguistic parsimony (Pietersma 2017).<sup>10</sup> The *Ioudith* volume has been assigned to Cameron Boyd-Taylor who translated Jdt in the NETS project (see above, p. 536).

---

<sup>9</sup> See <https://brill.com/display/serial/SEPT?contents=toc-67486> [accessed November 6, 2024].

<sup>10</sup> See also <https://septuaginta.uni-goettingen.de/ioscs/commentary/prospectus/> [accessed November 6, 2024].

### *One-Volume Monographs and Collective Works*

Alongside commentaries, several one-volume monographs have resulted from the recent research in Jdt as well. As early as in the first decade of the third millennium, six books on Jdt were published with different thematic concerns and predominantly by female authors (Rakel 2003; Efthimiadis-Keith 2004; Schmitz 2004d; Doré 2005; Kaiser 2008; Verdi Vighetti 2009). The prevailing authorship by women should be seen in light of the «increasingly gender inclusive» scholarship on Jdt since the last third of the twentieth century (Craven 2003, 202). It is, however, worth noting that the one-volume works on Jdt continued to be produced mostly by women throughout the entire first quarter of the current century. As we show below, from among the books published until 2024 only two have been written by men (Doré; Kaiser). The ratio remains unchanged even if we consider PhD dissertations on Jdt. In the period in question, only one doctoral thesis was by a male author (Hobyane 2012). In contrast, the commentaries and essays on Jdt attest to a more balanced score between female and male authors. In what follows, we briefly survey thematic concerns of the recent monographs on Jdt.

#### One-Volume Monographs

Claudia Rakel's book *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre* (2003) deals with the issue of women in war from a feminist perspective. Thematically, Rakel's volume continues the inquiry into a topic which had been already studied in the former century.<sup>11</sup> Rakel's monograph, however, offers a modified and innovative perspective on women, war and violence and draws several instructive conclusions. The launch pad of Rakel's inquiry is the intertextual study of Judith's hymn (Jdt 16:1–17 // Exod 15:1–19; Judg 5:2–31) on the basis of which the author links the themes of women and war. By intertextual comparison with other female literary figures from the OT, Rakel shows that Judith is a unique character deviating from the standards of the androcentric system in ancient society. Rakel distinguishes between Judith's natural and artificial beauty to claim that Judith's making herself beautiful is a

---

<sup>11</sup> E.g., M. STOCKER, *Judith: Sexual Warrior, Women and Power in Western Culture*, Yale University Press, New Haven (CT) 1998.

«war» strategy of using beauty as a weapon and as such it is a product of masculinist stereotypes.

The feminist and psychoanalytical approaches are combined in Helen Efthimiadis-Keith's book *The Enemy is Within: A Jungian Psychoanalytic Approach to the Book of Judith* (2004). The author reads the Judith story through the prism of the Jungian theory of dreams. Focusing her inquiry on the literary characters of Judith and Achior, Efthimiadis-Keith avers that the story expresses the Jewish national identity in the second century BC.

Efthimiadis-Keith was a pioneer of the application of the Jungian psychoanalytic theory to Jdt. In the current century, other scholars followed suit. Concretely, Annamaria Verdi Vighetti read the character of Judith symbolically from a Jungian psychoanalytic perspective in her monograph *Giuditta e le altre. Il volto femminile della violenza* (2009). According to Verdi Vighetti, the story consists of several dynamics by means of which readers may reach their full maturity as humans who would not use God as an instrument for achieving their personal goals and would avoid any form of violence (see also Jordaan 2009a below, p. 563).

In the same year as Efthimiadis-Keith's book was published, yet another monograph on Jdt appeared. In 2004, the *Herders biblische Studien* series released the doctoral thesis by Barbara Schmitz entitled *Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit*. Schmitz's volume applies rhetoric and narrative analysis to demonstrate the role of direct speeches in structuring the story and conveying a theological message.

While Claudia Rakel and Helen Efthimiadis-Keith had already been actively writing on Jdt by the end of the twentieth century, Barbara Schmitz stepped into Judith scholarship at the beginning of the current one. Before her 2004 monograph was printed, Schmitz had already published two essays on Jdt (Schmitz 2003; Schmitz – Eggenhofer 2003). Another six papers were issued in the same year as her thesis (Schmitz 2004a; b; c; e; f; g). Since the publication of her monograph in 2004, Schmitz has become the leading figure in Judith research in terms of both the quantity and quality of her publications. From 2004 to 2024, she published more than twenty highly contributive essays to the studies on Jdt (see pp. 548-562). Most importantly, Schmitz was the co-author of one of the most seminal commentaries on Jdt in current scholarship (Schmitz – Engel 2014) as we noted earlier (see p. 538). Schmitz' works are characteristic of a predominantly literary approach

combined with narrative, rhetoric, linguistic and comparative analyses. Some of her essays also evince a subtle feminist flavour.

In his book *Le livre de Judith ou La guerre et la foi* (2005), Daniel Doré offers a concise reading of Jdt from the perspective of war, violence and faith. The author discusses several inner-biblical allusions and contextualises the story into its historical setting in which the Hellenistic Greek world and Jewish tradition meet each other. According to Doré, Jdt on the one hand reflects the Maccabean resistance against Antiochus Epiphanes IV in the 2<sup>nd</sup> cent. BC. On the other hand, the narrative is based on the same biblical pattern as the stories about other biblical figures such as Jael or David, i.e. on the motif of an underdog who prevails over the enemy against societal expectations.

Matthias Kaiser's volume, *Theologie und Gottesbild des Buches Judit* (2008), has been the second and simultaneously the last monothematic work on Jdt produced by a male author in recent scholarship. Though only fifteen pages long, the booklet is significant due to its thematic concern. In a very concise fashion, Kaiser's seminar paper about the book's theology and its image of God has courageously faced the challenging issues which, due to their various interpretative possibilities, often agitate scholarly discussions. The theology of Jdt has not been individually treated by any scholar before<sup>12</sup> and it would take same time as it appeared in the expository sections of the new commentaries. However, none of the current commentaries on Jdt mentions Kaiser's work in their discourses on theology.

With a lapse of time, we may confidently state that the monographs by Claudia Rakel (2003), Helen Efthimiadis-Keith (2004) and Barbara Schmitz (2004d) belong to the most seminal books on Jdt in current scholarship. Although two other insightful works were published in the second decade of the current century as well (Wetter 2015; Lange 2016a), neither of them has gained as comparably a strong scholarly interest as the previous triad. As we show, the reasons have nothing to do with the quality of the two books but rather with their multifocused character (Jdt as one of three scrutinised subjects) or language (German as it is no longer a *lingua franca* of biblical scholars).

In Anne-Mareike Wetter's monograph «*On Her Account*»: *Reconfiguring Israel in Ruth, Esther, and Judith* (2015), the final section ded-

---

<sup>12</sup> The theological dimension of Jdt was examined as one of two topics by E. HAG, *Studien zum Buche Judith. Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart* (TThSt 16), Paulinus, Trier 1963.

icated to Jdt is unfortunately less critically elaborated in comparison to the two preceding ones about the books of Ruth and Esther. Nevertheless, Wetter's monograph has offered several innovative and stimulating conclusions by a sociological reading based on the combination of discourse analysis with cognitive linguistics and gender studies. Wetter has argued that Judith is an embodiment of Israel's religious and ethnic identity. In contrast to Esther and Ruth, Judith embodies Israel in a dual sense. The *book* of Judith represents an imagined community of Israel by intertextual links to the patriarchal stories, wisdom literature and Deuteronomistic narratives. In turn, the *figure* of Judith is a representation of the divine in terms of covenantal relationships between the God of Israel and His land.

Lydia Lange's monograph, *Die Juditfigur in der Vulgata. Eine theologische Studie zur lateinischen Bibel* (2016a), has dealt with a very specific concern in the Jdt studies. The German author has examined narrative characters in Jerome's Latin translation of Jdt (Vulgate) by applying methods from narratological, exegetical and cognitive studies. Comparing the differences between the LXX version of Jdt and its Vulgate translation as well as considering political and cultural circumstances at the time of the Latin translation, Lange has drawn conclusions about ancient translational strategies (the influences of the immediate political and religious environment of the contemporary readers and the translator in late antiquity especially in terms of Jerome's public letters to various recipients) and their theological intentions (to show Judith as a model figure strengthened by God).

As we mentioned earlier, Jdt has also become a topic of several PhD dissertations in the past twenty years. In his doctoral thesis, *A Greimassian Semiotic Analysis of Judith*, defended at the North-West University Potchefstroom (2012), Risimati S. Hobyane has employed the theory of Algirdas Julien Greimas for the analysis of characters, themes and other elements of the story. The author has proposed the possible purpose of the Judith narrative in respect to the Jewish religion. Hobyane's doctoral work has not been published in its entirety, but some of its parts have gradually emerged in several essays (Hobyane 2014; 2015a; b; 2016a; b; 2023; see pp. 555-560).

In 2017, Noga Libi Cohen defended her doctoral thesis, *The Book of Judith in the Jewish Tradition: Folkloristic, Literary and Gender Aspects*, at the Ben-Gurion University in Beer-Sheva (Israel). The Israeli scholar has examined the function of the Judith story variants in Jew-



ish tradition and culture. Cohen is currently revisiting her dissertation into a book which will hopefully emerge in 2025.

In 2024, the doctoral dissertation *The Book of Judith in the Context of the Greek Literature* (2024b) was defended by Beatrice Perego at the Université de Strasbourg (France) under the supervision of Eberhard Bons. The Italian researcher has investigated the relations between Jdt and Greek literature. Working with the hypothesis that Jdt was composed in the Greek language which imitates the Septuagintal Greek, Perego has identified typically Greek imagery in Jdt and significant similarities with Greek literature in terms of literary characters and scenes. She has also demonstrated that some linguistic issues reveal a strong proximity to the Greek language. Perego's conclusion is that the Semitic and Greek backgrounds are so closely interwoven in some scenes and characters in Jdt that it is hard to think of them as of a later insertion by an editor or a translator. Perego's doctoral thesis will be published in the *Brepols SEPT* series in the following years. Likewise awaited is the publication of Perego's other essays about the influences of Greek literature on Jdt (Perego 2024a; 2024b; 2025a; 2025b; see pp. 547, 552, 558, 561).

Another PhD dissertation which was successfully completed in 2024 under the supervision of Eberhard Bons, is the study of *The Ancient Latin Versions of the Books of Ruth and Judith: Textual Plurality, Stylistic Observations, Historical and Religious Considerations* by Giulia Leonardi from the Sapienza Università di Roma (Italy) and the Université de Strasbourg (France). Leonardi's thesis consists of an analysis of the two Latin (the *Veteres* and the Vulgate) versions from a linguistic, stylistic and content perspective. The study highlights the translation choices in the two Latin texts and their variants and explains the motivations behind each divergence from the model by the linguistic, stylistic and cultural changes that have occurred over time. Leonardi's dissertation has not yet been published. Nevertheless, the author has already written two essays thematically related to the Latin textual tradition of Jdt (Leonardi 2020; 2022; see p. 551). The three mentioned PhD dissertations by Noga Libi Cohen, Beatrice Perego, and Giulia Leonardi<sup>13</sup> demonstrate thematic interests which nowadays dominate Jdt scholarship: the reception of Jdt in art and culture (particularly in the Jewish one), the Greek Hellenistic and other non-bibli-

---

<sup>13</sup> I thank N.L. Cohen, G. Leonardi and B. Perego for having provided me with information about their theses.

cal literary influences on Jdt, and the Latin textual tradition of Jdt (see pp. 551-553, 565-570).

The most recent one-volume work on Jdt is the 2024 monograph *The Concept of Space in the Book of Judith: A Contribution to the Narrative Analysis of Old Testament Texts* by Martina Korytiaková (2024c). The book is based on the author's PhD thesis, *Space in the Book of Judith: Narrative Analysis and Interpretation of Space*, defended at the Pontifical Biblical Institute in Rome (Italy) in 2022 under the supervision of Núria Calduch-Benages and Barbara Schmitz. Korytiaková has narratively analysed the Judith story from a spatial perspective. Based on the latest narratology of space, the Slovak researcher has proposed the working definition of the concept of narrative space, its categorisation and spatial terminology as well as offering methodological steps which may also be applicable to the spatial study of other LXX narratives. By analysing space in tandem with other narrative elements and aspects, Korytiaková has shown the ways in which space participates in the structural, thematic, symbolic, ideological and theological levels of the story. Korytiaková has also written several essays on space and spatial topics in Jdt (Korytiaková 2021; 2023b; c; 2024a; c; d; see p. 559).

### Collective Monographs

While significant one-volume books on Jdt were produced in the first decade of the current century (2002–2009), in the second one (2010–2019) important collective works, besides the most authoritative commentaries (see pp. 537-538), were published. The first to mention is the volume *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines* edited by Kevin R. Brine, Elena Ciletti and Henrike Lähnemann (2010). The publication by Open Book Publishers, which is also available online,<sup>14</sup> contains twenty-five essays mainly about the textual history of Jdt and its reception in art, including plenty of illustrations. The interdisciplinary character of the contributions and their main thematic concerns evince some of the contours of recent Jdt scholarship just as it was, according to Craven (Craven 2003, 202), prophetically marked out by the collective work «*No One Spoke Ill of Her*» (VanderKam 1992) in the previous century. In fact, the two thematic

---

<sup>14</sup> See <https://www.openbookpublishers.com/books/10.11647/obp.0009> [accessed November 6, 2024].

focuses of the 2010 publication – reception history of Jdt in art and in both Jewish and Christian textual traditions – belong to the dominant concerns of the current research (see pp. 565-570). In turn, the only exegetical study on the LXX version of Jdt found in the abovementioned collective work (Schmitz 2010b) attests the then just growing scholarly interest in the relations between Jdt and Greek Hellenistic literature. This type of inquiry started at the end of the former century and continues to advance as we speak (see pp. 552-553).

The second collective work was published under the editorship of Géza G. Xeravits, *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (2012a). The volume contains eleven contributions. Some of the essays, like those in *The Sword of Judith* (2010), have followed up the thematic interests which had been introduced at the end of the former century, e.g., the Christian textual tradition on Jdt, the book's reception in art, Greek Hellenistic influences, the study of the Achior character. Other contributions have, in turn, prospectively marked several thematic concerns of future research: Judith's prayers and hymn, the intertextual inquiries into the meaning of «the Lord who crushes wars» (Jdt 9:7; 16:2), and the issue of Jewish identity in the story. All the abovementioned topics have been treated repeatedly in recent scholarly articles (see pp. 553-556).

In 2015, two well-known feminist scholars, Athalya Brenner-Idan and Helen Efthimiadis-Keith, edited *A Feminist Companion to Tobit and Judith*. The volume is a collection of essays on some biblical passages in Jdt informed by feminist scholarship as well as on various topics related to the feminist interpretation of Jdt.

A new collective work about Jdt is going to be published in 2025. The volume *Judith Traditions from Antiquity to Modern Times*, edited by Thomas Frank and Daniela Rando, will comprise essays which were presented at the conference «*Invicta Juditha. Stories of Judith in Judaism, Christianity and Islam from Antiquity to Modern Times*» in Pavia (Italy) in 2022. The contributions are focused on the Arabic versions of Jdt (Gili 2025), the Greek Herodotean literary influences on Jdt (Perego 2025a), the Jewish Zionist interpretation of Jdt (Morgens-tern 2025), the book's reception in music (Geyer 2025) and in Jewish culture (Cohen 2025). The thematic concerns of the contributors prove two things. Firstly, the scholarly interest in the reception of Jdt in the Jewish and Christian tradition and art has grown strongly from the first to the third decade of the current century (see pp. 565-570).

Secondly, the given types of inquiries continually give impetus for either renewed or totally new research in Jdt.

### *Scholarly Essays: Thematic Concerns*

The following survey of the essays will be systematised in thirteen groups according to the thematic concern or the perspective rather than being oriented by their publication year to avoid unnecessary repetitions and ramifications.

### Original Language, Date and Geographical Provenance

The inquiry into the original language of Jdt, the date of its composition and into the provenance of both the book and its author has been developing since the nineteenth century. By the end of the previous century, the dominant scholarly opinion was that the Greek text of Jdt was originally written in Hebrew (or Aramaic)<sup>15</sup> by a Jewish author in Palestine (i.e. Judea) in Hasmonean times (late second or early first century BC). Some voices doubted that Hebrew was the original language and assumed Hellenistic Greek more suitable candidate instead.<sup>16</sup> The theory that the story was composed in Greek was openly proposed by the end of the twentieth century by Helmut Engel.<sup>17</sup>

In the recent century, the investigation in the book's original language has not been shelved but has experienced a renaissance. Current studies brought along a complete twist of scholarly opinion on the matter. The previously marginal theory about Greek as the original language has substituted the until then prevalent hypothesis of a Hebrew (or other semitic) *Vorlage* casting the latter aside as a less plausible suggestion.

---

<sup>15</sup> For the proponents, see D. CANDIDO, *Giuditta. Nuova versione, introduzione e commenti* (I libri biblici: Primo Testamento 32), Paoline, Milano 2020, 16, nn. 4–6.

<sup>16</sup> E.g., F. STEINMETZER, *Neue Untersuchungen über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung*, Rudolf Haupt, Leipzig 1907, 110; H.Y. PRIEBATSCH, «Das Buch Judith und seine hellenistischen Quellen», *ZDPV* 90(1974), 50–60, here 52; T. CRAVEN, *Artistry and Faith in the Book of Judith* (SBL.DS 70), Scholars Press, Chico (CA) 1983.

<sup>17</sup> H. ENGEL, «Der HERR ist ein Gott, der Kriege zerschlägt». Zur Frage der griechischen Originalsprache und der Struktur des Buches Judith», in K.-D. SCHNUCK – M. AUGUSTIN (eds.), *Goldene Äpfel in silbernen Schalen: Collected Communications to the XIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leuven 1989, Lang, Frankfurt am Main 1992, 155–168.*

The initial signals of favouring Greek as the original compositional language of Jdt are found in the already mentioned seminal monographs by Claudia Rakel (2003) and Barbara Schmitz (2004d). Both authors had taken Greek as their working assumption. The theory has started to gain a wider acceptance by means of scientific articles written by Jan Joosten (2007) and Jeremy Corley (2008). The two scholars have offered solid lexical and syntactical arguments for proposing that the text of Jdt was fashioned in Greek of a Septuagintal style, i.e. in the Septuagintizing Greek. The presumed Hebraisms, that were for long considered as the main argument to claim that the Greek text of Jdt is the translation from Hebrew, have been explained as the Septuagintisms. A suggestion has been further made that Greek might have perhaps been a second and acquired language of the author (Corley 2008, 67).

The theory has been continuously supported by other articles (Schmitz 2012; Bons 2016a; Toda 2019; Mortensen 2020). According to Schmitz (2012, 363), however, the text demonstrates an elevated Greek style as well as the style influenced by Hebraization rather than the Septuagintizing Greek. Moreover, Schmitz advocates Greek as the original language not only on linguistic, philological and literary grounds but also by discussing Jerome's *Praefacio*, particularly his claim of having translated the Vulgate from a Chaldean (Aramaic) original. Schmitz avers that the differences between the Vg and the LXX result from two different *Vorlagen* as well as from Jerome's shaping *his own* Judith story. Jerome's claim that he had translated from a Chaldean *Vorlage* has been questioned earlier by Jan Joosten as an argument for the Hebrew original of Jdt. Joosten claims that Jerome's alleged Aramaic text might have simply been an Aramaic translation of a Greek text, most probably the Syriac version from the 4<sup>th</sup> cent. CE. Joosten has also suspected Jerome of having used an Old Latin manuscript (Joosten 2007).

The proponents of Greek as the original language further stress that the hypothesis does not answer the still open question about the possible existence either of the Hebrew or Aramaic pre-forms («Vorformen») of the Greek Jdt or the Semitic version(s) differing from the preserved LXX text of Jdt. In this regard, it was recently suggested that the resemblances of the portrayal of Judith with that of Esther in the Greek Additions C and D to the book of Esther as well as with those of Deborah and Jael in the *Liber Antiquitatum Biblicarum* by Pseudo-Philo may indicate the familiarity of the authors of those two early

Jewish works with a Hebrew version of Jdt. The latter might have possibly circulated in Palestine whatever its original language (Gera 2024).

While the theory about Jdt being written in Greek currently prevails, the hypothesis of Hebrew as its original language has been brought back to life again. Richard C. Steiner (2005) argues that LXX Jdt is the translation from the Hebrew original by his examination of phonological changes in Hebrew. According to him, the Greek transcriptions of some topographic names in Jdt «may hint that the translator shared the affinity of the Hasmoneans for the national language» (Steiner 2005, 266) which was not Palestinian Aramaic but rather Hebrew influenced by the Hebrew Galilean pronunciation since Alexander Jannaeus (103–76 BC).

Lately, Giulia Leonardi has compared the Greek text of Jdt with the Vulgata version and drawn the conclusion that the original language of Jdt might have been Hebrew. Leonardi has proposed that the Chaldean manuscript depends on a lost Hebrew original and the existing discrepancies between the Latin and Greek texts «can be traced back to an error in transmission from Hebrew» (Leonardi 2022, 89).

Regarding the dating of the composition, the *communis opinio* that Jdt was written/translated in the Hasmonean era (161–63 BC) has been supported by Marie-Françoise Baslez (2004). On the other hand, Adam Zertal (2009) has challenged the scholarly consensus by claiming that the book was composed in the Persian period (4<sup>th</sup> cent. BC) and in the Samaria region. In respect to the book's geographic provenance, Larry C.P. Van der Walt (2007; 2008) has, however, opted for Judea in accord with most scholars. Van der Walt's claim is based on his conclusion that Judith's prayer has «a possible common *Grundlage*» with the prayer of Esther in the Greek Esther's Addition (Van der Walt 2008, 194).

In twenty-first-century scholarship on Jdt, the discussion about the geographical provenance of the book and its author has been widened by a new hypothesis. Besides Judea/Palestine and Antioch, Ptolemaic Egypt has been proposed as a possible place of origin for Jdt too. The idea that Jdt might have been written by a member of a Jewish diaspora in Alexandria has been offered by Jan Joosten (2007).<sup>18</sup> His arguments include: the use of the LXX as the Scripture of the Alexandrian Jews, geography in Jdt, the narrated history of Israel in Jdt, the wid-

---

<sup>18</sup> The link between Jdt and the Jewish diaspora in Egypt was admitted as early as in 1907 in STEINMETZER, *Untersuchungen*, 110.

ow's right to inherit, polemics against Egyptian anti-Semitism, and the canonicity of the book. Lately, Anne Fitzpatrick-McKinley (2023) has proposed that Jdt took shape within a military community of the Jews in the Heliopolite nome in Lower Egypt. She argues by the military setting in Jdt and the women-warrior motif attested in the Ptolemaic Egyptian cultural milieu, but particularly popular in literary traditions in Heliopolis. In contrast to Joosten, Fitzpatrick-McKinley admits Hebrew might have been the original language of the story which either was composed in Heliopolis or «developed there from an already known story about a warriress named Judith» (Fitzpatrick-McKinley 2023, 246).

### The Ancient Textual Traditions and Canonicity

The textual tradition of Jdt and its canonicity belong to the topics which did not disappear with the entry into the third millennium. Scholars have continued to study the Hebrew textual traditions of Jdt as the apocryphal, non-canonical writing of the Jews (Gera 2010a; b) as well as investigating the Greek, Latin, Syriac and Old Slavic versions of Jdt as the deuterocanonical book of the Catholic Church (Van Rompay 2006; 2015; Ryan 2012; Sels – Thomson 2019; Leonardi 2020; 2022). Moreover, for the first time in Jdt scholarship the Arabic textual versions of the story have been examined (Gili 2025). The study of the ancient Greek and Latin versions drew the conclusion that the existing Hebrew texts of Jdt are late and secondary, depending on the Vulgate (Gera 2010b).

Regarding the canonicity of Jdt, the essays have discussed the long-standing and still unsolved question about the reason(s) the book was not included into the Jewish canon. New reasons have been added to the existing ones (e.g., Greek as the original language, late date of composition, connections to the Hasmoneans, problematic proselytism of an Ammonite, the absence of a ritual bath in Achior's conversion etc.). Concretely, by comparing Esther with Judith Sidnie W. Crawford has claimed that «Esther never threatened the status quo, but Judith was a dangerous woman who had the power to subvert Jewish [patriarchal] society. Like Vashti before her, Judith had to go» (Crawford 2002, 45). From Crawford's feminist point of view, «the Bible was written by men for men» and the men used women for their purposes yet still giving them credit. Excluding the misogynist intentions in Jdt, Crawford argues that the book did not enter the Jewish

canon due to the way in which it shatters the traditional masculinist societal historical background. In the same vein, Geoffrey D. Miller (2016) has argued that the primary obstacle to the canonicity of Jdt seems to be the violation of patriarchal gender norms not coherent with the rabbis' androcentric worldview.

On the other hand, Edmon L. Gallagher (2015) has studied the reasons Jdt along with Tobit was translated by Jerome although considered noncanonical (apocryphal) by him. According to Gallagher, the close study of the prefaces to Tobit and Jdt suggests that Jerome was not forced to make their translations by two bishops (Chromatius and Heliodorus) as he had claimed. Rather, «Jerome invested more of himself in these books than he was willing to reveal in the prefaces» to find «an audience that would profit from reading» them (Gallagher 2015, 362, 374). Gallagher has identified several possible reasons Jdt and Tobit were translated. The two books were considered by Jerome as authentic ancient Israelite literature, sharing in the *hebraica veritas* in contrast to the remaining deuterocanonical books (1–2 Macc, WisSol, Sir), as well as were prestigiously classified by the Jews as *hagiografia*.

### Cultural and Literary Influences

One of the dominating interests of current scholarship has been the study of non-biblical influences on Jdt. Scholars have mainly indicated possible relations between Hellenistic Greek literature and Jdt. Similarities were identified in relation to various spheres: literary conventions of the ancient Greek novels (Brighton 2002); the guidelines on speech-in-character according to Aelius Theon's *Progymnasmata* (Mortensen 2020); genre – Jdt as a Hellenistic Greek myth (LaMontagne 2022); religion and politics of Hellenistic Greece (Reiterer 2014); Hellenistic Greek philosophical discourse (Wills 2015); the roles of characters – Achior as Achikar and Demaratus (Schmitz 2004g), Achior as Herodotean Sinon (Weststeijn 2013), Holofernes' portrait as an imitation of the Greek historiography (Corley 2012), Judith as Odysseus and Holofernes as Polyphemous the Cyclops (Kochenash 2023); the themes – the murder of Holofernes as the punishment for tyrannicide by Harmodius and Aristogeiton (Schmitz 2020b), Achior's capital punishment in light of Herodotean characters and themes (Perego 2024b). The links between Herodotus' works and Jdt were initially examined only fragmentarily and generally (Engels 2012), but lately they



underwent a systematised and detailed analysis on literary and linguistic level (Perego 2024a; b; 2025a).

In addition to Greek literature, Roman literary influences (Schmitz 2010b) and even the impact of the Arabic cultural tradition have been discussed too (Weststeijn 2013; 2016). Moreover, the echo of the ancient oriental Fravartish story was investigated in the Arphaxad episode in Jdt (Rollinger 2009). Jdt has further been considered as preserving a unique and forgotten Midrashic tradition about Abraham's early life (Roitman 2004). Recently, possible inspirations by the literary tradition from the Ptolemaic Egyptian context have been proposed (Fitzpatrick-McKinley 2023; see also p. 551).

### Intertextuality and Hermeneutics

For a long time, the book of Judith has been known for its wide spectrum of allusions and intertextual relations to biblical and non-biblical writings. Although a plethora of intertexts was already indicated and commented upon in the previous century, the inquiry into the use of other biblical and extra-biblical literature in Jdt is ongoing. In recent scholarship, a significant number of articles has been dedicated to the topics of intertextuality in terms of citation, allusions, themes, motifs, and symbols. The investigations have also included the issues of hermeneutics and the questions about how and for what purposes the author(s) of Jdt had reused other texts.

Biblical intertextuality in Jdt has been treated on a broader scale (Zsengellér 2013), but most essays have focused on one intertextual issue. In respect to the figure of Judith and her actions, the allusions to the several biblical and non-biblical characters and their episodes have been studied as a possible source of inspiration. Judith has been explained as *Eshet Chayil* or a Woman of Valor from Prov 31:10–31 (Dahbany-Miraglia 2009) or as the Sumerian goddess Inanna (Miller 2019). Moreover, Judith has been interpreted as the challenge to Ben Sirach's negative discourse on women (Jordaan 2009b), as the reversal of the unfaithful wife of YHWH in Ezek 16 (Tan 2011) or as the corrective of Moses in Num 20:1–13 (Korytiaková 2023a).

Intertextual connections with other biblical books have been further examined on thematic and theological levels. Judith's prayer (Jdt 9) has been studied over and against Esther's prayer from the Greek Additions to the book of Esther (Van der Walt 2007; 2008) and in respect to Gen 34 (Balassa 2012; Thiessen 2018). The traces of Deuteron-

omistic theology and of other elements of Deuteronomistic heritage have been examined in Jdt too (Zappella 2005; Voitila 2011). In addition, scholars have scrutinised an intertextual link between the metaphors in Jdt 16:17 and Isa 66:24 (Schmitz – Gärtner 2014) and pointed to a possible inspiration of Luke 1:42 by Jdt 13:18 (Crimella 2011a). The direct double quotation θεὸς συντρίβων πολέμους «the Lord who crushes wars» from LXX Exod 15:3 in Jdt 9:7 and 16:2 has been the most studied intertextual issue (Perkins 2007; Nolte – Jordaan 2011; Lang 2012; Schmitz 2014b; Bons 2018b).

Furthermore, Jdt has been investigated as a reception story of LXX Dan 3 (Schmitz 2014a) and of the exodus narrative (Zappella 2005; Lange 2016b; Schmitz 2016; Siquans 2021), as a response to hegemony (Bautsch 2019), as the fulfilment of Isaiah's prophecies against Assyria (Wyrick 2009) as well as the corrective of both stories of Esther (Roitman – Shapira 2004; Smith-Christopher 2018; Gera 2024, 44) and Jael (Shemesh 2006). To search for the book's purpose, Jdt has been compared with the Greek books of Esther and Susanna on the basis of various themes (Steyn 2008; Quick 2019). Moreover, Jdt has been systematically compared to the book of Tobit but for the hermeneutical purposes of the latter (Jensen 2006).

## Genre and Structure

In the twenty-first century, scholarly discussion has finally reached a consensus on the genre of Jdt. Nowadays, the story is commonly categorised as a Jewish novella (Wills 2018, 78–106) within which other types of genres can be recognised. For instance, Judith's hymn (Jdt 16:1–17) has been identified as a sub-category of the specific genre of inset psalms (Paszko 2021). Another subject of inquiry was the function of the genre of historical discourse in Jdt (Patterson 2008; Prato 2010, 112–113).

Considering its literary qualities, Jdt has been specified as ludic, i.e. playful history for the purposes of the reinvention of an Israelite identity around the issue of gender (Esler 2002). Moreover, the story has been proposed as «a subversive sequel to biblical narratives of women and national leaders» serving the ends of strengthening the identity of a human (Jewish) community characterised by feminine vulnerability and apparent powerlessness (Kates 2022, 149).

As far as the book's structure is concerned, the studies of the previous century demonstrated that Jdt is an artistically structured work.<sup>19</sup> In the current century, investigations offered additional confirmation of the story's elaborate structural arrangement (Schmitz 2004d; 2022b; Hobyane 2014; 2015b; Wills 2018, 24–32).

### Identity, Ideology and Theology

The issue of Jewish identity has been discussed in many essays and in respect to various topics: the theme of the election of the Israelites (Zappella 2005), the account of Israel's history in Jdt 5 (Navarro Puerto to 2006; Patterson 2008; Gil – Bons 2014; Bons 2017; Hobyane 2023), Judith and her gender (Tamber-Rosenau 2024), Achior (Venter 2011; Vialle 2011), the mountain imagery in Jdt (Economou 2023) and Jewish ethnicity (Gruen 2020).

The question of ideology has a part in the current inquiry as well. Scholars have been divided in their opinions as to whether the story was intended as an anti-Hasmonean critique (Roddy 2008; Eckhardt 2009) or pro-Hasmonean propaganda (Baslez 2004; Korytiaková 2024a). As a specific topic, the ideology of war has been scrutinised (Nolte – Jordaan 2011).

Current research has further inquired into the book's theological dimensions. Scholars have studied God's portrait as a deity who hates injustice (Schmitz 2005b), created the world (Schmitz 2010a; 2020a) and saves His people from any threat (Crimella 2011b). Moreover, God's various epithets have been examined: ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ (Calduch-Benages 2012; 2013), βωηθός, ἀντιλήμπτωρ, σκεπαστής, σωτήρ (Bons 2014; 2018a), and κτίστης (Schmitz 2020a). Scholarly investigation has also included the problematic theological issues, such as the portrait of God as a deity of war (Perkins 2007; Nolte – Jordaan 2011; Lang 2012; Schmitz 2014b; Bons 2018b) and manipulating God by humans (Candido 2020b).

---

<sup>19</sup> E.g., L. ALONSO SCHÖKEL, *Narrative Structures in the Book of Judith* (The Center for Hermeneutical Structures 11), The Graduate Theological Union & The University of California, Berkeley (CA) 1974 [= *L'arte di raccontare la storia. Storiografia e poetica narrative nella Bibbia* (Lectio 6), GBPress-San Paolo, Roma-Cinisello Balsamo 2013, 147–174]; CRAVEN, *Artistry and Faith in the Book of Judith*.

## Direct Speech, Prayer and Worship

The story of Judith contains several instances of direct speech in the forms of pronouncements, dialogues, prayers, and hymns. These non-narrative passages have become the subjects of scholarly study particularly in the twenty-first century. Scholars have inquired into the function of all cases of direct speech and of all types of prayers in respect to the book's structure, plot, main theme, characterisation of the literary figures and theology (Beentjes 2004; Schmitz 2004e; Van den Eynde 2004; McDowell 2006; Cornelius 2009; Schmitz 2015b; 2021b). The passages of direct speech have been investigated from a linguistic and literary perspective with the aim of helping to answer the question about Greek as the original language of the book (Gera 2013). Moreover, both genuine and rhetoric types of questions have been closely examined as part of the discursive passages to show that the main theme of the book – a question itself (Jdt 6:2) – has been narratively developed by them (Schmitz 2022b).

Regarding direct speech in the individual narrative passages in Jdt, specific interest has been dedicated to Judith's final victory song in Jdt 16 (Graham 2003; Crimella 2011b; Nolte – Jordaan 2011) as well as to Judith's both long and short prayers in Jdt 9 and 13 (Crimella 2011b; Schmitz 2021a). Judith's longest prayer in Jdt 9 has been the most studied passage in current Judith scholarship. Jdt 9 has been analysed in its entirety to appraise its literary quality by investigating its structural arrangement, literary form, and scripturalisation by other biblical texts (Newman 2006; Flesher 2007; Matlock 2012; Xeravits 2012b; Thiessen 2018; Mortensen 2020; Wills 2021). Judith's prayer in Jdt 9 has been also investigated in respect to the employment of the same epithets of God which are found in the LXX Psalter (Bons 2018a). Moreover, Jdt 9 has been examined in terms of its spatio-temporal dimensions (Korytiaková 2016) and, together with other prayers in the story, in the context of urban spaces (Schmitz 2021b). Finally, the inquiry into Jewish worship has demonstrated a possible didactic purpose of Jdt (Hobyane 2016b).

## Literary Characters

Quantitatively speaking, most articles pertaining to current scholarship were dedicated to the study of the literary characters in Jdt. From among them, Judith's figure has been unsurprisingly studied foremost. The studies range from a general presentation of Judith

(Fischer 2006) to the focus on one or more of her ambiguous or contradictory personal traits or actions. Scholarly interpretations of Judith comprise two groups, the main one evaluates her literary character positively while the minor one highlights the negative aspects of her personality and performance. Scholars of the latter group have pointed to the violent nature of Judith's behaviour (Wilson 2006) and to her questionable moral agency (Wojciechowski 2012).

The essays proposing a positive image of Judith have pointed to the admirable features and heroic actions of the female protagonist. Attention was focused on courage (Costacurta 2003; Schmitz 2004a), servitude (Schmitz 2007a), prophecy (Egger-Wenzel 2009), wisdom (Schmitz 2005d; Egger-Wenzel 2013), traditional gender role patterns of mother, wife and widow (Schmitz 2009), defence of national freedom (Schmitz 2004c; Benzi 2011) and the Temple (Christiansen 2012), the roles of a female divine warrior (Esler 2011; Miller 2014) or of the embodiment of holiness (Legh Allen 2016).

Scholars have further tackled the complex personality of Judith. The seemingly incompatible features attributed to her (e.g., a pious widow *vs* a seductive liar and murderer) or her unconventional character and peculiar qualities, which can easily be (mis)read as provocative and subversive (e.g., beauty, cleverness, seduction, acting as a male hero), have all been interpreted in a positive light. The rationale behind that favourable evaluation has been the accord with biblical literary tradition and ancient socio-cultural system (Schmitz – Eggenhofer 2003; Schmitz 2004e; DeSilva 2006; Priotto 2011; Zsengellér 2015; Nonne 2016). The image of Judith as transforming from an ancient militant Jewish heroine in the LXX to a more composite and ascetic paradigm of a noble Roman woman in the Vulgate has been considered as the result of Jerome's own modifications of his Latin translation for edificatory ends. Jerome has made Judith a model of behaviour worthy to be followed by Christians (Leonardi 2020).

Further interests in Judith have included her changing roles in the plot (Xeravits 2013), the possible echo of some historical figures and events in Judith's agency (Rocca 2005), the differences and similarities between Judith and Esther (Crawford 2003; Smith-Christopher 2018) and between Judith and Salome (Schmitz 2022a), the resemblances between Judith and Judah from 1–2 Macc (Gera 2009), Abraham as Judith's prototype (Roitman 2004) as well as the function of Judith's figure for the Jewish religious patriotist purposes of the story (Hobyane 2015a). Judith has been studied not only from a literary, narrative and

comparative perspective, but also by the application of other critical viewpoints, such as the post-colonial and liberalistic approach (Dube 2003; 2006), the feminist approach (Brison 2015), the contemporary social-historical reading (Smith-Christopher 2018).

The second most studied character after Judith was Achior. Scholars have pointed to the similarities between the roles of Achior and wise advisers known from the Aramaic and Hellenistic Greek texts (Schmitz 2004g; 2005a). Most recently, Achior's death penalty has been examined over and against Hellenistic Greek literature (Perego 2024b) as well as from the perspective of both the Hellenistic Greek and biblical traditions (Korytiaková 2024e).

Furthermore, Achior's function in the story has been repeatedly investigated and various suggestions have been given. Achior's conversion has been explained as indirectly contributing to the main theme of the story about the identity of the true deity and communicating that even a non-Israelite can know the God of Israel (Schmitz 2005a). Achior-the proselyte has also been explained as an *alter ego* of Judith-the widow and illustrating an inclusivist viewpoint propagating a new identity for the people of that time (Venter 2011). As a converted pagan, Achior has been further found as a symbol of foreigners who join the Israelites demonstrating the author's openness to proselytism (Mazzinghi 2011a). Moreover, Achior has been proposed as a model of a true believer communicating the idea according to which both the conversion and knowing of God are accessible to non-Israelites. This universalistic perspective intends to provoke readers to reflect on their own faith by means of irony that the only person capable of joining the Israelites by his sincere faith is a pagan from one of the nations most hated by Israel. Consequently, Achior's name has been explained as «the brother who brings light» into the faith of the readers, the Jews included (Vialle 2011). Another suggestion has substantiated the meaning of Achior's name as «my brother's light» by Num 34:27 and interpreted it as a code-name for the brother-nation in Samaria of whom Achior is a representative. Accordingly, Achior and his personal name communicate that pagan enemies can be given light even through the Samaritans if this brother-nation would join Israel in worship (Reiterer 2012).

In respect to the literary figure of Nabouchodonosor, a possible link to the historical king Tigranes has been proposed (Boccaccini 2012). Moreover, Nabouchodonosor has been interpreted as an intentional literary invention (Vialle 2014) which was particularly based

on the biblical literary trope of Assyria and as such narrativised by the spatial theme of imperialism (Korytiaková 2023b). The antagonism between Nabouchodonosor and the God of Israel has been examined semiotically as the conflict of two clashing deities (Hobyane 2015b).

The second main antagonist in Jdt, Holofernes, and the development of his personality have been studied from the perspective of narrative space (Korytiaková 2023c) and in terms of the theme of loyalty (Korytiaková 2024a).

Besides the main literary characters, secondary figures have been investigated too, namely Judith's maid, the groups called the children of Esau and the Assyrian army, Joakim, Uzziah, Bagoas (Branch – Jordaan 2009; Branch 2012).

## Space and Time

Regarding the study of space and spatial topics in Jdt, current scholarship has come up with a more thematically diversified and methodologically different inquiry in comparison to the previous century. Although the efforts to discover geographic reality behind the narrative geography have not disappeared, they remained on the margin of scholarly interest (Zertal 2009). The prevalent approach of the current study of space has been of a literary and narrative nature. Topics scrutinised from this perspective have included: Bethulia as a literary invention (Shapira 2005; Candido 2011a), the contrasting cities of Nineveh and Jerusalem (Dick 2016), the study of space in relation to body (actorialisation) in terms of semiotic oppositions (Hobyane 2016a), and the examination of urban spaces as the narrative context of prayers (Schmitz 2021b). The narrative analysis of space has been applied in respect to Judith's and Holofernes' tents to explain the narrative existence of both personal spaces and their narrative functions (Korytiaková 2023c). The same critical approach has been used to interpret τὸ κωνώπιον as a motif in narrative space (Korytiaková 2024c).

In comparison to space, time and its related topics have gained less scholarly interest. This thematic segment is represented by the essays providing a cursory narrative analysis of time in Jdt (Guida 2011a) and a critical examination of Jewish festivals in the story (Legh Allen – Jordaan 2021).

## Various Themes

Just like scholarship in the former century, so current research in Jdt has produced articles with eclectic interests.<sup>20</sup> Among them, completely new topics have been addressed as well as alternative conclusion drawn about previously studied issues. According to their thematic specialisation, scholarly papers may be surveyed in several clusters. The first group has concerned the general concept of war in Jdt (Baslez 2004; Fischer – Obermayer 2010) and its related issues such as the respect for the Sabbath during the war (Batsch 2006), the (non)violent image of God (Perkins 2007; Nolte – Jordaan 2011; Lang 2012; Schmitz 2014b; Bons 2018b; Hibbard 2018), the deliverance by God (Schmitz 2004b; Tábet 2004; Bird 2011), the cause of suffering (Efthimiadis-Keith 2014), the salvation by violence (Scaiola 2016), the (ab)use of power and violence (Efthimiadis-Keith 2002; Schmitz 2010c; 2020b; 2022a), gender and ethics (Jordaan – Hobyane 2009), slavery (Glancy 2015), loyalty (Korytiaková 2024a), the death penalty and its reasons (Korytiaková 2024e).

Another sphere of interests has consisted of inquiries into the thematically interrelated subjects of the female body, beauty, clothing and bathing. Judith's beauty has been intertextually examined in respect to that of David (Zsengellér 2015). The female body has been studied as the embodiment of interpretive instability and multiplicity (Wright – Edwards 2015) as well as in relation to space (Hobyane 2016a). The power of the female body and beauty has been discussed in order to propose a feminist critique of Freudian psychosexual theory which defines women as less human (Onwuegbuchulam – Okafor 2016). Moreover, the purpose of cosmetics and body adornment has been investigated over and against the discussion about the associations of cosmetics with immoral behaviour and illicit sexual practices (Quick 2019).

Concerning the theme of clothing, the symbolism of clothes changing has been highlighted as the vehicle of emotions related to the plot (Egger-Wenzel 2012). The alluring role of garments has been contrasted with the exploitation of one's naked body (Brenner-Idan 2015). The seduction by words, physical beauty, luxury, food and drink has

---

<sup>20</sup> For the eclectic themes in the twentieth century, see T. CRAVEN, «The Book of Judith in the Context of Twentieth-Century Studies of Apocryphal/Deuterocanonical Books», *CBR* 1(2003), 202–209.



been studied as a means for the manipulation of others to achieve one's own goal (Van Henten 2015).

The seductive manipulative effect has also been suggested in respect to Judith's bathing (Tamber-Rosenau 2017). The repeated bath performances of Judith have been explained as a pre-war ritual (Scales 2021). Moreover, a possible reference to the custom of using the *miqweh* installation for purificatory bathing has been recognised in the bathing scenes (Egger-Wenzel 2019).

The realm of Jewish religious aspects creates the third class of eclectic inquiries. Scholars have examined dietary laws, purity and other Torah issues in Jdt (Hieke 2012). Furthermore, a hypothesis has been offered to associate the references to Jewish festivals in Jdt with the annual fast day of Tisha B'Av instead of the festival of Hanukkah (Legh Allen – Jordaan 2021).

Another thematic category is represented by the essays on irony and the comedic aspects in the story (Gruen 2002; Cornelius 2009; Cook 2023).

The final group of papers has dealt with the phenomenon of emotions from different angles. The researchers have identified emotions communicated by clothing symbolism (Egger-Wenzel 2012), analysed emotions involved in the killing scene (Schmitz 2015a), and studied the role of emotions of the implied readers towards Achior (Korytiaková 2018). Most recently, joy has become the focus of scholarly examination (Perego 2025b).

## Linguistic Examinations

A particular segment of current scholarly essays has been linguistic investigations. Such a type of inquiries greatly contributes to the proper translation of the Greek text and its intended meaning as well as helping to understand the socio-cultural background of the author. From among the plethora of existing *hapax legomena* in the text, scholars have inquired into the meaning and function of τὸ κωνώπιον (Jdt 10:21; 13:9, 15; 16:19) offering two interpretations. According to the first one, τὸ κωνώπιον is a personal item of Holofernes characterising him as a feminized, i.e. weak man (Schmitz 2003; 2010b). The second interpretive option explains τὸ κωνώπιον as an architectural element of Holofernes' personal «sacred» space revealing the general's hidden aspirations. As such, τὸ κωνώπιον functions as a motif in the

thematic framework of the ironic reversal of fates of the sacred spaces of two deities in conflict in the story (Korytiaková 2024c).

Furthermore, the phrase οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ οἱ κατοικοῦντες ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ (Jdt 4:1) has been interpreted in light of the Hasmonean usage of «Judah» for the official designation of their state even after its expansion into Samaria, i.e. into the area of biblical Israel (Goodblatt 2009). Another examined lexeme has been τὸ ἀγνόημα (Scialabba 2016). The Greek term generally designates a crime or fault which requires an amnesty from a higher legislative authority. In Jdt 5:20, τὸ ἀγνόημα specifically alludes to the possible non-recognition of God by the Israelites. Such ignorance would represent the reversal to the Israelites' initial choice of knowing (ἐπίγνωσις) God as their deity.

The next studied subject has been the meaning of τὸ σκάνδαλον. The three occurrences of the term in Jdt have been explained as borrowings from the Septuagint writings, each conveying a different meaning according to its literary context: a sort of a physical barricade as a trap for the enemy (Jdt 5:1), Israel's misbehaviour towards God preventing Him from protecting Israel (5:20) and a transgression of the laws of impurity (12:2) (Bons 2016b). In respect to τὰ σκάνδαλα in Jdt 5:1, an additional interpretation has been proposed. The noun in the plural refers to the conditions of the field after the harvest as to the ancient defensive method of the crop's «evacuation» creating an unexpected obstacle for the enemy to continue his march or siege (Korytiaková 2021).

Moreover, an alternative translation of the difficult phrase εἰς παρεμβολὰς αὐτοῦ (Jdt 16:2b) has been proposed. The new translation «because of His camps» is based on the preposition εἰς as having the sense of reason conveying a merged meaning of purpose and cause, as well as on the expression παρεμβολὰς αὐτοῦ as referring to God's Temple precincts (Korytiaková 2017).

Most recently, a detailed study of the Greek preposition πρὸς in Jdt 1:6a has argued for its hostile meaning. The resulting reading «they met [for war] against him [= Arphaxad]» has been justified as a more proper translation than the existing scholarly suggestions «they rallied to him [= Arphaxad]» or «they came against him [= Nabuchodonosor]» (Korytiaková 2024d).

## Hermeneutics: Psychological, Psychoanalytic and Feminist Readings

Essays in recent decades have adopted not only a wide range of topics but also various approaches. Generally, the so-called traditional or classical research methods have continued to be used, e.g., literary and narrative criticism, rhetorical criticism, intertextual and comparative studies, linguistic analysis. In addition, new critical ways of investigation have emerged, e.g., the post-colonial and liberalistic approach, the Greimassian semiotic theory, the contemporary social-historical or sociological reading. The psychoanalytic and feminist approaches, which were applied as innovative perspectives in the past century, have in current scholarship gained new followers and the latter approach has attested significant re-examination necessitated by its practitioners.

Psychoanalysis has been included in Judith scholarship for the first time at the end of the past century by Helen Efthimiadis-Keith who applied the Jungian theory to the interpretation of Jdt.<sup>21</sup> Helen Efthimiadis-Keith was also using the psychoanalytic approach in the current century. Besides her book (Efthimiadis-Keith 2004), an article has been informed by the Jungian perspective too (Efthimiadis-Keith 2012). Namely, the author has employed the Jungian individuation theory and ANE mythology to claim that Jdt may offer a positive model of liberation for every person, including today's women and men. The Judith story has been studied from the psychoanalytic view by other scholars as well. In addition to the already mentioned monograph by Annamaria Verdi Vighetti (2009; see p. 542), Jordaan's article (2009a) has proposed a therapeutic reading of Jdt adopting the theory by D. Epston and M. White. According to Jordaan, Jdt may be read as a movement from the problem-saturated story to the solution saturated tale bringing along possible therapeutic effects for its modern audience.

The feminist reading of Jdt entered Judith scholarship in the late twentieth century.<sup>22</sup> Since then, Judith's ambivalent character and performances have continually attracted the attention of feminist and pro-feminist scholars. In the current century, the feminist interpretation of both the book and its protagonist has witnessed significant in-

---

<sup>21</sup> For Efthimiadis-Keith's essays, see CRAVEN, «The Book of Judith», 216.

<sup>22</sup> See CRAVEN, «The Book of Judith», 192.

ternal revision. The latest commentary on Judith (Koosed – Seesengood 2022; see pp. 539-540) is the fruit of this successful reformation-like enterprise. At the start, however, scholarly essays were the main platform for debating about the necessity to reassess the existing feminist hermeneutics.

The seriousness of the discussion has been illustrated by two essays dealing with the critical situation in feminist biblical circles not once but twice (Efthimiadis-Keith 2015; Milne 2015b). Indeed, each article is the republished version of its earlier original (Milne 1993; Efthimiadis-Keith 2010). Milne's paper has produced a useful overview of the main feminist reading of Jdt and invited feminist scholars to reflect on two, often one-sided and mutually conflicting interpretations: feminist apologetics *contra* anti-woman, androcentric ideology (Milne 2015b). In her self-response, Milne has communicated quite negative conclusions which have been confirmed and supplemented by another of her papers. Namely, Milne has rejected Judith as both a feminist and feminists' heroine, and suggested Judith's role of a seductive helper who promotes patriarchal gynophobia rather than equity (Milne 2015a; 2015b). Milne's evaluation of Judith as the one who liberated her people from the enemy but not herself nor other women from the biblical gender ideology has been considered as one of the most negative feminist assessments.

The interpretive extremes in feminist biblical scholarship have also been highlighted in other essays surveying the feminist view of Judith (Efthimiadis-Keith 2010; 2015; Shemesh 2013). Although interpreters exist to whom «there is no either/or message in the book of Judith» (Shemesh 2013, 266), the feminist interpretation has been generally split into two camps. For scholars holding a positive opinion, Judith is a heroine reversing and challenging the anti-woman ideology of the ancient patriarchal world. According to the proponents of the negative stand, Judith is a male-constructed female character (*femme fatale*) formed from the stereotyped androcentric perspective and preserving the patriarchal *status quo*.

Helen Efthimiadis-Keith has levelled her criticism against the existing dichotomous and contradictory division between the unequivocally positive (deconstructing) and unequivocally negative (androcentric) assessments on Judith. According to her, such one-sided interpretations suffer from several shortcomings and may have negative consequences for future feminist biblical studies. Besides the investigation into ethics and personal motivations that might have prompted the di-

chotomous opinions on Judith, Efthimiadis-Keith has proposed an approach which would not compromise «the feminist ethics of care, justice, autonomy and the self», but would be more «caring towards the text, the interpreter and the (ordinary reading) public/s» (Efthimiadis-Keith 2010, 94; 2015, 144).

Most importantly, Efthimiadis-Keith herself has confessed to having reevaluated her own androcentric explanation of Jdt. She has admitted that «I am beginning to think that the book is neither andro- nor gynocentric, but that it may rather be *theocentric*» (Efthimiadis-Keith 2010, 99, n. 55; 2015, 149, n. 67). By her personal statement, despite being placed in a footnote, Efthimiadis-Keith has made a very constructive critical point for which she certainly deserves to be applauded. The non-feminist biblical scholars, male and female alike, have for long looked with a sceptical or disapproving eye upon the feminist black-and-white and sometimes too individualistic interpretation of Jdt which ignored the theological dimension of the story and its ancient character. Birnbaum (2013, 223) has expressed it in a very telling way:

im biblischen Buch [Judith] die individuelle Dimension wichtig, die politische Dimension noch wichtiger, *die soteriologische Dimension aber unverzichtbar ist*. Das sollte bei allen aktuellen politischen oder genderfairen Fragestellungen nicht übersehen werden. [...] Auf die Frage *Pamela J. Milnes*: «What shall we do with Judith?» könnte man also antworten: Vielleicht ihrer Tat wieder die richtige Gewichtung der Dimensionen geben. Ihr Handeln als Heilshandeln Gottes durch die Hand einer besonders mutigen und gottesfürchtigen Frau verstehen.

## Reception History in Literature and Art

Since the start of the third millennium, most articles and books about Jdt were dedicated to the book's reception in literature and art. Current scholarship on the one hand testifies to an enormous interdisciplinary and interreligious interest in the reception history of Jdt. On the other hand, recent research demonstrates a rich history of the book's effects on the creativity of writers and artists of various national and religious backgrounds throughout the centuries up to post-modernity. The latest work of art inspired by Jdt, the contemporary drama *Judith et Holopherne* by Jean-Jacques Varoujean from 2001, proves the case.

Scholars have predominantly studied the interpretation of the book and the figure of Judith in the framework of Christianity, mainly in

the Catholic Church tradition (Ciletti – Lähnemann 2010; Siquans 2017; Czekanowska-Gutman 2022, 40–52). To a lesser degree, the topic has been treated in respect to Reformation Protestant circles (Tilford <sup>3</sup>2012) and in the literature of the Greek Orthodox Church (Ne-goita 2022).

The studies in early Christian interpretations written in Greek and Latin from the second to the fifth century CE have shown Judith as the representative of virtues (chastity, temperance, sobriety), asceticism, as well as a masculinized woman or *virago* (De Wet 2022; Leonardi 2024). The investigation into the writings of the Eastern and Western Church fathers has disclosed the methodological (reliance on the exemplars from the Holy Scriptures) and hermeneutical ways (typology, allegory) in which Jdt was re-read to back the Mariological, ecclesiological as well as soteriological and Christological teaching of the early Church (Siquans 2013; Candido 2021). Moreover, the pedagogical purposes of patristic readings proposing Judith as a model of chastity for Christians have been revealed (Tilford <sup>3</sup>2012; Lehtipuu 2017; De Wet 2022). The promotion of Judith's figure as a symbol of humility triumphing over *superbia* has been identified in the twelfth-century monastic didactic treatise *Speculum Virginum* (Bailey 2010). Moreover, Jdt has been currently proposed anew as an educative tool for the Catholic Church of the third millennium. Scholars have offered useful guidelines for an actualising reading of Jdt in pastoral formation (Costa 2003; Noceti 2011).

The interpretation and adaptation of Jdt have been further examined in literature written in modern languages. Scholars have dealt with the textual traditions produced in Western cultures – in Europe (German, French, Old English, and Italian) and in the US –, as well as in the Eastern, Jewish cultural context (Hebrew). In all cases, the literary production has been investigated either on a broad chronological and linguistic scale or telescopically by concentrating on a specific historical moment. The topics have included the reception of the book/figure in world literature and/or art in general (Schmitz 2004e; Misiak 2010; Fuchsberger 2012; Birnbaum 2013) or in the twentieth century (Motté 2003). Further inquiries took place into the reception of Jdt in a specific geographical and/or socio-historical milieu: in the American literature of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> cent. (Stocker 2002), in the American twenty-first-century comic books (England 2015); in literature (and art) in a European context – in the European literature of the 16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> cent. (Cosentino 2012), in the German literature of the Late Medieval era

(Lähnemann 2010), between the 12<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> cent. (Lähnemann 2006), in the German works produced by women between 1895 and 1921 (Watanabe-O’Kelly 2010) or in the German literature of the 20<sup>th</sup> cent. (Strotmann 2014), in French literature (Poirier 2004; Llewellyn 2014), in (Old) English literature (Koppelman 2004; Chickering 2009), particularly in the Elizabethan iconography (Norrie 2017), as well as in Italian literature and art in general (Borsetto 2009; Guida 2011b), only in the 16<sup>th</sup> cent. (Olivieri 2011) and in the 16–17<sup>th</sup> cent. (Borsetto 2011b; d; Cosentino 2012; 2013).

The investigations of Israeli scholars into the reception of the book or its female protagonist in a Jewish cultural environment is particularly worth noting as it intensified in recent decades. The inspections have covered Jewish textual tradition in general (Gera 2010b), Jewish culture in general (Cohen 2017; 2025; see also pp. 544–545), early modern Jewish ceremonial art (Czekanowska-Gutman 2022, 30–39), medieval Hebrew tales (Börner-Klein 2007; Gera 2010a), *Meghillat Yehudit* (Weingarten 2010), Shalom bar Abraham’s book of Judith in Yiddish (von Bernuth – Terry 2010), the interpretations given from an ultra-orthodox female perspective (Cohen 2014), and the Zionist reception (Morgenstern 2025).

Scholarship has further dealt with the reception of Jdt in art in general (Kobelt-Groch 2003; Bayer 2007) or separately in visual (paintings), figurative (sculptures) and audio-visual art (operas, plays, movies, music). Scholarly works have examined the book’s minor characters in art (Sheaffer 2014), the book’s reception in American film production (Stocker 2002) as well as exploring Jdt in art on a broader scale in paintings and movies (Vollmer 2006) or music (Geyer 2025).

The portrayal of Judith has further been studied in the work(s) of a particular artist or group of artists: *Giuditta trionfante* by Giacinto Branchi and *Iuditha vindex/Giuditta vittoriosa* by Bartolomeo Tortoletti (Carpanè 2006), *La Judit* by Du Bartas (Cummings 2010), the tragi-comic opera *La Giuditta trionfante per la morte d’Oloferne* by Giulio Cesare Sorrentino (Jori 2011), the *Giuditta* by Giulia Lama (Panzanini 2011), the poem *La Gerusalemme liberata* by Torquato Tasso (Salmaso 2011), the works of Donatello, Lucrezia Tornabuoni and *Devota rappresentazione di Iudith hebrea* by an anonymous author (Stallini 2011).

A particular category of studies has been represented by the analyses of the reception of Jdt in the art of a specific historic era and of specific geographic, socio-cultural or politico-ideological circumstances.

From among them, most works have dealt with Italian art from various periods: the 15<sup>th</sup>–16<sup>th</sup> cent. (Fiorato 2011), the 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> cent. (Nutu 2007; Gallo 2011), 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> cent. (Uppenkamp 2004; Brizi 2011), the 16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> cent. (Cosentino 2013), the 16<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> cent. (Capozzi 2010; Guida 2011b), the Italian unification process in the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> cent. (Bernardini 2010). Scholars have also focused on Jdt in art in Vienna in the 17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> cent. (Birnbaum 2009), in Late Anglo-Saxon England (Cooper 2010), in European art of the 16–19<sup>th</sup> cent. (Kobelt-Groch 2005; Czekanowska-Gutman 2022, 40–66), on dramatizations from the 16<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> cent. (Schöpflin 2012; Zaragosa 2005), on the eroticisation of Judith in early modern art (Watanabe-O’Kelly 2014) and on the reception of Judith in late nineteenth- and early twentieth-century Jewish art (Czekanowska-Gutman 2022, 66–102).

Research has demonstrated the complex nature of the reception history of the book/figure of Judith. Such complexity derives not only from the complex character of Judith but also from the complex needs and interests for the purposes of which works of art had been created in particular moments in history (Capozzi 2010, 250). Under the influence of the book’s Latin version (Vg) and its canonisation by the Catholic Church, Judith has been interpreted as an icon of Our Lady, an allegory *facti et dicti*, including the images of *mulier bellatrix* or *in hostiles acies virago*, a personification of humility and chastity prevailing over pride and luxury (Borsetto 2011c, II–III). In the 15<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> cent., Judith served to promote the triumph of the Italian Republican state in its battle against tyranny as well as the victories of the Church of Rome over heretics. Judith was also seen as a teacher of wisdom and the epitome of militant eloquence in whom *virtus* and *voluptas* meet each other. In the course of time, the image of *mulier bellatrix* legitimised Judith’s portrait as a seductress to the disadvantage of her portrayal as a chaste and ascetic widow. Representing both *mulier bellatrix* and *virgo prudentissima*, Judith promoted the governmental style which prefers diplomacy before war. In the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> cent., Judith was an inspiring model for revolutionists and for the proponents of radicalism too (Stocker 2002, 231). Since the 18<sup>th</sup> cent., profane and individualistic representations of Judith emerged which, as marked by sexualisation, erotisation and nationalistic ideology (Tilford 2012, 393), communicated ideas not inherent in the biblical protagonist. The active distortions ruined Judith’s original image of *femme forte* reducing it to that of a man-seducer and a man-killing *femme fatale*. In the 20<sup>th</sup> cent., efforts to reclaim the negative portrayal of Judith appeared



promoting her as «a model for contemporary woman: wise, beautiful, and in control of her own destiny» (Tilford <sup>3</sup>2012, 395).

Besides complexity, recent scholarship has also pointed to irony in the reception history of Jdt. Despite Jerome's scant enthusiasm for translating Jdt, it was ironically «Jeromes' Vulgate translation of Judith that was most influential for the later medieval and early modern receptions of Judith in literature and art» (De Wet 2022, 117–118). Though the Anglican Church did not recognise Jdt canonical, the book was used in Elizabethan propaganda as «a weapon» that had turned against its master in respect to the victory of Anglican England over Catholic Spain to claim Anglican Church orthodoxy against the Catholic Church. Another example of reception irony is the case of the American Statue of Liberty *à la* Judith. America's monumental work of art holding a torch in its hand resembles the Judith of some European artists who by the symbolism of light emphasised her triumph over evil. Yet, the state which by the Statue welcomes «the weak, the humble and the oppressed [...] to a new world of paradisaal opportunity» (Stocker 2002, 253), has given arms to the hands of its citizens and protected it by a constitutional right.

Current studies in the reception of Jdt have yielded several outcomes. For instance, the inquiry into early Christian interpretations supports the opinion of some current biblical scholars that Jdt «reinforces patriarchal and androcentric ideals» of its historical context (De Wet 2022, 127). Moreover, studies on the reception in the Christian tradition have answered the astonishing question about how such a violent book could have been authorised as part of the Catholic biblical canon and used as pedagogical material for instructing catechumens and forming their Christian identity (De Wet 2022). Furthermore, the investigations have highlighted the importance of considering not only the socio-historical and literary context of the work of art/biblical text but also the multidimensionality of the figure of Judith when providing her interpretation. In fact, the reception of Jdt has attested similar distortions as some popular quotes which, instead of being reproduced entirely, were deprived of their crucial part to not always serve the best intentions. It is, indeed, different to say, «Politics is the art of the possible», and to quote Otto von Bismarck's citation fully: «Politik ist die Kunst des Möglichen, des Erreichbaren – die Kunst des Nächstbesten». Likewise, the often-quoted phrase *qui cantat bis orat* conveys a different message when compared to its original (wrongly ascribed to St. Augustine) *qui bene cantat bis orat*. Analogically, the reduction of

Judith's portrayal to a murderer or a seductress causes misinterpretations which harm the reputation of the biblical Judith as a female instrument of God's salvation (Birnbaum 2013). If the image of the biblical Judith was intended to inspire for good, then artists are invited to reveal it as such. In so doing, more parents, whatever their religion, would be perhaps inspired to name their daughters after Judith. Who could, in fact, object against the name of the female protagonist in the first ever full-length movie in Hollywood history (Stocker 2002, 229)?

## Trends, Open Questions and Prospects

### *Trends*

The survey of recent scholarship on Jdt has shown that the research has been just as complex as the story and her protagonist. Within the thematically and methodologically diversified scholarship, it is difficult to speak about one general trend. Rather, one can recognise several tendencies. The first positive tendency is the emerging effort of some researchers to study their subjects of interest in a more systematic and holistic way. For instance, the Hellenistic Greek literary influences on Jdt have been previously discussed fragmentarily or eclectically in terms of ancient authors, themes and motifs. Recently, critical inquiry has been initiated which concentrate on just one specific literary source (Herodotus) in its complexity examining its various literary dimensions (characters, scenes, syntagma, terms). A more systematic approach has been also applied on the examination of Latin textual traditions of Jdt. The research has been often reduced to a discussion on the selective differences between the Greek text and Latin translations. The more recent investigations have started to become more specialised in studying the linguistic, stylistic, content and historical dimensions of an individual Latin text of Jdt as a whole. A tendency for systematisation has likewise been attested in the narrative analysis of Jdt too.

Another positive trend has been detected in the feminist approach to Jdt. In recent decades, feminist biblical scholars have started to pursue their research in a revised, unbiased fashion. Finally, as positive tendencies in the current studies in Jdt the growing interest of the Israeli Jewish scholars in Jdt may be considered.

### *Open Questions*

Despite making every effort, recent scholarship has not yielded a consensus on several issues. Most of them were inherited as unresolved questions from the previous century. Concretely, scholarly debate continues about the original language of the book, the geographical provenance of the author and his composition, including the identity of the book's target audience. The theory about Jdt as a possible composition from the Jewish diaspora in Ptolemaic Egypt has reopened the question of the book's original language and raises additional questions too. For instance, was the book intended only for Jews in the Egyptian diaspora or also for their Jewish compatriots in Judaea? Does the author's provenance, be it Egyptian diasporic or Judean, automatically imply the same geographical origin for his composition, or can the two realities be perhaps different? How do we explain the (anti)Hasmonean flavour of the story if it were composed in the Jewish diaspora in Egypt?

The issue of Hasmonean ideology is another subject of ongoing debate. Scholars have not achieved unanimity on whether the story was intended (if ever) to suit the propagandistic ends of the Hasmonean dynasty or it is the work of counterpropaganda instead. Moreover, scholarly discussion still revolves around the Ammonite identity of Achior, the violence of the law (LXX Deut 23:4) and the issue of proselytism. Finally, scholarship has not satisfactorily resolved the question of the theological implications of the expression κύριος συντρίβων πολέμους (Jdt 9:7; 16:2). Scholarly opinions diverge on the nature of the portrayal of the God of Israel which the Greek phrase communicates.

### *Prospects*

Besides searching for the answers to the persisting open problems, recent scholarship is also confronted with new challenges appearing on its horizon. One of the areas which demands scholarly research is a systematic critical study of the individual main Greek textual witnesses to Jdt in terms of their linguistic, textual and historic aspects, the differences of the accounted story, including the investigation into the significance of the book's position in the Greek codices and in the canon of the Catholic Church.

In turn, the Latin versions of Jdt create possibilities for continuous research to shed more light on the original language of the story (Hebrew/Aramaic or Greek) by providing new *pro* or *contra* argu-

ments. Additional critical studies on Syriac and Old Slavonic texts of Jdt certainly belong to the *desiderata* along with the examination of the book's reception in the tradition of the Reformist Protestant and Greek Orthodox Churches as well as in Slavic literature. New studies on the reception of Jdt in the Arabic tradition would be very welcome too.

Further critical research is also desired in the field of the possible connections of Jdt with the Ptolemaic Egyptian milieu in general and with the Jewish-Egyptian diaspora in particular. The investigations may contribute to the dispute about the original language and the geographical provenance of the composition as well as to the studies on the literary influences in Jdt, including irony and humor. If Jdt is a diaspora composition, then it would not go amiss to further examine whether and how the narrative resembles the other Second Temple diasporic texts which are «simultaneously self-deprecating and other-ridiculing».<sup>23</sup>

Two final questions may serve as food for thought. Firstly, will we live to see a volume on Jdt for instance in the *Earth Bible Commentary* series<sup>24</sup> or an essay about Jdt in the re-edition(s) of *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*?<sup>25</sup> The second and a little provoking question pertains to both Judith scholarship and the biblical field in general. Since a plethora of not-traditional approaches has already been used to read the biblical texts, such as post-colonial, liberalist, gender, queer – to name but a few of them –, one may wonder why biblical scholarship has not yet tried to interpret them from the post-communistic perspective too. In fact, communism considered God and His believers just as its prime enemies as did the antagonistic regime in Jdt. Would Jdt and other biblical books not be worthy of being scrutinised from such an innovative viewpoint?

---

<sup>23</sup> A. ERICKSON, *Jonah*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2021, 49.

<sup>24</sup> See <https://www.bloomsbury.com/us/series/earth-bible-commentary/> [accessed November 6, 2024].

<sup>25</sup> The latest edition of *The Oxford Handbook of Biblical Narrative* includes no study on Jdt. See D.N. FEWELL (ed.), *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*, Oxford University Press, New York 2016.

## Conclusion

In 2003, Toni Craven evaluated twentieth-century research on Jdt as characteristic of «various methodological and critical perspectives» and asked: «Will we go forward?» (Craven 2003, 209). More than twenty years later, we can give an affirmative response to her question. Recent scholarship has advanced not only going forward in terms of new critical approaches applied but also in profundity in respect to some of the already existing critical methods employed. Moreover, the research has grown wide in respect to the thematic concerns inquired and the nationality of scholars engaged.

Just as in the previous century so in the current scholarship «the proliferation of interpretive strategies [sic] in dynamic tension» (Craven 2003, 209) have been attested. If it is true that each biblical scholarship reflects the interests of its generation, then studies in Jdt will very probably continue to be of «complex dynamic systems and transformations» (Craven 2003, 210). Certainly, diversity of critical perspectives is beneficial for any research unless it turns to be counterproductive. Judith scholarship needs to learn how to handle the growing diversification so that it may not result in a destructive systematic fragmentation but rather lead to a constructive systematisation of the fragments by their interconnection and interchange to build an interpretively cohesive structure. A step forward could be if scholarly interpretations would not ignore textual argumentation and would pursue a critical true-false test to prove themselves as not contradicting the remaining parts of the story or its aspects. Likewise, it could help if the practitioners of post-modern nonliterary approaches would be able to explain the reasons for which the results of their inquiries disagree with the conclusions of scholars who studied the same topic from a literary perspective. Most importantly, however, scholars of all the existing interpretative strategies should accept Jdt as primarily an ancient literary composition and as a work which also conveys a theological message. The book of Judith cannot be interpreted as profane literature in the categories of the (post-)modern era without risking serious consequences: «To co-opt or dismiss them [the text of Judith and other biblical texts] according to modern concerns entails an act of un-caring injustice against them, against ourselves, and against our various publics» (Efthimiadis-Keith 2015, 163).

It seems important – if not necessary – then to initiate the task of bringing different critical perspectives and their results into a mutual and effective dialogue to answer questions related not only to anthro-

pological or sociological implications of the Judith story but also to its theological concerns. The discourses about man and God should not be dissociated from each other if the researchers do not purely follow their personal interests but rather want to help readers understand the dialogical relation between them and God.

We conclude with Joosten's words which he has written in respect to his hypothesis about the original language and provenance of Jdt, but which equally pertain to the entire current research on the book: «Further study and discussion are needed to test the answers proposed [...]. Perhaps in the end the whole hypothesis will come to be regarded as lacking a proper foundation. The book of Judith will retreat into its habitual shroud of mysteries» (Joosten 2007, 176). Indeed, perhaps at the end of the current twenty-first century everything will be different to what it has been proposed thus far, and the scholars would need will and courage to either start their study from scratch or to reassess, modify or change their opinions according to the newest findings. Hopefully, future research will bring some. For the moment, let Judith's persistent enigma be our inspiration for further courageous research on the book because – returning to the lyrics of the initial song – it is «the courage that generates the world».

## Bibliography

- ALONSO SCHÖKEL, L., *Narrative Structures in the Book of Judith* (The Center for Hermeneutical Structures 11), The Graduate Theological Union & The University of California, Berkeley (CA) 1974 [= *L'arte di raccontare la storia. Storiografia e poetica narrativa nella Bibbia* (Lectio 6), GBPress-San Paolo, Roma-Cinisello Balsamo 2013, 147–174].
- BAILEY, E., «Judith, Jael, and Humilitas in the *Speculum Virginum*», in K.R. BRINE – E. CILETTI – H. LÄHNEMANN (edd.), *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, Open Book Publisher, Cambridge 2010, 275–290.
- BALASSA, E., «The Consequences of Dinah's Rape», in G.G. XERAVITS (ed.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (CDLS 14), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2012, 188–197.
- BASLEZ, M.-F., «Polémologie et histoire dans le livre de Judith», *RB* 111(2004), 362–376.
- BATSCH, C., «Temps de la guerre et respect du sabbat dans Judith», in C. GRAPPE – J.-C. INGELAERE (edd.), *Le Temps et les Temps: dans les littératures juives et chrétiennes au tournant de notre ère* (JSJ.S 112), Brill, Leiden-Boston (MA) 2006, 125–135.
- BAUTSCH, R.J., «Reading Judith, Tobit and Second Maccabees as Responses to Hegemony», in J. CORLEY – G.D. MILLER (edd.), *Intertextual Explorations*

- in *Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLS 31), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2019, 157–173.
- BAYER, B., «Judith, Book of (In the Arts)», in F. SKOLNIK (ed.), *Encyclopaedia Judaica, 11: Ja–Kas*, 22 voll., Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, Detroit <sup>2</sup>2007, 567–569.
- BEENTJES, P.C., «Bethulia Crying, Judith Praying: Context and Content of the Prayers in the Book of Judith», in R. EGGER-WENZEL – J. CORLEY (edd.), *Prayer from Tobit to Qumran: Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003* (DCLY 2004), De Gruyter, Berlin 2004, 231–254.
- BENZI, G., «Giuditta progetta di salvare Israele (Gdt 8,1-10,9a)», *Parole di vita* 56(2011)4, 24–29.
- BERNARDINI, P., «Judith in the Italian Unification Process, 1800–1900», in K.R. BRINE – E. CILETTI – H. LÄHNEMANN (edd.), *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, Open Book Publisher, Cambridge 2010, 397–409.
- BERNUTH, R. VON – TERRY, M., «Shalom bar Abraham’s Book of Judith in Yiddish», in K.R. BRINE – E. CILETTI – H. LÄHNEMANN (edd.), *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, Open Book Publisher, Cambridge 2010, 127–150.
- BERRUTO, A.M., «Giuditta», in P. SACCHI (ed.), *La Bibbia dei Settanta, 2,2: Libri storici*, 4 voll., Morcelliana, Brescia 2016, 1175–1233.
- BIRD, M.F., «“Waiting for His Deliverance”. The Story of Salvation in Judith», in D.M. GURTNER (ed.), *This World and the World to Come: Soteriology in Early Judaism* (LSTS 74), T&T Clark, London 2011, 15–30.
- BIRNBAUM, E., *Das Juditbuch im Wien des 17. und 18. Jahrhunderts. Exegese – Predigt – Musik – Theater – Bildende Kunst*, Lang, Frankfurt am Main 2009.
- BIRNBAUM, E., «Dimensionen des Juditbuches und ihre Bedeutung für die neuzeitliche Rezeption», in I. FISCHER (ed.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation* (Quaestiones disputatae 254), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2013, 198–224.
- BOCCACCINI, G., «Tigranes the Great as “Nebuchadnezzar”», in G.G. XERAVITS (ed.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (CDLS 14), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2012, 55–69.
- BONS, E., «The Noun  $\beta\omicron\eta\theta\acute{o}\varsigma$  as a Divine Title. Prolegomena to a future HTLS article», in E. BONNS – R. BRUCKER – J. JOOSTEN (edd.), *The Reception of Septuaginta Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature* (WUNT II,367), Mohr Siebeck, Tübingen 2014, 53–66.
- BONS, E., «The “Historical and Theological Lexicon of the Septuagint” (HTLS)», in E. BONNS – J. JOOSTEN – R. HUNZIKER-RODEWALD (edd.), *Biblical Lexicology: Hebrew and Greek. Semantics – Exegesis – Translation* (BZAW 443), De Gruyter, Berlin 2015, 357–367.
- BONS, E., «The Language of the Book of Judith», in M. KARRER – W. KRAUS – S. KREUZER (edd.), *Die Sprache der Septuaginta. The Language of the Sep-*

- tuagint (Handbuch zur Septuaginta. Handbook of the Septuagint LXX.H 3)*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2016a, 391–404.
- BONS, E., «The Meaning of the Noun “skandalon” in the Book of Judith», in W. KRAUS – M. VAN DER MEER – M. MEISER (edd.), *XV Congress of the International Organisation for Septuagint and Cognate Studies (SCS 64)*, SBL Press, Atlanta (GA) 2016b, 473–481.
- BONS, E., «Das Buch Judit – Konturen jüdischer Identität in hellenistischer Zeit», in E. BONS – K. FINSTERBUSCH (edd.), *Konstruktionen individueller und kollektiver Identität, 2: Alter Orient, hellenistisches Judentum, römische Antike, Alte Kirche (BThSt 168)*, 2 voll., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen-Bristol 2017, 103–125.
- BONS, E., «Der Einfluss des Septuaginta-Psalters auf die jüdisch-hellenistische Gebetsprache – Beispiele aus der Septuaginta und der zwischentestamentlichen Literatur», in F. WILK (ed.), *Identität und Sprache. Prozesse jüdischer und christlicher Identitätsbildung im Rahmen der Antike (BThSt 174)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2018a, 115–138.
- BONS, E., «“The Lord is the One Who Crushes Wars”. A Fresh Look at the Septuagint Translation of Exod 15:3», in M. MEISER – M. GEIGER – S. KREUZER – M. SIGISMUND (edd.), *Die Septuaginta. Geschichte, Wirkung, Relevanz. 6. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 21.-24. Juli 2016*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018b, 158–167.
- BONS, E. (ed.), *The Historical and Theological Lexicon of the Septuagint, 1: Alpha – Gamma (HTLS)*, 1 vol., Mohr Siebeck, Tübingen 2020.
- BONS, E., «The “Historical and Theological Lexicon of the Septuagint”. Presentation of the Project and a Sample Entry from Volume 2: δῖγλωσσος», in H. PANCOVÁ (ed.), *The Septuagint: Multilateral Focus on the Text. Proceedings of the Conference Held in Bratislava, 22–23 April 2022 (SEPT 4)*, Brepols, Turnhout 2024, 13–26.
- BÖRNER-KLEIN, D., *Gefährdete Braut und schöne Witwe. Hebräische Judit-Geschichten*, Marix Verlag, Wiesbaden 2007.
- BORSETTO, L., «Giuditta», in P. GIBELLINI (ed.), *Il mito nella letteratura italiana, V/2: L'avventura dei personaggi (Biblioteca)*, 5 voll., Morcelliana, Brescia 2009, 297–337.
- BORSETTO, L. (ed.), *Giuditta e altre eroine bibliche tra Rinascimento e Barocco. Orizzonti di senso e di genere, variazioni, riscritture. Atti del Seminario di Studio, Padova, 10-11 dicembre 2007*, Padova University Press, Padova 2011a.
- BORSETTO, L., «Icona della Chiesa, “figura” di Maria. Giuditta nell’epica italiana tra Cinque e Seicento», in L. VILÀ (ed.), *Estudios sobre la tradición épica occidental. Edad Media y Renacimiento*, Caronte, Madrid-Bellaterra 2011b, 27–51.
- BORSETTO, L., «Premessa», in ID. (ed.), *Giuditta e altre eroine bibliche tra Rinascimento e Barocco. Orizzonti di senso e di genere, variazioni, riscritture. Atti del Seminario di Studio, Padova, 10-11 dicembre 2007*, Padova University Press, Padova 2011c, I–III.



- BORSETTO, L., «Trionfante e vittoriosa». Icone di Giuditta nell'epica del Seicento», in EAD. (ed.), *Giuditta e altre eroine bibliche tra Rinascimento e Barocco. Orizzonti di senso e di genere, variazioni, riscritture. Atti del Seminario di Studio, Padova, 10-11 dicembre 2007*, Padova University Press, Padova 2011d, 75–98.
- BOYD-TAYLOR, C., «Judith», in A. PIETERSMA – B.G. WRIGHT (edd.), *A New Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title*, Oxford University Press, New York-Oxford 2007, 441–455.
- BRANCH, R.G., «Joakim, Uzziah, and Bagoas: A Literary Analysis of Selected Secondary Characters in the Book of Judith», *OTE* 25(2012), 57–83.
- BRANCH, R.G. – JORDAAN, P., «The Significance of Secondary Characters in Susanna, Judith, and the Additions to Esther in the Septuagint», *APB* 20(2009), 389–416.
- BRENNER-IDAN, A., «Clothing Seduces: Did You Think It Was Naked Flesh That Did It?», in A. BRENNER-IDAN – H. EFTHIMIADIS-KEITH (edd.), *A Feminist Companion to Tobit and Judith* (Feminist Companion to the Bible. Second Series 20), Bloomsbury, London-New Delhi 2015, 212–225.
- BRENNER-IDAN, A. – EFTHIMIADIS-KEITH, H. (edd.), *A Feminist Companion to Tobit and Judith* (Feminist Companion to the Bible. Second Series 20), Bloomsbury, London-New Delhi 2015.
- BRIGHTON, M., «A Comparison of Literary Conventions in Judith with the Ancient Greek Novels», in D.O. WENTHE – P.L. SCHRIEBER – L.A. MAXWELL (edd.), «Hear the Word of Yahweh»: *Essays on Scripture and Archaeology in Honor of Horace D. Hummel*, Concordia, Saint Louis (MO) 2002, 163–171.
- BRINE, K.R. – CILETTI, E. – LÄHNEMANN, H. (edd.), *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, Open Book Publisher, Cambridge 2010.
- BRISON, O., «Judith: A Pious Widow Turned “Femme Fatale”, or More?», in A. BRENNER-IDAN – H. EFTHIMIADIS-KEITH (edd.), *A Feminist Companion to Tobit and Judith* (Feminist Companion to the Bible. Second Series 20), Bloomsbury, London-New Delhi 2015, 175–199.
- BRIZI, B., «Giuditta e l'oratorio musicale tra Sei e Settecento (Con Appendice all'intervento)», in L. BORSETTO (ed.), *Giuditta e altre eroine bibliche tra Rinascimento e Barocco. Orizzonti di senso e di genere, variazioni, riscritture. Atti del Seminario di Studio, Padova, 10-11 dicembre 2007*, Padova University Press, Padova 2011, 141–165.
- CALDUCH-BENAGES, N., «El rostro de Dios en el libro de Judit», *Reseña Bíblica* 74(2012), 15–22.
- CALDUCH-BENAGES, N., «La expresión “el Dios del cielo” en el libro de Judit», in C. BERNABÉ (ed.), *Los rostros de Dios. Imágenes y experiencias de lo divino en la Biblia* (ABE.Monografías), Verbo Divino, Estella (Navarra) 2013, 137–147.
- CANDIDO, D., «Betulia», *Parole di vita* 56(2011a)4, 14.
- CANDIDO, D., «La spedizione di Oloferne (Gdt 1-7)», *Parole di vita* 56(2011b)4, 10–17.

- CANDIDO, D., *Giuditta. Nuova versione, introduzione e commenti* (I libri biblici: Primo Testamento 32), Paoline, Milano 2020a.
- CANDIDO, D., «Manipulating God? On the Theology of the Book of Judith», in E. BONS ET AL. (edd.), *Die Septuaginta – Themen, Manuskripte, Wirkungen. 7. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.-22. Juli 2018* (WUNT II.444), Mohr Siebeck, Tübingen 2020b, 79–90.
- CANDIDO, D., «How Was the Book of Judith Received among the Eastern Fathers of the Fourth Century CE?», *StBiSl* 13(2021), 1–19.
- CAPOZZI, F., «Judith and Holofernes: A Chronological List of Works», *Rivista di Studi Italiani* 28(2010), 248–285.
- CARPANÈ, L., *Da Giuditta a Giuditta. L'epopea dell'eroina sacra nel Barocco*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2006.
- CARVALHO, C.L., «Judith», in G.A. YEE – H.R. PAGE JR. – M.J.M. COOMBER (edd.), *Fortress Commentary on the Bible: The Old Testament and Apocrypha*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2014, 963–972.
- CHICKERING, H., «Poetic Exuberance in Old English “Judith”», *Studies in Philology* 106(2009), 119–136.
- CHRISTIANSEN, E.J., «Judith: Defender of Israel – Preserver of the Temple», in G.G. XERAVITS (ed.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (CDLS 14), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2012, 70–84.
- CILETTI, E. – LÄHNEMANN, H., «Judith in the Christian Tradition», in K.R. BRINE – E. CILETTI – H. LÄHNEMANN (edd.), *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, Open Book Publisher, Cambridge 2010, 41–65.
- COHEN, N.L., «“In the merit of a woman – the miracle happened”: Conformism and Subversion in the Judith Story as Told by an Ultra-Orthodox Woman», *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 29(2014), 183–214.
- COHEN, N.L., *The Book of Judith in the Jewish Tradition: Folkloristic, Literary and Gender Aspects* (Diss. The Ben-Gurion University of Negev, Israel), Beer-Sheva 2017.
- COHEN, N.L., «The Comeback of an Excluded Story: History of a Non-Canonical Text in Jewish Culture», in T. FRANK – D. RANDO (edd.), *Judith Traditions from Antiquity to Modern Times* (Storie interreligiose 3), Villa Vigoni, Lovenjo di Menaggio 2025 (forthcoming).
- COOK, S.D., «“Foiled by the Hand of a Woman”. Irony in the Book of Judith», in T. HÄNER – V. MILLER – C.J. SHARP (edd.), *Irony in the Bible: Between Subversion and Innovation* (BiInS 209), Brill, Leiden-Boston (MA) 2023, 265–279.
- COOPER, T.-A., «Judith in Late Anglo-Saxon England», in K.R. BRINE – E. CILETTI – H. LÄHNEMANN (edd.), *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, Open Book Publisher, Cambridge 2010, 169–196.
- CORLEY, J., «Septuagintalism, Semitic Interference, and the Original Language of the Book of Judith», in J. CORLEY – V.T.M. KEMP (edd.), *Studies in the Greek Bible: Essays in Honor of Francis T. Gignac* (CBQMS 44), Catholic Biblical Association of America, Washington, D.C. 2008, 65–96.

- CORLEY, J., «Imitation of Septuagintal Narrative and Greek Historiography in the Portrait of Holofernes», in G.G. XERAVITS (ed.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (CDLS 14), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2012, 22–54.
- CORLEY, J., «Judith», in J.K. AITKEN (ed.), *T&T Clark Companion to the Septuagint*, Bloomsbury, London-New Delhi 2015, 222–236.
- CORNELIUS, E.M., «An Interpretation of the Rhetorical Power of the Dual Character of Judith», *Theologia Viatorum: Journal for Theology and Religion in Africa* 33(2009), 242–260.
- CORRADINO, S., *Judith. Il libro di una vita* (Lecture bibliche e altre cose 9), Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.
- COSENTINO, P., *Le virtù di Giuditta. Il tema biblico della «mulier fortis» nella letteratura del '500 e del '600* (Dulces Musae 7), Aracne, Roma 2012.
- COSENTINO, P., «Vedova, puttana e santa. Giuditta figura del desiderio (XVI, XVII e XVIII secolo)», *Between* 5(2013)3, 1–15.
- COSTA, M., *Chi schiaccerà la testa del nemico? Giuditta. La guerrigliera senza paura* (Haggadot 12), Chirico, Napoli 2003.
- COSTACURTA, B., «Giuditta: il fascino del coraggio (Gdt 10,1-23)», in E. LOEWENTHAL – G. RAVASI ET AL., *Alle origini dell'Occidente. Antico Testamento. Immagini, luoghi, personaggi*, Morcelliana, Brescia 2003, 73–86.
- CRAVEN, T., *Artistry and Faith in the Book of Judith* (SBL.DS 70), Scholars Press, Chico (CA) 1983.
- CRAVEN, T., «The Book of Judith in the Context of Twentieth-Century Studies of Apocryphal/Deuterocanonical Books», *CBR* 1(2003), 187–229.
- CRAVEN, T., «Judith: Translation and Critical Notes», in *The New American Bible. The Revised Edition*, Harper Collins Publishers, New York 2012.
- CRAWFORD, S.W., «Esther Not Judith: Why One Made It and the Other Didn't», *BRev* 18(2002)1, 22–45.
- CRAWFORD, S.W., «Esther and Judith: Contrasts in Character», in S.W. CRAWFORD – L.J. GREENSPOON (edd.), *The Book of Esther in Modern Research* (JSOTSup 380), T&T Clark, London 2003, 60–76.
- CRIMELLA, M., «Benedetta tu fra le donne», *Parole di vita* 56(2011a)4, 40.
- CRIMELLA, M., «La vittoria e il canto (Gdt 13,12-16,20)», *Parole di vita* 56(2011b)6, 37–43.
- CUMMINGS, R., «The Aestheticization of Tyrannicide: Du Bartas's "La Judit"», in K.R. BRINE – E. CILETTI – H. LÄHNEMANN (edd.), *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, Open Book Publisher, Cambridge 2010, 227–238.
- CZEKANOWSKA-GUTMAN, M., *Reclaiming Biblical Heroines: Portrayals of Judith, Esther and the Shulamite in Early Twentieth-Century Jewish Art* (Brill's Series in Jewish Studies 75), Brill, Leiden-Boston (MA) 2022, 20–102.
- DAHBYAN-MIRAGLIA, D., «Was Judith an "Esheth Chayil"?», *Women in Judaism: A Multidisciplinary E-Journal* 6(2009)2, 1–10, <https://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/12645> [accessed September 9, 2024].

- DALLA VECCHIA, F., *Giuditta. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi), San Paolo, Cinisello Balsamo 2019.
- DE WET, C.L., «Virtue, Asceticism, and the Masculinized Woman: Judith in Early Christian Greek and Latin Interpretations from the Second to the Fifth Century CE», in J. COOK – G.R. KOTZÉ (edd.), *The Septuagint South of Alexandria: Essays on the Greek Translations and Other Ancient Versions by the Association for the Study of the Septuagint in South Africa (LXXSA)* (VTSup 193), Brill, Leiden 2022, 114–134.
- DESILVA, D.A., «Judith: “Hear Me Also, a Widow”», in ID. (ed.), *Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2002, 85–109.
- DESILVA, D.A., «Judith the Heroine? Lies, Seduction, and Murder in Cultural Perspective», *BTB* 36(2006), 55–61.
- DICK, M., «Tales of Two Cities (in the Second-Century BCE): Jerusalem and Niniveh», *JSP* 26(2016), 32–48.
- DOMBKOWSKI HOPKINS, D., «Judith», in C.A. NEWSOM – S.H. RINGE – J.E. LAPSLEY (edd.), *Women’s Bible Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville 32012, 383–390.
- DORÉ, D., *Le livre de Judith ou La guerre et la foi* (Cahiers Évangile 132), Cerf, Paris 2005.
- DUBE, M., «Jumping the Fire with Judith: Postcolonial Feminist Hermeneutics of Liberation», in S. SCHROER – S. BIETENHARD (edd.), *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation* (JSOTSup 374), Sheffield Academic Press, London 2003a, 60–76.
- DUBE, M., «Rahab Says Hello to Judith: A Decolonizing Feminist Reading», in F.F. SEGOVIA (ed.), *Toward a New Heaven and a New Earth: Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2003b, 54–72.
- DUBE, M., «Rehabilitating Judith», in R.S. SUGIRTHARAJAH (ed.), *The Postcolonial Bible Reader*, Blackwell, Malden (MA) 2006, 142–158.
- ECKHARDT, B., «Reclaiming Tradition: The Book of Judith and Hasmonian Politics», *JSP* 18(2009), 243–263.
- ECONOMOU, M., «Environmental Determinism and Mountain Identities in Judith», *JSJ* 54(2023), 304–315.
- EFTHIMIADIS-KEITH, H., «Text and Interpretation: Gender and Violence in the Book of Judith, Scholarly Commentary and the Visual Arts from the Renaissance Onward», *OTE* 15(2002), 64–84.
- EFTHIMIADIS-KEITH, H., *The Enemy is Within: A Jungian Psychoanalytic Approach to the Book of Judith* (Biblical Interpretation Series 67), Brill, Leiden-Boston (MA) 2004.
- EFTHIMIADIS-KEITH, H., «Judith, Feminist Ethics and Feminist Biblical/Old Testament Interpretation», *JTSA* 138(2010), 91–111.
- EFTHIMIADIS-KEITH, H., «What Makes Men and Women Identify with Judith? A Jungian Mythological Perspective on the Feminist Value of “Judith” today», *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 68(2012)1, Art. #1267, <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1267> [accessed September 21, 2024].

- EFTHIMIADIS-KEITH, H., «Genealogy, Retribution and Identity: Re-Interpreting the Cause of Suffering in the Book of Judith», *OTE* 27(2014), 860–878.
- EFTHIMIADIS-KEITH, H., «Judith, Feminist Ethics and Feminist Biblical/Hebrew Bible Interpretation», in A. BRENNER-IDAN – H. EFTHIMIADIS-KEITH (edd.), *A Feminist Companion to Tobit and Judith* (Feminist Companion to the Bible. Second Series 20), Bloomsbury, London-New Delhi 2015, 141–163.
- EGGER-WENZEL, R., «Mirjam, Debora and Judit: eine Prophetinnentradition?», in H. LICHTENBERG – U. MITTMANN-RICHERT (edd.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2008), De Gruyter, Berlin 2009, 95–122.
- EGGER-WENZEL, R., «Judith's Path from Grief to Joy – From Sackcloth to Festive Attire», in R. EGGER-WENZEL – J. CORLEY (edd.), *Emotions from Ben Sira to Paul* (DCLY 2011), De Gruyter, Berlin 2012, 189–224.
- EGGER-WENZEL, R., «Judits weise Klugheit zur Rettung Betulias», in R. EGGER-WENZEL – K. SCHÖPFLIN – J. FRIEDRICH DIEHL (edd.), *Weisheit als Lebensgrundlage. Festschrift für Friedrich V. Reiterer zum 65. Geburtstag* (DCLS 15), De Gruyter, Berlin 2013, 65–94.
- EGGER-WENZEL, R., «Did Judith Go to the Miqweh?», in N. CALDUCH-BENAGAS – M.W. DUGGAN – D. MARX (edd.), *On Wings of Prayer: Sources of Jewish Worship. Essays in Honor of Professor Stefan C. Reif on the Occasion of His Seventy-fifth birthday* (DCLS 44), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2019, 101–124.
- ENGEL, H., «“Der HERR ist ein Gott, der Kriege zerschlägt”. Zur Frage der griechischen Originalsprache und der Struktur des Buches Judith», in K.-D. SCHNUCK – M. AUGUSTIN (edd.), *Goldene Äpfel in silbernen Schalen: Collected Communications to the XIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leuven 1989*, Lang, Frankfurt am Main 1992, 155–168.
- ENGEL, H., «Judith», in M. KARRER – W. KRAUS (edd.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2009, 618–635.
- ENGEL, H., «Judith», in M. KARRER – W. KRAUS (edd.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, 1: Genesis bis Makkabäer, 2 voll.*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2011, 1297–1315.
- ENGEL, H., «Judith / Das Buch Judit», in S. KREUZER (ed.), *Einleitung in die Septuaginta* (Handbuch zur Septuaginta / Handbook of the Septuagint LXX.H), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2016, 279–288.
- ENGELS, J., «Herodot, die Lindische Tempelchronik (FGH 532), Eupolemus (FGH 723) und andere angebliche griechische Quellen für narrative Motive und geographische Angaben im Buch Judith», in S. KREUZER – M. MEISER – M. SIGISMUND (edd.), *Die Septuaginta. Entstehung, Sprache, Geschichte*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 360–374.
- ENGLAND, E., «Second Thoughts on Female Terrorists and More: A Self-Response to Violent Women», in A. BRENNER-IDAN – H. EFTHIMIADIS-KEITH (edd.), *A Feminist Companion to Tobit and Judith* (Feminist Companion

- to the Bible. Second Series 20), Bloomsbury, London-New Delhi 2015a, 259–261.
- ENGLAND, E., «Violent Superwomen: Super Heroes or Super Villains? Judith, Wonder Woman and Lynndie England», in A. BRENNER-IDAN – H. EFTHI-MIADIS-KEITH (edd.), *A Feminist Companion to Tobit and Judith* (Feminist Companion to the Bible. Second Series 20), Bloomsbury, London-New Delhi 2015b, 242–258.
- ERICKSON, A., *Jonah*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2021.
- ESLER, P.F., «Ludic History in the Book of Judith», *BibInt* 10(2002), 107–143.
- ESLER, P.F., «“By the Hand of a Woman”: Judith the Female Warrior», in ID., *Sex, Wives, and Warriors: Reading Biblical Narrative with Its Ancient Audience*, Wipf & Stock, Eugene (OR) 2011, 258–299.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N., «Libro de Judit», in N. FERNÁNDEZ MARCOS – M.V. SPOTTORNO DÍAZ-CARO (edd.), *La Biblia Griega Septuaginta, 2: Libros históricos* (Biblioteca de estudios bíblicos 126), 4 voll., Ediciones Sígueme, Salamanca 2011, 701–726.
- FEWELL, D.N. (ed.), *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*, Oxford University Press, New York 2016.
- FIORATO, C.L., «Giuditta o la politica delle ombre. Sulla fruizione figurativo-letteraria del “Liber Iudith” nel Rinascimento», in L. BORSETTO (ed.), *Giuditta e altre eroine bibliche tra Rinascimento e Barocco. Orizzonti di senso e di genere, variazioni, riscritture. Atti del Seminario di Studio, Padova, 10-11 dicembre 2007*, Padova University Press, Padova 2011, 35–61.
- FISCHER, I., «Donne dell’Antico Testamento», in A. VALERIO (ed.), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, EDB, Bologna 2006, 161–196.
- FISCHER, I. – OBERMAYER, B., «Die Kriegstheologie des Juditbuches als Kondensat alttestamentlicher Sichtweisen des Krieges», in U. DAHMEN – J. SCHNOCKS (edd.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft, Widerstand, Identität. Festschrift für Heinz-Josef Fabry* (BBB 159), V&R Unipress University, Göttingen-Bonn 2010, 227–242.
- FITZPATRICK-MCKINLEY, A., «Some Cultural Influences in the Judean-Egyptian Book of Judith», *HeBAI* 12(2023), 216–246.
- FLESHER, L.S., «The Use of Female Imagery and Lamentation in the Book of Judith: Penitential Prayer or Petition for Obligatory Action?», in M.J. BODA – D.K. FALK – R.A. WERLINE (edd.), *Seeking the Favor of God, 2: The Development of Penitential Prayer in Second Temple Judaism* (EJL 22), 3 voll., Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2007, 83–104.
- FRANK, T. – RANDO, D. (edd.), *Judith Traditions from Antiquity to Modern Times* (Storie interreligiose 3), Villa Vigoni, Lovenjo di Menaggio 2025 (forthcoming).
- FUCHSBERGER, F., *Die «De-Mut» Judits: Eine Frau zwischen Gottesfurcht und Eigenständigkeit im Wandel der Epochen*, AV AkademikerVerlag, Saarbrücken 2012.
- GALLAGHER, E.L., «Why Did Jerome Translate Tobit and Judith?», *HTR* 108(2015), 356–375.

- GALLO, V., «Giuditta sulla scena italiana tra Cinque e Seicento», in L. BORSETTO (ed.), *Giuditta e altre eroine bibliche tra Rinascimento e Barocco. Orizzonti di senso e di genere, variazioni, riscritture. Atti del Seminario di Studio, Padova, 10-11 dicembre 2007*, Padova University Press, Padova 2011, 99–121.
- GERA, D.L., «Judah and Judith», in J. GEIGER – H.M. COTTON – G.D. STIEBEL (edd.), *Israel's Land: Papers Presented to Israel Shatzman on His Jubilee*, Open University, Ra'anana 2009, 29–38. [in Hebrew]
- GERA, D.L., «Shorter Medieval Hebrew Tales of Judith», in K.R. BRINE – E. CILETTI – H. LÄHNEMANN (edd.), *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, Open Book Publisher, Cambridge 2010a, 81–95.
- GERA, D.L., «The Jewish Textual Traditions», in K.R. BRINE – E. CILETTI – H. LÄHNEMANN (edd.), *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, Open Book Publisher, Cambridge 2010b, 23–40.
- GERA, D.L., «Speech in the Book of Judith», in M.K.H. PETERS (ed.), *XIV Congress of the IOSCS, Helsinki, 2010* (SCS 59), Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2013, 413–423.
- GERA, D.L., *Judith* (CEJL), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2014.
- GERA, D.L., «Judith», in J. KŁAWANS – L.M. WILLS (edd.), *The Jewish Annotated Apocrypha. New Revised Standard Version Bible translation*, Oxford University Press, New York 2020, 179–202.
- GERA, D.L., «Traces of the Story of Judith in Early Jewish Literature», in R. BRODY – N. HACHAM – M. PIOTRKOWSKI – J.W. VAN HENTEN (edd.), *A Vision of the Days: Studies in Early Jewish History and Historiography in Honor of Daniel R. Schwartz*, Brill, Leiden 2024, 35–50.
- GEYER, H., «Judith in Music: “Femme Fatale” – Ambitious – Obedient – Symbolic? A Few Considerations», in T. FRANK – D. RANDO (edd.), *Judith Traditions from Antiquity to Modern Times* (Storie interreligiose 3), Villa Vigoni, Lovenno di Menaggio 2025 (forthcoming).
- GIL, R. – BONS, E., «Judith 5:5–21 ou le récit d'Achior: Les mémoires dans la construction de l'identité narrative du peuple d'Israël», *VT* 64(2014), 573–587.
- GILI, A., «Arabic Versions of the Book of Judith: The Multi-Block Bibles and the “Biblia Sacra Arabica”», in T. FRANK – D. RANDO (edd.), *Judith Traditions from Antiquity to Modern Times* (Storie interreligiose 3), Villa Vigoni, Lovenno di Menaggio 2025 (forthcoming).
- GLANCY, J., «Judith the Slaveholder», in A. BRENNER-IDAN – H. EFTHIMIAS-KEITH (edd.), *Tobit and Judith: A Feminist Companion to Tobit and Judith* (Feminist Companion to the Bible. Second Series 20), Bloomsbury, London-New Delhi 2015, 200–211.
- GOODBLATT, D., «“The Israelites Who Reside in Judah” (Judith 4:1): On the Conflicted Identities of the Hasmoneans State», in L.I. LEVINE – D.R. SCHWARTZ (edd.), *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menahem Stern* (TSAJ 130), Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 74–89.
- GRAHAM, H.R., «Hand of Yahweh, Hand of Woman: A Study of Judith's Song of Victory (Jdt 16:1b-17)», *MST Review: A Journal of Theological and Cultural Studies* 5(2003), 86–128.

- GRUEN, E.S., *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2002, 158–170.
- GRUEN, E.S., *Ethnicity in the Ancient World: Did It Matter?*, De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2020, 139–142.
- GUIDA, A., «Il tempo del racconto», *Parole di vita* 56(2011a)4, 52–54.
- GUIDA, A., «Seduzione, inganno, violenza, vittoria. Giuditta nell'arte», *Parole di vita* 56(2011b)4, 44–48.
- HAAG, E., *Studien zum Buche Judith. Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart* (TThSt 16), Paulinus, Trier 1963.
- HALPERN-AMARU, B., «Judith», in L.H. FELDMAN – J.L. KUGEL – L.H. SCHIFFMAN (edd.), *Outside the Bible: Ancient Jewish Writings Related to Scripture*, The Jewish Publication Society, Philadelphia (PA) 2013, III, 2590–2630.
- HIBBARD, J.T., «Divine and Divinely Sanctioned Violence in the Book of Isaiah», in K. DE TROYER – B. SCHMITZ (edd.), *The Early Reception of the Book of Isaiah* (DCLS 37), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2018, 37–50.
- HIEKE, T., «Torah in Judith. Dietary Laws, Purity and other Torah Issues in the Book of Judith», in G.G. XERAVITS (ed.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (DCLS 14), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2012, 97–110.
- HOBAYANE, R.S., *A Greimassian Semiotic Analysis of Judith* (Diss. The North-West University Potchefstroom, South Africa), Potchefstroom 2012.
- HOBAYANE, R.S., «The Compositional/Narrative Structure of Judith: A Greimassian Perspective», *OTE* 27(2014), 896–912.
- HOBAYANE, R.S., «Actantial Model of Judith. A Key to Unlocking Its Possible Purpose: A Greimassian Contribution», *OTE* 28(2015a), 371–394.
- HOBAYANE, R.S., «Clashing Deities in the Book of “Judith”: A Greimassian Perspective», *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 71(2015b)3, 1–8, Art. #2893, <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v71i3.2893> [accessed August 2, 2024].
- HOBAYANE, R.S., «Body and Space in Judith: A Greimassian Perspective», *BN* 168(2016a), 3–15.
- HOBAYANE, R.S., «Reading Judith as a Guide to Jewish Worship in Second Temple Judaism: A Greimassian Perspective», in P.J. JORDAAN – N.P.L. LEGH ALLEN (edd.), *Construction, Coherence and Connotations: Studies on the Septuagint, Apocryphal and Cognate Literature* (DCLS 34), De Gruyter, Berlin 2016b, 193–205.
- HOBAYANE, R.S., «The “People” of Israel according to Judith: A Greimassian Semiotic Reading of Judith 5:1–24», *In the Skriflig* 57(2023)1, <https://doi.org/10.4102/ids.v57i1.2968> [accessed August 18, 2024].
- JENSEN, H.J.L., «Family, Fertility and Foul Smell: Tobit and Judith», in M. BREDIN (ed.), *Studies in the Book of Tobit: A Multidisciplinary Approach* (LSTS 55), T&T Clark, London 2006, 129–139.
- JOOSTEN, J., «The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith», in M. BAR-ASHER – E. TOV (edd.), *Meghillot: Studies in the Dead Sea Scrolls. A Festschrift for Devorah Dimant*, University of Haifa, Haifa 2007, 159–176.
- JORDAAN, P., «Reading Judith as Therapeutic Narrative», in J. COOK (ed.), *Septuagint and Reception: Essays prepared for the Association for the Study of the*



- Septuagint in South Africa* (VTSup 127), Brill, Leiden-Boston (MA) 2009a, 335–346.
- JORDAAN, P., «The pendulum Is Never Static: Jesus Sira to Jesus Christ on Women in the Light of Judith, Susanna and LXX Esther», *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 65(2009b)1, Art. #167, <https://doi.org/10.4102/hts.v65i1.167> [accessed August 10, 2024].
- JORDAAN, P. – HOBYANE, R.S., «Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Judith», *EkkPh* 91(2009)1, 238–247.
- JORI, C., «“La volontà del Ciel fu spada mia”. La “Giuditta trionfante per la morte d’Oloferne” di Giulio Cesare Sorrentino», in L. BORSETTO (ed.), *Giuditta e altre eroine bibliche tra Rinascimento e Barocco. Orizzonti di senso e di genere, variazioni, riscritture, Atti del Seminario di Studio, Padova, 10-11 dicembre 2007*, Padova University Press, Padova 2011, 123–139.
- KAISER, M., *Theologie und Gottesbild des Buches Judit. Studienarbeit*, Grin, Norderstedt 2008.
- KATES, J.A., «The Book of Judith: A Literary Appreciation», in M.A. FISHBANE – A. GREEN – J.D. SARNA (edd.), *Hiddushim: Celebrating Hebrew College’s Centennial*, Academic Studies Press, Boston (MA) 2022, 147–156.
- KIRAZ, G.A. – BALI, J. (edd.), *The Syriac Peshitta Bible with English Translation: The Book of Women: Ruth, Susanna, Esther, and Judith* (Şurath Kthobh), Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2020.
- KOBELT-GROCH, M., «*Ich bin Judith*». *Zur Rezeption eines mythischen Stoffes*, Uni-Vlg, Leipzig 2003.
- KOBELT-GROCH, M., *Judith macht Geschichte. Zur Rezeption einer mythischen Gestalt vom 16. bis 19. Jahrhundert*, Wilhelm Fink, München 2005.
- KOCHENASH, M., «The Case for Judith’s Imitation of “Nobody” (among Others)», *JSJ* 54(2023), 316–349.
- KOUSED, J.L. – SEESGOOD, R.P. (edd.), *Judith* (Wisdom Commentary 16), Liturgical Press, Collegeville (MN) 2022.
- KOPPELMAN, K., «Fearing the Neighbor: The Intimate Other in “Beowulf” and the Old English “Judith”», *Comitatus* 53(2004), 1–21.
- KORYTIAKOVÁ, M., «Starozákonná Judita a jej postoj k modlitbe», in B. ŠTRBA (ed.), *Osobnosti našej viery* (Studia Xaveriana IV), Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, Badín 2016, 26–37. [in Slovak]
- KORYTIAKOVÁ, M., «On the Meaning of εἰς παρεμβολὰς αὐτοῦ in Jdt 16:2b», *St-BiSl* 9(2017), 153–174.
- KORYTIAKOVÁ, M., «Od nesympatického syna Ammona k sympatickému synovi Izraela. O úlohe emócií, empatii a sympatizovaní v Achiórovej epizóde (Jdt 5,5–6,21; 14,6–10)», in B. ŠTRBA (ed.), *Emócie v Biblii. Výskum fenoménu emócií v biblickej tradícii* (Studia Biblica Slovaca – Supplementum 3), Univerzita Komenského v Bratislave RKCMF, Bratislava 2018, 163–179. [in Slovak]
- KORYTIAKOVÁ, M., «The Semi-Figurative Meaning of σκάνδαλα in Jdt 5:1: An Interpretation from the Perspective of an Ancient Warfare Defence», *StBiSl* 13(2021), 215–235.
- KORYTIAKOVÁ, M., «Judith’s Two Blows in Jdt 13:8», *StBiSl* 15(2023a), 37–50.

- KORYTIAKOVÁ, M., «The Biblical Literary Tradition behind “Nabouchodonosor who Ruled over the Assyrians” in Jdt 1:1», *JSCS* 56(2023b), 85–98.
- KORYTIAKOVÁ, M., «The Two Tents: The Interpretation of Judith’s and Holofernes’ Spaces and Their Functions in the Book of Judith», *StBiSl* 15(2023c), 151–186.
- KORYTIAKOVÁ, M., «Knowing One’s Place: Loyal Servitude as a Key Aspect of a Good Ruler according to the Book of Judith», *Orientalia* 93(2024a)1 (forthcoming).
- KORYTIAKOVÁ, M., *The Concept of Space in the Book of Judith: A Contribution to the Narrative Analysis of Old Testament Texts* (SEPT 3), Brepols, Turnhout 2024b.
- KORYTIAKOVÁ, M., «Τὸ κωνώπιον in the Book of Judith as a Motif in Narrative Space», *Bib* 105(2024c), 37–58.
- KORYTIAKOVÁ, M., «To Meet with or to Come against? On the Meaning(s) of the Preposition πρὸς in Jdt 1:6a», in H. PANCZOVÁ (ed.), *The Septuagint: Multilateral Focus on the Text. Proceedings of the Conference Held in Bratislava, 22-23 April 2022* (SEPT 4), Brepols, Turnhout 2024d, 211–224.
- KORYTIAKOVÁ, M., *Who Ought to Be Sentenced to Death and Why? Death Penalty, Its Reasons and Legal Justification in Jdt* (Conference paper; the International Symposium *The Bible, the Language and the Context*, University of South Bohemia, 26-28 February 2024, České Budějovice, Czech Republic), České Budějovice 2024e.
- LÄHNEMANN, H., *Hystoria Judith. Deutsche Judithdichtungen vom 12. bis 16. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin 2006.
- LÄHNEMANN, H., «The Cunning of Judith in Late Medieval German Texts», in K.R. BRINE – E. CILETTI – H. LÄHNEMANN (edd.), *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, Open Book Publisher, Cambridge 2010, 275–290.
- LAMONTAGNE, N., «The Rhetorical Function of Judith», in G.R. KOTZÉ – M.N. VAN DER MEER – M. RÖSEL (edd.), *XVII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Aberdeen, 2019* (SCSt 76), SBL Press, Atlanta (GA) 2022, 187–197.
- LANG, J., «The Lord Who Crushes Wars. A Study on Judith 9:7, 16:2 and Exodus 15:3», in G.G. XERAVITS (ed.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (DCLS 14), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2012, 179–187.
- LANGE, L., *Die Juditfigur in der Vulgata. Eine theologische Studie zur lateinischen Bibel* (DCLS 36), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2016a.
- LANGE, L., «Die Rezeption des Exodusbuches in der LXX- und Vg-Fassung der Juditerzählung. Ein Vergleich», in J. GÄRTNER – B. SCHMITZ (edd.), *Exodus. Rezeptionen in deuterokanonischen und frühjüdischer Literatur* (DCLS 32), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2016b, 159–186.
- LEGH ALLEN, N.P., «Judith: Embodying Holiness in a G-dless Space», *BN* 168(2016), 17–44.
- LEGH ALLEN, N.P. – JORDAAN, P.J., «References to Jewish Festivals in the LXX Book of Judith», in S. BEYERLE – M. GOFF (edd.), *Notions of Time in Deu-*

- terocanonical and Cognate Literature: Yearbook 2020/2021* (DCLY 49), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2021, 149–167.
- LEHTIPUU, O., «“Receive the Widow Judith, Example of Chastity”: The Figure of Judith as a Model Christian in Patristic Interpretations», in A. SIQUANS (ed.), *Biblical Women in Patristic Reception / Biblische Frauen in patristische Rezeption* (JASup 25), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017, 186–218.
- LEONARDI, G., «Giuditta “mulier sancta et venerabilis”: la rivisitazione moralistica dell’eroina nella Vulgata di Gerolamo», *Adamantius* 26(2020), 525–536.
- LEONARDI, G., «The Original Language of the Book of Judith: A Comparison with the Vulgate», in G.R. KOTZÉ – M.N. VAN DER MEER – M. RÖSEL (edd.), *XVII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Aberdeen, 2019* (SCSt 76), SBL Press, Atlanta (GA) 2022, 89–112.
- LEONARDI, G., *The Ancient Latin Versions of the Books of Ruth and Judith: Textual Plurality, Stylistic Observations, Historical and Religious Considerations* (Diss. Sapienza Università di Roma, Italy – Université de Strasbourg, Switzerland), Roma-Strasbourg 2024.
- LLEWELLYN, K.M., *Representing Judith in Early Modern French Literature*, Ashgate, Farnham 2014.
- MATLOCK, M.D., «Judith’s Prayer», in ID., *Discovering the Traditions of Prose Prayers in Early Jewish Literature* (Library of Second Temple Studies 81), T&T Clark, New York-London 2012, 129–133.
- MAURO, H., *Commentario al Libro di Giuditta* (Millennio Medievale 73. Testi 19), ed. by A. SIMONETTI, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008.
- MAZZINGHI, L., «Il discorso di Achior (Gdt 5,1-6,13). Un pagano riconosce Israele», *Parole di vita* 56(2011a)4, 18–23.
- MAZZINGHI, L., «Il libro di Giuditta. Introduzione e chiavi di lettura», *Parole di vita* 56(2011b)4, 4–9.
- MCDOWELL, M., «Documents with a Palestinian Origin: Judith», in ID., *Prayers of Jewish Women: Studies of Patterns of Prayer in the Second Temple Period* (WUNT II.211), Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 41–57.
- MILLER, G.D., «A Femme Fatale of Whom “No One Spoke Ill”: Judith’s Moral Muddle and Her Personification of Yahweh», *JSOT* 39(2014), 223–245.
- MILLER, G.D., «Canonicity and Gender Roles: Tobit and Judith as Test Cases», *Bib* 97(2016), 199–221.
- MILLER, G.D., «The Ultimate Femme Fatale: An Intertextual Comparison of Judith and Inanna», in J. CORLEY – G.D. MILLER (edd.), *Intertextual Explorations in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLS 31), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2019, 127–153.
- MILNE, P., «A Self-Response: What Would I Do with Judith Now?», in A. BRENNER-IDAN – H. EFTHIMIADIS-KEITH (edd.), *A Feminist Companion to Tobit and Judith* (Feminist Companion to the Bible. Second Series 20), Bloomsbury, London-New Delhi 2015a, 137–140.
- MILNE, P., «What Shall We Do with Judith? A Feminist Assessment of a Biblical “Heroine”», in A. BRENNER-IDAN – H. EFTHIMIADIS-KEITH (edd.), *A Feminist Companion to Tobit and Judith* (Feminist Companion to the Bible. Second Series 20), Bloomsbury, London-New Delhi 2015b, 117–136 [= «What

- Shall We Do with Judith? A Feminist Reassessment of a Biblical “Heroine”», *Semeia* 62(1993), 37–58].
- MISIAK, A.M., *Judit. Gestalt ohne Grenzen*, Aisthesis, Bielefeld 2010.
- MORGENSTERN, M., «Moshe Shamir’s Play “Judith Among the Lepers” (1981) – Reenactments for Reappropriating Jewish History», in T. FRANK – D. RANDO (edd.), *Judith Traditions from Antiquity to Modern Times* (Storie interreligiose 3), Villa Vigoni, Loveno di Menaggio 2025 (forthcoming).
- MORTENSEN, J.P.B., «Signs of Greek Education in the Book of Judith», *JSJ* 51(2020), 457–486.
- MOTTÉ, M., *Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit. Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003.
- MURAOKA, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Peeters, Leuven 2009.
- MURAOKA, T., *A Syntax of Septuagint Greek*, Peeters, Leuven 2016.
- NAVARRO PUERTO, M., «Il libro di Giuditta», in J.S. ASURMENDI ET AL. (edd.), *Storia, narrativa, apocalittica* (Introduzione allo studio della Bibbia 3/2), Paideia, Brescia 2003, 334–355 [= «El libro de Judit», in A. GONZÁLEZ LAMADRID ET AL. (edd.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica* (Introducción al estudio de la Biblia 3/2), Verbo Divino, Estella 2000, 425–451].
- NAVARRO PUERTO, M., «Reinterpreting the Past: Judith 5», in N. CALDUCH-BENAGES – J. LIESEN (edd.), *History and Identity: How Israel’s Later Authors Viewed Its Earlier History* (DCLY 2006), De Gruyter, Berlin 2006, 115–139.
- NAVARRO PUERTO, M., «Il libro di Giuditta», in J.L. SICRE DÍAZ ET AL., *Storia e narrativa*, ed. by A. ZANI (Nuova introduzione allo studio della Bibbia 3.2), Paideia, Torino 2021, 430, 449.
- NEGOITA, O.-A., *Konstantin Kaisarios Dapontes (1714-1784) on Women in the Old Testament* (Conference paper; the *Invicta Juditha: Stories of Judith in Judaism, Christianity and Islam from Antiquity to Modern Times*, International Summer School in Interreligious Studies, Almo Collegio Borromeo, 29 August–2 September 2022, Pavia, Italy), Pavia 2022.
- NEWMAN, J.H., «The Scripturalization of Prayer in Exilic and Second Temple Judaism», in J.L. KUGEL (ed.), *Prayers That Cite Scripture*, Harvard University, Cambridge (MA) 2006, 7–24, esp. 16–20.
- NEWMAN, J.H., «Judith», in K.D. SAKENFELD (ed.), *The New Interpreter’s Dictionary of the Bible, 3: I–Ma*, 5 voll., Abingdon, Nashville (TN) 2008a, 466–469.
- NEWMAN, J.H., «Judith, Book of», in K.D. SAKENFELD (ed.), *The New Interpreter’s Dictionary of the Bible, 3: I–Ma*, 5 voll., Abingdon, Nashville (TN) 2008b, 469–474.
- NIHAN, C., «Judith», in T. RÖMER – C. NIHAN – J.-D. MACCHI (edd.), *Introduction à l’Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 2009, 741–754.
- NOCETI, S., «Scegliere con vera sapienza», *Parole di vita* 56(2011)4, 50–51.
- NOLTE, S.P. – JORDAAN, P.J., «Ideology and Intertextuality: Intertextual Allusions in Judith 16», *HTS Theologische Studies / Theological Studies* 67(2011)3, 1–9.

- NONNE, L., «Modelli femminili nel diritto dell'Antico Testamento: spunti per una contro-narrazione», *Rivista Critica del Diritto Privato* 34(2016), 187–229.
- NORRIE, A., «Elizabeth I as Judith: Reassessing the Apocryphal Widow's Appearance in Elizabethan Royal Iconography», *Journal of the Society for Renaissance Studies* 31(2017), 707–722.
- NUTU, E., «Framing Judith: Whose Text, Whose Gaze, Whose Language?», in J.C. EXUM – E. NUTU (edd.), *Between the Text and the Canvas: The Bible and Art in Dialogue* (The Bible in the modern world 13), Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2007, 117–144.
- OLIVIERI, A., «Mitologia e ideologia religiosa nel Cinquecento: Giuditta. L'influenza di Erasmo», in L. BORSETTO (ed.), *Giuditta e altre eroine bibliche tra Rinascimento e Barocco. Orizzonti di senso e di genere, variazioni, riscritture. Atti del Seminario di Studio, Padova, 10-11 dicembre 2007*, Padova University Press, Padova 2011, 1–10.
- ONWUEGBUCHULAM, S.P. – OKAFOR, N., «A Theoretical Investigation into the Politics of Female Body and Beauty in the Book of Judith with Special Reference to Ahebi of Igboland», *BN* 68(2016), 45–63.
- OTZEN, B., *Tobit and Judith* (GAP), Sheffield Academic Press, London-New York 2002.
- PANZANINI, M., «La “Giuditta” di Giulia Lama», *Parole di vita* 56(2011)4, 64.
- PASZKO, P., «“Cantici femminili” come un fenomeno letterario nell'Antico Testamento / “Women's Songs”: As a Literary Phenomenon in the Old Testament», *Salmanticensis* 68(2021), 29–63.
- PATTERSON, D.N., «Re-Membering the Past: The Purpose of Historical Discourse in the Book of Judith», in P.G. KIRKPATRICK – T.D. GOLTZ (edd.), *The Function of Ancient Historiography in Biblical and Cognate Studies* (LHBOTS 489), T&T Clark, New York 2008, 111–123.
- PEREGO, B., *The Book of Judith in the Context of the Greek Literature* (Diss., Université de Strasbourg, Switzerland), Strasbourg 2024a.
- PEREGO, B., «The Capital Punishment of Achior in the book of Judith», *JSCS* 57 (2024b) (forthcoming).
- PEREGO, B., «Herodotus and Judith», in T. FRANK – D. RANDO (edd.), *Judith Traditions from Antiquity to Modern Times* (Storie interreligiose 3), Villa Vigoni, Lovenjo di Menaggio 2025a (forthcoming).
- PEREGO, B., «The Theme of Joy in the Book of Judith», in E. BONS – A. MAMBELLI – D. SCIALABBA (edd.), *Joy Denied, Joy Rediscovered: Notes on the Legitimacy of Joy from Classical Greek Literature to Byzantine Christianity*, Brill, Leiden-Boston (MA) 2025b (forthcoming).
- PERKINS, L., «“The Lord Is a Warrior” – “The Lord Who Shatters Wars”: Exodus 15:3 and Judith 9:7; 16:2», *BIOSCS* 40(2007), 121–138.
- PIETERSMA, A., «The Society of Biblical Literature Commentary on the Septuagint: Basic Principles», in D. BÜCHNER (ed.), *The SBL Commentary on the Septuagint. An Introduction* (SCSt 67), SBL Press, Atlanta (GA) 2017, 1–16.
- POIRIER, J., *Judith: Echos d'un mythe biblique dans la littérature française*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2004.

- PRATO, G.L., *Identità e memoria nell'Israele antico. Storiografia e confronto culturale negli scritti biblici e giudaici* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 16), Paideia, Brescia 2010.
- PRIEBATSCH, H.Y., «Das Buch Judith und seine hellenistischen Quellen», *ZDPV* 90(1974), 50–60.
- PRIOTTO, M., «Giuditta e Oloferne (Gdt 10,9b-13,11)», *Parole di vita* 56(2011)4, 30–36.
- QUICK, L., «“She Made Herself Up Provocatively for the Charming of the Eyes of Men” (Jdt. 10.4): Cosmetics and Body Adornment in the Stories of Judith and Susanna», *JSP* 28(2019), 215–236.
- RAHLFS, A. (ed.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 21979.
- RAHLFS, A. – HANHART, R. (edd.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.
- RAKEL, C., *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre* (BZAW 334), De Gruyter, Berlin-New York 2003.
- RAKEL, C., «Judith: About a Beauty Who Is Not What She Pretends to Be», in L. SCHOTTROFF – M.-T. WACKER (edd.), *Feminist Biblical Interpretation: A Compendium of Critical Commentary on the Books of the Bible and Related Literature*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2012, 515–530 [= «Das Buch Judit. Über eine Schönheit, die nicht ist, was sie zu sein vorgibt», in L. SCHOTTROFF – M.-T. WACKER (edd.), *Kompendium. Feministische Bibelauslegung*, Chr. Kaiser Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 21999, 410–421].
- REID, B.E., «Editor’s Introduction to Wisdom Commentary: “She Is a Breath of the Power of God” (Wis 7:25)», in J.L. KOOSÉD – R.P. SEESGOOD (edd.), *Judith* (Wisdom commentary 16), Liturgical Press, Collegeville (MN) 2022, xvii–xxxvi.
- REITERER, F.V., «“Meines Bruders Licht”: Untersuchungen zur Rolle des Achior», in G.G. XERAVITS (ed.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (DCLS 14), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2012, 111–160.
- REITERER, F.V., «Religion und hellenistische Realpolitik im Buch Judit», in F.V. REITERER – R. EGGER-WENZEL – T.R. ELSSNER (edd.), *Gesellschaft und Religion in der spätbiblischen und deuterokanonischen Literatur* (DCLS 20), De Gruyter, Berlin 2014, 29–54.
- ROCCA, S., «The Book of Judith, Queen Sholomzion and King Tigranes of Armenia: A Sadducee Appraisal», *Materia Giudaica* 10(2005), 85–98.
- RODDY, N., «The Way It Wasn’t: The Book of Judith as Anti-Hasmonean Propaganda», *Studia Hebraica* 8(2008), 269–277.
- ROITMAN, A., «The Traditions about Abraham’s Early Life in the Book of Judith (5:6-9)», in E.G. CHAZON – D. SATRAN – R.A. CLEMENS (edd.), *Things Revealed: Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone* (JSJSup 89), Brill, Leiden 2004, 73–87.
- ROITMAN, A. – SHAPIRA, A., «The Book of Judith as a “Reflection Story” of the Book of Esther», *Beit Mikra* 49(2004), 127–143. [in Hebrew]

- ROLLINGER, R., «Altorientalisches im Buch Judit», in M. LUUKKO – S. SVÄRD – R. MATTILA (edd.), *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars: Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola* (Studia Orientalia 106), The Finnish Oriental Society, Helsinki 2009, 429–443.
- RYAN, S.D., «The Ancient Versions of Judith and the Place of the Septuagint in the Catholic Church», in G.G. XERAVITS (ed.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (DCLS 14), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2012, 1–21.
- SALMASO, V., «Figure di Giuditta nella “Liberata”», in L. BORSETTO (ed.), *Giuditta e altre eroine bibliche tra Rinascimento e Barocco. Orizzonti di senso e di genere, variazioni, riscritture. Atti del Seminario di Studio, Padova, 10-11 dicembre 2007*, Padova University Press, Padova 2011, 63–73.
- SCAIOLA, D., *Rut, Giuditta, Ester. Introduzione e commento* (Dabar – Logos – Parola. Lectio divina popolare. Antico Testamento), Messaggero, Padova 2006.
- SCAIOLA, D., *Donne e violenza nella Scrittura* (Bibbia per te 27), Messaggero, Padova 2016.
- SCALES, J., «Preparing for Military Action: Judith’s Purificatory Washing in Judith 12:7», *VT* 71(2021), 687–703.
- SCHMITZ, B., «Männlichkeit im Mückennetz: Gendering und Crossgendering der Holofernesfigur in der Juditerzählung», *Forschungsforum Bamberg: Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität* 11(2003), 21–26.
- SCHMITZ, B., «Dem Rad in die Speichen fallen. Zivilcourage im Buch Judit», *Bibel heute* 159 (2004a), 14–16.
- SCHMITZ, B., «Durch die Hand einer Frau: Das Buch Judit», *Bibel heute* 159(2004b), 4–7.
- SCHMITZ, B., «Freiheitsheldin oder “femme fatale”?», *Bibel heute* 159(2004c), 22–23.
- SCHMITZ, B. *Gedeutete Geschichte. Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit* (HBS 40), Herder, Freiburg 2004d.
- SCHMITZ, B., «Trickster, Schriftgelehrte oder “femme fatal”? Die Juditfigur zwischen biblischer Erzählung und kunstgeschichtlicher Rezeption», *Biblisches Forum: Zeitschrift für Theologie aus biblischer Perspektive* 6(2004e), <https://bibfor.stefanluecking.de/archiv/04.schmitz.htm> [accessed June 14, 2024].
- SCHMITZ, B., «Vor-Denken und Nach-Denken: Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit», in R. EGGER-WENZEL – J. CORLEY (edd.), *Prayer from Tobit to Qumran: Inaugural Conference of the ISDCL at Salzburg, Austria, 5-9 July 2003* (DCLY 2004), De Gruyter, Berlin 2004f, 221–229.
- SCHMITZ, B., «Zwischen Achikar und Demaratos. Die Bedeutung Achiors in der Juditerzählung», *BZ* 48(2004g), 19–38.
- SCHMITZ, B., «“Achior aber glaubte aus ganzem Herzen an Gott” (Jdt 14,10). Der Ammoniter Achior im Buch Judit (3)», *Bibel und Liturgie* 78(2005a), 215–219.
- SCHMITZ, B., «“...Denn mit ihnen ist ein Gott, der das Unrecht hasst” (Jdt 5,17). Das Gottes Porträt im Buch Judit (4)», *Bibel und Liturgie* 78(2005b), 263–266.

- SCHMITZ, B., «“Hört mir zu!” (Jdt 8,11). Einleitendes zum Buch Judit (1)», *Bibel und Liturgie* 78(2005c), 37–42.
- SCHMITZ, B., «“Wer kann dieses Volk verachten, das solche Frauen in seiner Mitte hat?” (Jdt 10,19). Die Frau, die dem Buch seinen Namen gibt (2)», *Bibel und Liturgie* 78(2005d), 139–143.
- SCHMITZ, B., «Die Juditfigur als Modell diakonischen Handelns», in A.M. VON HAUFF (ed.), *Frauen gestalten Diakonie, 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus*, 2 voll., Kohlhammer, Stuttgart 2007a, 81–92.
- SCHMITZ, B., «Judit», in *Wissenschaftliches Bibel-Lexikon*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007b, <http://www.wibilex.de> [accessed August 8, 2024].
- SCHMITZ, B., «Achior», in *Wissenschaftliches Bibel-Lexikon*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2008a, <http://www.wibilex.de> [accessed August 8, 2024].
- SCHMITZ, B., «Betulia», in *Wissenschaftliches Bibel-Lexikon*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2008b, <http://www.wibilex.de> [accessed August 8, 2024].
- SCHMITZ, B., «Casting Judith. The Construction of Role Patterns in the Book of Judith», in H. LICHTENBERGER – U. MITTMANN-RICHERT (edd.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2008), De Gruyter, Berlin 2009, 77–94.
- SCHMITZ, B., «“Dir soll deine ganze Schöpfung dienen” (Jdt 16,14). Schöpfungstheologie im Buch Judit», in T. NIKLAS – K. ZAMFIR (edd.), *Theologies of Creation in Early Judaism and Ancient Christianity: In Honour of Hans Klein* (DCLS 6), De Gruyter, Berlin-New York 2010a, 51–60.
- SCHMITZ, B., «Holofernes canopy in the Septuagint», in K.R. BRINE – E. CILETTI – H. LÄHNEMANN (edd.), *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, Open Book Publisher, Cambridge 2010b, 71–80.
- SCHMITZ, B., «War, Violence and Tyrannicide in the Book of Judith», in J. LISEN – P. BEENTJES (edd.), *Visions of Peace and Tales of War* (DCLY 2010), De Gruyter, Berlin 2010c, 103–119.
- SCHMITZ, B., «Ιουδιθ und “Judit”: Überlegungen zum Verhältnis der Judit-Erzählung in der LXX und der Vulgata», in J. COOK – H.-J. STIPP (edd.), *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint* (VTSup 157), Brill, Leiden 2012, 359–379.
- SCHMITZ, B., «Die Juditerzählung – eine Rezeption von Dan 3<sup>LXX</sup>?», in W. KRAUS – S. KREUZER (edd.), *The Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption. 4. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 19.-22. Juli 2022* (WUNT 325), Mohr Siebeck, Tübingen 2014a, 467–482.
- SCHMITZ, B., «κύριος συντρίβων πολέμους “The Lord who crushes wars” (Exod 15:3LXX). The Formative Importance of the Song of the Sea (Exod 15:1–18LXX) for the Book of Judith», *JSCS* 47 (2014b), 5–16.
- SCHMITZ, B., «Judith and Holofernes: An Analysis of the Emotions in the Killing Scene (Jdt 12:10–13:9)», in S.C. REIF – R. EGGER-WENZEL (edd.), *Ancient Jewish Prayers and Emotions: Emotions Associated with Jewish Prayer in and around the Second Temple Period* (DCLS 26), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2015a, 177–191.



- SCHMITZ, B., «The Function of the Speeches and Prayers in the Book of Judith», in A. BRENNER-IDAN – H. EFTHIMIADIS-KEITH (edd.), *A Feminist Companion to Tobit and Judith* (Feminist Companion to the Bible. Second Series 20), Bloomsbury, London-New Delhi 2015b, 164–174.
- SCHMITZ, B., «Gotteshandeln. Die Rettung am Schilfmeer als Paradigma göttlichen Handelns (Ex 13,17–14,31; Ex 15; Jes 43,14–21; Weish 10,15–21; Jdt)», in J. GARTNER – B. SCHMITZ (edd.), *Exodus. Rezeptionen in deuterokanonischen und frühjüdischer Literatur* (DCLS 32), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2016, 33–70.
- SCHMITZ, B., «Does κτίστης Mean “Creator”? The Lexeme κτι- and Its Implications in the Greek-Hellenistic Context», in M. DUGGAN – R. EGGER-WENZEL – S.C. REIF (edd.), *Cosmos and Creation: Second Temple Perspectives* (DCLY 2019), De Gruyter, Berlin 2020a, 35–52.
- SCHMITZ, B., «The Book of Judith and the Tyrannicide: How the Book of Judith Takes up a Greek-Hellenistic Discourse», in P. DUBOVSKÝ – F. GIUNTOLI (edd.), *Stones, Tablets and Scrolls: Four Periods of the Formation of the Bible* (Archaeology and Bible 3), Mohr Siebeck, Tübingen 2020b, 412–426.
- SCHMITZ, B., «“Lord God of all might” (Jdt 13:4 LXX). A Comparison between the Greek Version (Jdt 13:4–5, 7 LXX) and the Vulgate (Jdt 13:6–7, 9 Vulg.)», in A.K. HARKINS – B. SCHMITZ (edd.), *Selected Studies on Deuterocanonical Prayers* (CBET 103), Peeters, Leuven-Paris-Bristol 2021a, 89–111.
- SCHMITZ, B., «Urban Spaces and Prayer in the Book of Judith», in A. WEISSENIER – J. RÜPKE – M. PATZEIT (edd.), *Prayer and the Ancient City: Influences of Urban Space*, Mohr Siebeck, Tübingen 2021b, 291–307.
- SCHMITZ, B., «Kopf ab! Judit und Salome: Zwei Frauenfiguren im Spiel von Macht und Gewalt», in T. HIEKE – K. HUBER (edd.), *Bibel umgehen. Provokative und irritierende Texte der Bibel erklärt*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2022a, 133–140.
- SCHMITZ, B., «“Who am I to disobey my lord?” (Judith 12:14): Asking Questions in the Book of Judith», in B.J. KOET – A.L.H.M. VAN WIERINGEN (edd.), *Asking Questions in Biblical Texts* (CBET 114), Peeters, Leuven-Paris-Bristol 2022b, 65–79.
- SCHMITZ, B. – EGGENHOFER, D., «Wenn Männer den Kopf verlieren. Judit – Von der frommen Frau zur “femme fatale”. Ein Ausstellungsbericht», *Forschungsforum Bamberg: Berichte aus der Otto-Friedrich-Universität* 11(2003), 33–35.
- SCHMITZ, B. – ENGEL, H., *Judith* (HThK.AT), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2014.
- SCHMITZ, B. – ENGEL, H., «Judith», in F. FEDER – M. HENZE (edd.), *Textual History of the Bible: Deuterocanonical Scriptures, 2C: Jubilees, Judith, Maccabees, Prayer of Manasseh, Psalms 131–135, Psalms and Odes of Solomon, Tobit, Wisdom of Solomon, Appendix: Odes*, 3 voll., Brill, Leiden 2020, 66–70.
- SCHMITZ, B. – GÄRTNER, J., «“indem er Feuer und Würmer in ihr Fleisch gibt” (Jdt 16,17). Die Metaphern in Jdt 16,17 vor dem Hintergrund von Jes 66,24», in M. WITTE – S. BEHNKE (edd.), *The Metaphorical Use of Language in Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2014/2015), De Gruyter, Berlin 2014, 107–123.

- SCHMITZ, B. – LANGE, L., «Judith: schöne Weisheitslehrerin oder fromme Frau? Überlegungen zum Buch Judith», in E. SCHULLER – M.-T. WACKER (edd.), *Frühjüdische Schriften* (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturge-schichtliche Enzyklopädie 3/1), Kohlhammer, Stuttgart 2017, 33–50 [= «Judith: Beautiful Wisdom Teacher or Pious Woman? Reflections on the Book of Judith», in E. SCHULLER – M.-T. WACKER (edd.), *Early Jewish Writings* (Bible and Woman. An Encyclopaedia of Exegesis and Cultural History 3/1), SBL Press, Atlanta (GA) 2017, 29–48; «Judith: ¿hermosa maestra de sabiduría o mujer piadosa? Reflexiones sobre el libro de Judith», in E. SCHULLER – M.-T. WACKER (edd.), *Primeros escritos judíos* (La biblia y las mujeres 6), Verbo Divino, Estella (Navarra) 2019, 49–67].
- SCHÖPFLIN, K., «Judith on Stage: The Dramatic Career of a Biblical Heroine», in G.G. XERAVITS (ed.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (DCLS 14), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2012, 198–213.
- SCIALABBA, D., «What Does the Noun ἀγνότητα Mean in Judith 5:20?», in W. KRAUS – M.N. VAN DER MEER – M. MEISER (edd.), *XV Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Munich, 2013* (SCSt 64), SBL Press, Atlanta (GA) 2016, 393–400.
- SELS, L. – THOMSON, F.J., «Judith: Slavonic», in F. FEDER – M. HENZE (edd.), *Textual History of the Bible: Deuterocanonical Scriptures, 2C: Jubilees, Judith, Maccabees, Prayer of Manasseh, Psalms 151–155, Psalms and Odes of Solomon, Tobit, Wisdom of Solomon*, 3 voll., Brill, Leiden 2019, 106–107.
- SHAPIRA, A., «The City “Bethulia” (Judith 4:6): A Geographical Name or Literary Fiction?», *Studies of Judea and Samaria* 14(2005), 67–76. [in Hebrew]
- SHEAFFER, A.M., *Envisioning the Book of Judith: How Art Illuminates Minor Characters* (Bible in the Modern World), Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2014.
- SHEMESH, Y., «“Yet He Committed No Act of Sin with Me, to Defile and Shame Me” (Judith 13:16): The Narrative of Judith as a Corrective to the Narrative of Yael and Sisera», *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 16(2006), 159–177. [in Hebrew]
- SHEMESH, Y., «The Stories of Women in a Man’s World: The Books of Ruth, Esther, Judith», in S. SCHOLZ (ed.), *Feminist Interpretation of the Hebrew Bible in Retrospect, 1: Biblical Books* (RRBS 5), 3 voll., Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2013, 248–267.
- SIQUANS, A., «Die Macht der Rezeption: Eckpunkte der patristischen Juditinterpretation», in I. FISCHER (ed.), *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation* (Quaestiones disputatae 254), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2013, 171–197.
- SIQUANS, A., «Judith (Book and Person): III. Christianity», in H.J. KLAUCK ET AL. (edd.), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception, 14: Jesus-Kairos*, 21 voll., De Gruyter, Berlin-New York 2017, 1037–1038.
- SIQUANS, A., «Reception of Exodus in the Book of Judith», in B. KOWALSKI – S.E. DOCHERTY (edd.), *The Reception of Exodus Motifs in Jewish and Christian Literature: «Let My People Go!»* (Themes in Biblical Narrative 30), Brill, Leiden-Boston (MA) 2021, 56–73.

- SMITH-CHRISTOPHER, D.L., «Sleeping with the Enemy? Reading Esther and Judith as Comfort Women», in K.E. SOUTHWOOD – M.A. HALVORSON-TAYLOR (edd.), *Women and Exilic Identity in the Hebrew Bible* (LHBOTS 631), Bloomsbury, London-New Delhi 2018, 99–127.
- STALLINI, S., «Giuditta sulla scena fiorentina del Quattrocento. Donatello, Lucrezia Tornabuoni e l'anonimo della “Devota rappresentazione di Iudith hebrea”», in L. BORSETTO (ed.), *Giuditta e altre eroine bibliche tra Rinascimento e Barocco. Orizzonti di senso e di genere, variazioni, riscritture. Atti del Seminario di Studio, Padova, 10-11 dicembre 2007*, Padova University Press, Padova 2011, 11–33.
- STEINER, R.C., «On the Dating of Hebrew Sound Changes (\*Ḥ> Ḥ and \*Ġ> ḡ) and Greek Translations (2 Esdras and Judith)», *JBL* 124(2005), 229–267.
- STEINMETZER, F., *Neue Untersuchungen über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung*, Rudolf Haupt, Leipzig 1907.
- STEYN, G.J., «“Beautiful but Tough”: A Comparison of LXX Esther, Judith and Susanna», *JSem* 17(2008), 156–181.
- STOCKER, M., *Judith: Sexual Warrior, Women and Power in Western Culture*, Yale University Press, New Haven (CT) 1998.
- STOCKER, M., «On the Frontier: Judith and Esther in the Myth of America», in M. O’KANE (ed.), *Borders, Boundaries and the Bible* (JSOTSup 313), Sheffield Academic Press, London-New York 2002, 229–253.
- STROTMANN, A., «Judith, Holofernes und vielleicht noch Gott. Zur deutschsprachigen literarischen Juditrezeption des 20. Jahrhunderts», *Theologie und Glaube* 104(2014), 161–186.
- TÁBET, M.Á., «El libro de Judit. Dios, protector de los débiles que en él confían», in ID., *Introducción al Antiguo Testamento, 1: Pentateuco y Libros Históricos*, 3 voll., Palabra, Madrid 2004, 447–457.
- TAMBER-ROSENAU, C., «Biblical Bathing Beauties and the Manipulation of the Male Gaze: What Judith Can Tell us about Bathsheba and Susanna», *JFSR* 33(2017), 55–72.
- TAMBER-ROSENAU, C., «Embracing the Jewess: Reading Gender and Ethnicity in Judith with the “Belle Juive”», *JBL* 143(2024), 443–461.
- TAN, N., «Judith’s Embodiment as a Reversal of the Unfaithful Wife of YHWH in Ezekiel 16», *JSP* 21(2011), 21–35.
- TER HAAR ROMENY, B.R. – VAN PEURSEN, W.T. (edd.), *Peshitta: The Old Testament in Syriac*, Brill, Leiden 1966–2019.
- THIESSEN, M., «Protecting the Holy Race and Holy Space: Judith’s Reenactment of the Slaughter of Shechem», *JSJ* 49(2018), 165–188.
- TILFORD, N., «Judith and Her Interpreters», in C.A. NEWSOM – S.H. RINGE (edd.), *Women’s Bible Commentary*, Westminster John Knox Press, Philadelphia (PA) 32012, 391–395.
- TODA, S., «Rethinking the Original Language of the Book of Judith», in G.R. KOTZÉ – W. KRAUS – M.N. VAN DER MEER (edd.), *XVI Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Stellenbosch, 2016* (SCSt 71), SBL Press, Atlanta (GA) 2019, 161–170.

- UPPENKAMP, B., *Judith und Holofernes in der italienischen Malerei des Barock*, Dietrich Reimer, Berlin 2004.
- VAN DEN EYNDE, S., «Crying to God. Prayer and Plot in the Book of Judith», *Bib* 85(2004), 217–231.
- VANDERKAM, J.C. (ed.), «No One Spoke Ill of Her»: *Essays on Judith* (SBL Early Judaism and Its Literature, 2), Scholars Press, Atlanta (GA) 1992.
- VAN DER PLOEG, J.P.M., *The Book of Judith (Daughter of Merari): Syriac Text with Translation and Footnotes* (Moran Etho 3), Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2011.
- VAN DER WALT, L.C.P., «A Literary and Stylistic Comparison between the Prayers of Esther (LXX) and Judith», *Ekklesiastikos Pharos* 89(2007), 307–321.
- VAN DER WALT, L.C.P., «The Prayers of Esther (LXX) and Judith against Their Social Backgrounds – Common Evidence of a Possible Common “Grundlage”», *JSem* 17(2008), 194–206.
- VAN HENTEN, J.W., «Words and Deeds: Seduction and Power in “Judith” and “Death Proof”», in A. BRENNER-IDAN – H. EFTHIMIADIS-KEITH (edd.), *A Feminist Companion to Tobit and Judith* (Feminist Companion to the Bible. Second Series 20), Bloomsbury, London-New Delhi 2015, 226–241.
- VAN ROMPAY, L., «“No Evil Word About Her”: The Two Syriac Versions of the Book of Judith», in W.T. VAN PEURSEN – B.R. TER HAAR ROMENY (edd.), *Text, Translation, and Tradition: Studies on the Peshitta and Its Use in the Syriac Tradition Presented to Konrad D. Jenner on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 14), Brill, Leiden-Boston (MA) 2006, 205–230.
- VAN ROMPAY, L., «Two Syriac Manuscripts in the Special Collections Library of Duke University», in M. DOERFLER – E. FIANO – K. SMITH (edd.), *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium Duke University, 26-29 June 2011* (Eastern Christian Studies 20), Peeters, Louvain 2015, 467–483.
- VENTER, P.M., «The Function of the Ammonite Achior in the Book of Judith», *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 67(2011)3, 224–233, <https://doi.org/10.4102/hts.v67i3.1101> [accessed July 3, 2024].
- VERDI VIGHETTI, A., *Giuditta e le altre. Il volto femminile della violenza*, Pades, Bologna 2009.
- VIALLE, C., «Achior l’Ammonite. Une conversion au judaïsme peu banale dans le livre de Judith», *BZ* 55(2011), 257–264.
- VIALLE, C., «“Nabuchodonosor roi d’Assyrie”. Quel pacte de lecture au début du livre de Judith?», *RB* 121(2014), 530–538.
- VÍLCHEZ LÍNDEZ, J., *Tobia e Giuditta*, translated by P. BERNARDINI (Commenti biblici), Borla, Roma 2004 [= *Tobías y Judit* (Nueva Biblia Española), Verbo Divino, Estella 2000].
- VOITILA, A., «Judith in Deuteronomistic Heritage», in M. MARTTILA – J. PAKKALA – H. VON WEISSENBERG (edd.), *Changes in Scripture: Rewriting and Interpreting Authoritative Traditions in the Second Temple Period* (BZAW 419), De Gruyter, Berlin 2011, 369–388.

- VOLLMER, U., «Auf Leinwand gebannt: Judith im (Miss-)Verständnis von Malerei und Film», *BibInt* 14(2006), 76–93.
- WATANABE-O'KELLY, H., «Figure of Judith in Works by German Women Writers between 1895 and 1921», in C. BIELBY – A. RICHARDS (edd.), *Women and Death, 3: Women's Representations of Death in German Culture since 1950*, 3 voll., Camden House, Rochester (NY) 2010, 101–116.
- WATANABE-O'KELLY, H., «The Eroticization of Judith in Early Modern Art», in M.R. WADE (ed.), *Gender Matters: Discourses of Violence in Early Modern Literature and the Arts* (Internationales Forschungen zur allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft 169), Rodopi, Amsterdam-New York 2014, 81–101.
- WEBER, R., *Biblia sacra: Iuxta Vulgatam versionem*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 52007.
- WEINGARTEN, S., «Food, Sex, and Redemption in Meghillat Yehudit (the “Scroll of Judith”)», in K.R. BRINE – E. CILETTI – H. LÄHNEMANN (edd.), *The Sword of Judith: Judith Studies across the Disciplines*, Open Book Publisher, Cambridge 2010, 97–125.
- WESTSTEIJN, J., «Zenobia of Palmyra and the Book of Judith: Common Motifs in Greek, Jewish, and Arabic Historiography», *JSP* 22(2013), 295–320.
- WESTSTEIJN, J., «Wine, Women, and Revenge in Near Eastern Historiography: The Tales of Tomiris, Judith, Zenobia, and Jalila», *JNES* 75(2016), 91–107.
- WETTER, A.-M., «On Her Account»: *Reconfiguring Israel in Ruth, Esther, and Judith* (LHBOTS 623), Bloomsbury T&T Clark, London 2015.
- WILLS, L.M., «Greek Philosophical Discourse in the Book of Judith», *Journal of Biblical Studies* 134(2015), 753–773.
- WILLS, L.M., «Judith», in M.D. COOGAN (ed.), *The New Oxford Annotated Apocrypha: New Revised Standard Version Bible Apocrypha. An Ecumenical Study Edition*, Oxford University Press, Grand Rapids (MI) 2018, 33–53.
- WILLS, L.M., *Judith: A Commentary* (Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis (MN) 2019.
- WILLS, L.M., «Judith 9: A Prayer and More Than a Prayer», in A.K. HARKINS – B. SCHMITZ (edd.), *Selected Studies on Deuterocanonical Prayers* (CBET 103), Peeters, Leuven-Paris-Bristol 2021, 75–87.
- WILSON, B.E., «Pugnacious Precursors and the Bearer of Peace: Jael, Judith and Mary in Luke 1:42», *CBQ* 68(2006), 436–456.
- WOJCIECHOWSKI, M., «Moral Teaching of the Book of Judith», in G.G. XERAVITS (ed.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (DCLS 14), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2012, 85–96.
- WOLFE, L.M., *Ruth, Esther, Song of Songs, and Judith*, Cascade Books, Eugene (OR) 2011.
- WRIGHT, B.G. – EDWARDS, S.M., «“She Undid Him with the Beauty of Her Face” (Jdt 16.6): Reading Women's Bodies in Early Jewish Literature», in G.G. XERAVITS (ed.), *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environment* (DCLS 28), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2015, 73–108.
- WYRICK, J., «Typological Composition and “Historia ex vaticinia”: The Assyrian Prophecies of Isaiah and the Book of Judith», Center for Hellenic

- Studies, Harvard University, Washington, D.C. 2009, <https://chs.harvard.edu/jed-wyrick-typological-composition-and-historia-ex-vaticinio/> [accessed July 20, 2024].
- XERAVITS, G.G. (ed.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (DCLS 14), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2012a.
- XERAVITS, G.G., «The Supplication of Judith (Judith 9:1-14)», in G.G. XERAVITS (ed.), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith* (DCLS 14), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2012b, 161–178.
- XERAVITS, G.G., «The Praise of the Widow? Changes in the Judith Narrative», in A. PASSARO (ed.), *Family and Kingship in the Deuterocanonical and Cognate Literature* (DCLY 2012/2013), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2013, 273–281.
- ZAPPELLA, M., «L'immagine dell'elezione come strumento dell'esaltazione apologetica di Israele secondo quattro testi ebraici in lingua greca (Tobia, Ben Sira, Giuditta, Ester)», *Ricerche Storico Bibliche* 17(2005), 167–201.
- ZARAGOSA, G.M., «*Da befel sie Furcht und Angst...*». *Judith im Drama des 19. Jahrhunderts*, Iudicium, München 2005.
- ZENGER, E. – SCHMITZ, B., «Das Buch Judit», in C. DOHMEN (ed.), *Die Bibel. Einheitsübersetzung. Kommentierte Studienausgabe* (Stuttgarter Altes Testament), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2017, 990–1021.
- ZERTAL, A., «The Reality of the Book of Judith», *Eretz-Israel* 29(2009), 161–175.
- ZSENGELLÉR, J., «A Bible's Digest – The Book of Judith as a Hermeneutical Composition», in R. EGGER-WENZEL – K. SCHÖPFLIN – J. ZSENGELLÉR (edd.), *Weisheit als Lebensgrundlage: Festschrift für Friedrich V. Reiterer zum 65. Geburtstag* (DCLS 15), De Gruyter, Berlin-New York 2013, 451–486.
- ZSENGELLÉR, J., «Judith as a Female David», in G.G. XERAVITS (ed.), *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environment* (DCLS 28), De Gruyter, Berlin-Boston (MA) 2015, 186–211.

MARTINA KORYTIAKOVÁ  
 Comenius University Bratislava  
 Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius  
 Kapitulská 26  
 814 58 Bratislava (Slovakia)  
 martina.korytiakova@uniba.sk

## Parole chiave

Giuditta – Il libro di Giuditta – I Settanta – Studi deuterocanonici – *Status quaestionis*.

## Keywords

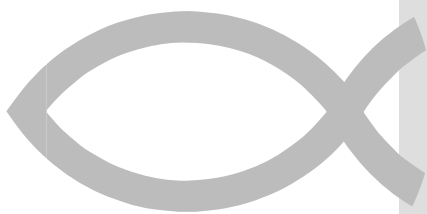
Judith – The book of Judith – Septuagint – Deuterocanonical studies – survey.

## Summary

The paper gives an overview of studies in the book of Judith in the first quarter of the twenty-first century (2002-2024) to supplement the 2003 survey (1900-2021) by Toni Craven. In the last two decades, biblical scholarship on Judith has continued to grow as well as being diversified in terms of the thematic interests of scholarly publications and their applied critical perspectives. In the research, several crucial moments have been attested as having a positive impact on the development of Judith scholarship. The innovative nature and inspiring potential of some new commentaries, collective works, monographs and articles have made them so seminal that their publication may justify three periodisation phases in current research (2002-2009; 2010-2019; 2020-2024). By presenting contemporary Judith scholarship in the context of recent Septuagint studies, the paper aims to get a wide spectrum of audience oriented in the latest research on the book of Judith as well as indicating open scholarly questions and research prospects.

## Sommario

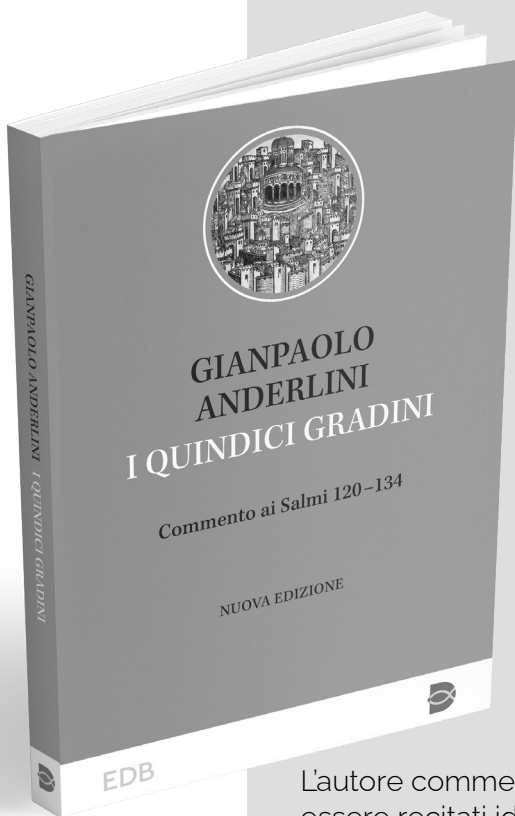
L'articolo offre una panoramica degli studi sul libro di Giuditta nel primo quarto del ventunesimo secolo (2002-2024) per integrare l'indagine del 2003 (1900-2021) curata da Toni Craven. Negli ultimi due decenni, gli studi biblici su Giuditta hanno continuato a crescere e ad essere diversificati in termini di interessi tematici delle pubblicazioni accademiche e delle loro prospettive critiche applicate. Nella ricerca, diversi momenti cruciali sono stati attestati come aventi un impatto positivo sullo sviluppo della ricerca su Giuditta. La natura innovativa e il potenziale ispiratore di alcuni nuovi commenti, opere collettive, monografie e articoli li hanno resi così influenti che la loro pubblicazione può giustificare tre fasi di periodizzazione nella ricerca attuale (2002-2009; 2010-2019; 2020-2024). Presentando gli studi contemporanei su Giuditta nel contesto dei recenti studi sui Settanta, l'articolo mira a orientare un ampio spettro di pubblico nelle ultime ricerche sul libro di Giuditta, oltre a indicare questioni accademiche aperte e prospettive di ricerca.



# GIANPAOLO ANDERLINI

## I QUINDICI GRADINI

Commento ai Salmi 120 - 134



NUOVA EDIZIONE  
AMPLIATA E CORRETTA

**STUDI BIBLICI**  
pp. 276, € 24,00

L'autore commenta i salmi graduali, che dovevano essere recitati idealmente all'ingresso del tempio di Gerusalemme, al termine del pellegrinaggio annuale: l'orante, dopo aver salito il quindicesimo gradino, o rimira, a ritroso, il cammino che riconduce ai bordi dell'abisso, o volge lo sguardo in avanti nella pianura dell'attesa. Il pellegrinaggio dell'ebreo diventa simbolo di ogni cammino: gli sguardi di tutti gli uomini, in ogni generazione, spaziano in quella pianura in cerca di segni che annuncino l'avvicinarsi della redenzione e l'avverarsi, qui ed ora, delle promesse.



Società Editoriale IL PORTICO Spa  
Via Scipione dal Ferro 4, 40138 Bologna, tel. 051 3941205  
commerciale@ilporticoeditoriale.it

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)



JAN DIETRICH – ALEXANDRA GRUND-WITTENBERG – BERND JANOWSKI ET AL. (edd.), *Handbuch Alttestamentliche Anthropologie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2023, pp. XV + 756, € 149,00, ISBN 978-3-16-162519-0.

Das *Handbuch Alttestamentliche Anthropologie (HAA)* greift ein seit einigen Jahren wieder viel diskutiertes Thema auf und hat sich das ehrgeizige Ziel gesetzt, eine Gesamtsicht auf die alttestamentliche Anthropologie zu bieten und den gegenwärtigen Forschungsstand zum Thema darzustellen (S. xiii). Die Einleitung beschreibt das Konzept und Ziel sowie den Aufbau des Handbuchs. Seit dem als Meilenstein zu bezeichnenden Werk von H.W. Wolff sind zahlreiche Monographien und Sammelbände erschienen, von denen einige kurz angesprochen werden. Namentlich S. Schroer und T. Staubli sowie B. Janowski haben Defizite von Wolffs Ansatz deutlich gemacht, etwa den Primat, den er dem Hören gegenüber dem Sehen und der Schriftlichkeit zuschreibt, die fehlende Berücksichtigung der Kategorie Geschlecht und antikanaanäische Klischees. Besonders hervorgehoben wird, dass in der Entwicklung seit Wolff ein interdisziplinärer Zugang zur Fragestellung der atl. Anthropologie unverzichtbar geworden ist. Über sechzig Autorinnen und Autoren überwiegend aus dem deutschsprachigen Raum, aber auch darüber hinaus, zeichnen für die mehr als 180 Beiträge verantwortlich.

Das *HAA* ist in drei Teilen aufgebaut: Im ersten Teil werden «Klassiker der Anthropologie» vorgestellt (S. 1-56). In insgesamt fünfzehn Beiträgen werden die Entwürfe von vierzehn Autoren und einer Autorin (M. Douglas) der letzten 150 Jahre, die eine Monographie oder mehrere gewichtige Beiträge zur atl. Anthropologie verfasst haben, behandelt. Die Darstellung berücksichtigt v.a. deutsch- und englischsprachige Autoren (mit R. de Vaux einen französischen) verschiedener christlicher Konfessionen (und mit L. Adler einen jüdischen Autor), meist Theologen, aber auch Anthropologen. Folgende Personen werden berücksichtigt: Franz Delitzsch, Henry Wheeler Robinson, Ludwig Köhler, Johannes Pedersen, Walter Eichrodt, Roland de Vaux, Walther Zimmerli, Claus Westermann, Edmund Leach, Hans Walter Wolff, Leo Adler, Mary Douglas, James Barr, Klaus Koch, John W. Rogerson. Auf jeweils drei bis vier Seiten werden Leben, Werk und Wirkung beschrieben sowie ein Foto und eine Bibliographie, die separat Werke des Autors und Sekundärliteratur anführt, abgedruckt. Zahlreiche Zitate ermöglichen einen besseren Einblick in die Werke. Die kritische Würdigung benennt jeweils auch Ansatzpunkte für die gegenwärtige Forschung. Während sehr oft in der atl. Wissenschaft H.W. Wolff als ein Meilenstein wahrgenommen wird, wie die Herausgeberinnen in der Einleitung selbst anmerken, entsteht hier ein breiteres und vielfältigeres Bild der Forschung. Dabei werden unterschiedliche Schwerpunktsetzungen und Entwicklungen deutlich. Bei den englischsprachigen (britischen) Forschern zeigt sich beispielsweise eine Verbindung von Sozialanthropologie mit atl. Bibelwissenschaft (Leach, Douglas, Ro-

gerson), bei de Vaux wird sein archäologischer Ausgangspunkt deutlich, Pedersen geht von der «Seele» aus, Eichrodt stellt den «Bund» ins Zentrum usw. Bei früheren Vertretern, wie Delitzsch, Robinson oder Köhler, die das AT stark von NT und aus christlicher Perspektive lesen, wird auf die damit verbundene Abwertung des AT und seines Menschenbildes hingewiesen. Das Verhältnis der atl. Anthropologie zur griechischen Philosophie, insbesondere zum Leib-Seele-Dualismus, wird unterschiedlich beurteilt: Während in vielen Ansätzen die Differenz und ein monistisches Menschenbild im «hebräischen Denken» stärker betont wurde und wird (klassisch bei Wolff, aber auch bei Adler, der zugleich eine Abgrenzung zur christlichen Theologie vornimmt), sieht Barr hier eine kleinere Differenz und die Unterscheidung eher in der Gottebenbildlichkeit gegeben. In den Beiträgen zeigt sich besonders die Verbindung der Anthropologie mit der Theologie des Alten Testaments (speziell bei den Theologen) sowie die zunehmende Bedeutung einer interdisziplinären Perspektive über die atl. Wissenschaft hinaus. Da die Beiträge von verschiedenen Autorinnen verfasst sind, stehen sie je für sich und werden nicht miteinander in Verbindung gebracht. Hilfreich wäre eine Einführung, ähnlich wie bei den Themen in Teil II, gewesen, die einen Überblick bieten, die Zusammenhänge benennen und die Entwicklungen bündeln könnte.

Teil II ist der umfangreichste (S. 57-516) und umfasst die Begriffsartikel, die in acht Themengruppen angeordnet werden: Lebensphasen, Person, soziale und ethische Aspekte, Kultur und Kommunikation, Recht, Wirtschaft und Gesellschaft, Religion, Raum und Zeit. Die Anordnung ist gut nachvollziehbar, beginnt bei den Lebensphasen und der Person, geht vom Individuum zum sozialen Aspekt weiter und schreitet dann verschiedene Lebensbereiche ab, gleichsam vom Konkreten zum Abstrakten, und endet bei der übergeordneten Frage nach Raum- und Zeitvorstellungen. Innerhalb der Themengruppen sind die Artikel alphabetisch angeordnet, wobei die Stichwörter «Gefühle und Emotionen», «Körperbegriffe/-teile, innere» und «Beruf, Berufsgruppen» wiederum jeweils mehrere Einzelbeiträge umfassen. Zu jedem Themenbereich gibt es eine kurze Einführung eines Herausgebers bzw. einer Herausgeberin, die das Spektrum der Fragestellungen absteckt, wiederum mit einer kurzen Bibliographie. Zahlreiche Artikel sind zur Veranschaulichung mit Abbildungen, vor allem Beispielen aus der altorientalischen Ikonographie und archäologischen Skizzen, versehen. Im Folgenden werden nicht alle Artikel im Einzelnen besprochen, sondern ein Überblick gegeben und einzelne Punkte exemplarisch herausgegriffen.

Die Einführung zum Abschnitt «Lebensphasen» benennt die wichtigsten Eckpunkte des Lebens, die in den Artikeln behandelt werden. Dabei wird bereits auf die soziale Dimension hingewiesen, etwa das generationenübergreifende Zusammenleben. Zudem macht U. Neumann-Gorsolke auch auf die patriarchale Lebenswelt des AT aufmerksam, die das Geschlechterverhältnis und andere soziale Beziehungen bestimmt. Die Artikel behandeln die Themen Alter, Eltern, Empfängnis und Geburt, Generation(en), Geschwister, Jugend, Kindheit, Mann und Frau, Sterben und Tod (inklusive Jenseitsvorstellungen) sowie familiäre Übergangsriten von der Geburt bis zum Tod (Trauer und Bestattung).

Der umfangreiche Abschnitt «Person» widmet sich so unterschiedlichen Stichwörtern wie «Person», «Askese», «Traum», «Blut», inneren und äußeren Körperteilen, «Schönheit», «Sexualität», «Suizid», «Tätowierungen und Körperreizungen» u.v.m. In der Einführung weist B. Janowski auf das Fehlen eines dem Begriff «Person» entsprechenden hebräischen Terminus im AT hin und skizziert den «konstellativen Personbegriff» (S. 92), der auf J. Assmann zurückgeht und zu dessen Einführung in die atl. Anthropologie Janowski selbst maßgeblich beigetragen hat. Er benennt als zentrale Begriffe *leb*, *kābôd*, *šem*, *nəpəš* sowie äußere (Hand, Kopf, Fuß usw.) und innere Körperbegriffe (Nieren, Mutterleib u.a.). Als weitere Aspekte dieses Abschnittes werden Erfahrungen der Lebensminderung, wie Krankheit oder Behinderung, Gefühle und Emotionen, sowie konkrete alltägliche Lebensvollzüge, wie Schlafen und Wachen oder Sexualität, berücksichtigt. Gefühle, von Angst bis Zorn, und Körperbegriffe werden jeweils in mehreren Artikeln ausführlich behandelt. Die Artikel sind nicht primär nach den hebräischen Begriffen gegliedert. Auffällig ist, dass es keinen eigenen Artikel zum Stichwort «Seele» bzw. *nəpəš* gibt, die vielfach als zentraler atl. Personbegriff angesehen wurde (vgl. Wolff, Pedersen). Unter dem Stichwort «Leben, Lebenskraft» werden die entsprechenden Inhalte anhand der hebräischen Ausdrücke *ḥayyîm* und *nəpəš* behandelt, wobei der Großteil des Artikels sich doch wieder mit *nəpəš* beschäftigt. Dennoch ist mit diesem Ansatz die herkömmliche Engführung deutlich gemacht und geöffnet, wodurch die Konnotation der Lebendigkeit beim Begriff *nəpəš* explizit hervorgehoben wird. Auch der Artikel «Person, Personalität» nimmt auf den Begriff *nəpəš* Bezug. Er widmet sich aber in einem weiteren Sinn der atl. Vorstellung von Personalität. C. Newsom arbeitet die Bedeutung von Geschlecht, sozialem Status, Fortpflanzung u.a. für die Personalität heraus. Volle und eingeschränkte Personalität ergibt sich aus den Beziehungen einer Person zu anderen. Trotz der überwiegend konstellativen Sicht auf die Person finden sich im AT Hinweise auf Individualität und Selbstbehauptung – ein in der Forschung viel diskutiertes Thema. Newsom verweist auch auf ein zunehmendes Interesse an Innerlichkeit in nachexilischen Texten. Eng damit verbunden ist auch der Name, der in einem eigenen Artikel («Name und Namengebung», H. Rechenmacher) behandelt wird. Er bezeichnet die Person in ihrer Individualität und Beständigkeit über den Tod hinaus. Auch zeitgenössische Begriffe wie «Resilienz», «Trauma» und «Vulnerabilität» wurden in das HAA aufgenommen und als hermeneutische Konzepte zur Interpretation atl. Phänomene und Texte gebraucht.

Der dritte und umfangreichste Bereich befasst sich mit sozialen und ethischen Aspekten. J. Dietrich hebt in der Einführung die «besondere Sensibilität für die Beziehungsfähigkeit des Menschen» (S. 181) im AT, konkret zu Mitmenschen, Gott und Tieren, hervor. Auch die Beziehung zu Pflanzen und Dingen wird angesprochen, die im AT nicht so ausgeprägt seien. Angesichts aktueller Themen wie Klimakrise oder Artensterben wäre es schön, die Beziehung des Menschen zur nicht-menschlichen Schöpfung über Tiere hinaus noch mehr in den Blick zu nehmen (Pflanzen und Tiere kommen im Kapitel «Wirtschaft und Gesellschaft» als Stichwörter vor, was bereits eine bestimmte ökonomisch geprägte Perspektive auf die nicht-menschliche Lebenswelt voraussetzt). Im kultu-

rellen Gedächtnis (des AT) drückt sich auch die kollektive Identität Israels aus. Das Spektrum in diesem Abschnitt ist entsprechend der Bedeutung des sozialen Aspekts besonders breit. Soziale Gruppen, Beziehungen und Institutionen werden behandelt («Ehe, Eherecht», «Familie», «Fremder, Fremde», «Freund und Feind», «Gast, Gastfreundschaft», «Gemeinschaft», «König, Königtum», «Nomaden»), ebenso soziales Verhalten und Haltungen mitsamt ihren Rahmenbedingungen, wie z.B. «Anerkennung und Missachtung», «Dankbarkeit», «Dekalog», «Gabe», «Geschlechter, Geschlechterdifferenz», «Gewalt und Gewaltlosigkeit», «Glück, Gutes», «Gut und Böse», «Rache», «Scham», «Tun und Ergehen», «Wahrheit und Trug», um nur eine Auswahl zu nennen. Gegebenheiten, die die sozialen Beziehungen prägen, wie «Katastrophe», «Kleid, Kleidung», «Krieg und Frieden», «Rausch, Trunkenheit», finden ebenfalls hier Platz.

Der vierte Themenbereich umfasst «Kultur und Kommunikation». Die Einleitung von A. Grund-Wittenberg ordnet diesen Bereich in die Kulturanthropologie ein (S. 279f.). Sie weist darauf hin, dass das «hebräische Denken» nicht zu schematisch dem griechischen gegenübergestellt werden darf. Die Bedeutung der visuellen Medien, also Bilder, Farben usw. wird gegenüber früherer Forschung ebenso betont wie der Aspekt von mündlicher Kommunikation neben der schriftlichen, außerdem wird auf Musik, Gesang, Fest und Ritual hingewiesen. Die genannten Aspekte werden entfaltet in den Stichwörtern «Denken», «Erinnerung und Gedächtnis», «Erzählen und Erzählgemeinschaft», «Farben», «Geste, Gestik», «Lärm und Stille», «Lehren und Lernen», «Musik», «Schrift und Schreiber», «Spiel, Spielzeug», «Sprache» und «Tanz» (der kurz auch im Artikel «Musik» angesprochen wird – gewisse Überschneidungen sind unvermeidlich, wenn eine umfassende Darstellung angestrebt wird).

In der Einführung zum Abschnitt «Recht» beschreibt J. Dietrich die historische, soziale und ethnische Dimension einer Rechtsanthropologie des AT (S. 323f.). Da zu dieser Zeit Recht und Religion noch nicht völlig selbständig sind, verbinden sie sich in Rechtsritualen. Auch der unterschiedliche Rechtsstatus von Personen in der patriarchalen Gesellschaft kommt zur Sprache, ebenso der Status von (Haus-)Tieren. Als Besonderheiten des atl. Rechts werden die Frage nach seinem utopischen Charakter sowie die Verbindung mit Ethik und Moral und die Theologisierung angesprochen. Der umfassende Artikel «Recht und Gerechtigkeit» (B. Janowski) spricht diese Fragen detaillierter an. H. Niehr stellt das «Rechtswesen» dar und einzelne Stichwörter widmen sich konkreten Aspekten der Rechtsprechung («Adoption», «Bestechung», «Eigentum», «Erbe, Erbrecht», «Freiheit und Befreiung», «Schuld, Schulden», «Sklaven und Freie», «Strafe»). Mit der Einordnung des Artikels «Bund» und «Salbung» in den Rechtsbereich wird dessen theologischer Charakter unterstrichen. Ungewöhnlich ist der Artikel «Persönlichkeitszeichen» (N. Rahn), der Markierungen des Menschen wie Name, Tätowierungen, Beschneidung, Objekte (z.B. Siegelring, Kleidung) und Eigenschaften (z.B. Macht, Ehre) beschreibt.

Im Abschnitt «Wirtschaft und Gesellschaft» werden zahlreiche alltägliche Tätigkeiten des Menschen, wie Berufe (berücksichtigt werden Ackerbauer, Beamter, Hebamme, Hirte, Priester und Leviten, Prophet und Prophetin, Richter und Richterin sowie Soldat), dargestellt. Wirtschafts- und Gesellschaftsstruktur

sind eng miteinander und mit dem Naturraum verbunden. U. Neumann-Gorsolke beschreibt in der Einführung die überwiegend agrarische Prägung der Gesellschaft und den wirtschaftlichen Wandel, der mit der Entstehung des Königtums einhergeht und zu einer Verarmung der Landbevölkerung führte (S. 357f.). Die Stichwörter «Arbeit», «Ackerbau und Viehhaltung», «Handel», «Handwerk», «Jagd» sowie die acht Beiträge zu den Berufen stellen die verschiedenen Bereiche der Wirtschaft dar. Die Artikel «Arm und Reich», «Dorf und Stadt», «Flüchtling», «Geld, Geldwirtschaft», «Haus», «Steuern und Abgaben» befassen sich mit den Rahmenbedingungen und Folgen. Auch die «Pflanzen» und «Tiere» finden hier Platz. Pflanzen werden im AT vor allem hinsichtlich ihres Nutzens, aber auch in ihrer religiösen Bedeutung wahrgenommen. Tiere stehen den Menschen näher, aber auch hier wird vielfach der Nutzen für die Menschen wahrgenommen. Doch auch die Wildtiere sind von Bedeutung und finden häufig Erwähnung. Noch mehr als Pflanzen finden Tiere in der (religiösen) Metaphorik Verwendung.

Der siebte Themenbereich ist die «Religion». Religiöse Aspekte werden vielfach auch in den anderen Abschnitten behandelt (z.B. im Artikel «Salbung» im Kapitel «Recht» oder im Artikel «Musik» im Abschnitt «Kultur und Kommunikation»). Hier geht es um religiöse Vorstellungen und Vollzüge im engeren Sinn. B. Janowski entfaltet in der Einleitung Aspekte eines funktionalen Religionsverständnisses, das im *HAA* verwendet wird, und geht insbesondere auf Opfer und Fest sowie die Erfahrung von Schuld und ihre religiöse Bewältigung ein (S. 421f.). Neben «Fest» und «Opfer» werden religiöse Praktiken in den Beiträgen «Beten und Gebet», «Gelübde», «Magie», «Persönliche Frömmigkeit», «Ritus, Ritual», «Ruhetag und Sabbat» behandelt. «Kult und Kultkritik» allgemein und der Kultort («Tempel») kommen ebenso zur Sprache wie die Konzepte «Glaube», «Gottesfurcht», «Heilig und Profan», «Hoffnung», «Licht und Finsternis», «Rein und Unrein», «Schöpfung», «Segen und Fluch», «Sünde» und «Vergebung», die sich natürlich auch in religiöser Praxis manifestieren.

Der letzte und kürzeste Themenbereich «Raum und Zeit» nimmt sowohl auf die lebensweltlichen Gegebenheiten als auch auf die symbolischen Bedeutungen für die Sinnwelt Bezug. Neben Raum- und Zeitvorstellungen werden konkret «Kalender», «Kulturland und Wüste», «Natur, Naturerfahrungen» und «Weltbild» behandelt.

Der dritte Teil stellt in 15 längeren Artikeln «Anthropologische Konzeptionen» vor (S. 517-722). Zunächst werden wichtige Textkorpora in ihrer biblischen Reihenfolge bearbeitet: Urgeschichte, Erzelternerzählung, Priesterschrift, Deuteronomium, Sam/Kön, Prophetie, Psalmen, Weisheit und Hohelied. Eigene Beiträge sind der Rechtsanthropologie und der Bildanthropologie gewidmet. Danach wird der Horizont der Hebräischen Bibel überschritten und die Septuaginta, Qumran und die deuterokanonischen und pseudepigraphischen Texte behandelt. Der letzte Beitrag fragt nach den Impulsen der atl. Anthropologie für die christliche Theologie.

Der Beitrag über die Urgeschichte (U. Neumann-Gorsolke) legt zunächst Aufbau, Intention und literarhistorische Fragen dar und widmet sich dann – differenziert in priesterliche und nichtpriesterliche Texte – dem Menschenbild

(hier findet sich auch das Thema der Gottebenbildlichkeit), Mann und Frau (vgl. dazu ausführlicher «Geschlecht, Geschlechterdifferenz»), der Frage der Autonomie und dem Einbruch des Bösen, den Generationen und der Menschheit nach der Flut. Eine Zusammenschau und ein Ausblick in die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte schließen den Beitrag ab. Der Artikel zu den Erzeltern-erzählungen (I. Fischer) orientiert sich am Lebenslauf und seinen Phasen. Fischer macht deutlich, dass auch fiktive Erzählungen «anthropologische Konzepte und soziokulturelle Gegebenheiten» (S. 533) transportieren. Der Beitrag zur Priesterlichen Anthropologie (T. Hieke) ist nach Einzelthemen, wie Opfer und Sühne, Speiseverbote, Reinheitsgebote etc., geordnet. M. Geiger behandelt das Dtn anhand des Endtextes unter den Aspekten der Leibsphäre, Sozialsphäre inklusive Räume (vgl. Dtn als «Theologie des Volkes Gottes» nach G. Braulik, S. 561), Zeitkonzeptionen, Weltbild, Textgattungen und Wirkung. In der Darstellung von Sam/Kön beginnt T. Naumann mit Einzelgestalten, besonders David, stellt dann Einzelthemen dar (Männerwelten, Gewalt, Ehre und Scham; weibliche Praktiken; Schuld und Vergebung) und geht zuletzt auf die Wirkungen ein. Der Beitrag zur prophetischen Anthropologie (A. Grund-Wittenberg) thematisiert zuerst die prophetische Existenz und Rolle und dann anthropologische Aspekte der prophetischen Botschaft. Zur «Anthropologie der Psalmen» beschreibt B. Janowski zunächst mit Luther die Bedeutung des Psalters, behandelt dann einzelne Fragen und Themen (Was ist der Mensch?, Klage, Lob, Dank, Rettung, Hoffnung über den Tod hinaus) und fasst zuletzt die anthropologische Grundidee des Psalters zusammen. J. Dietrich geht nach einer Darstellung der Grundzüge weisheitlicher Anthropologie auf das ältere Sprüchbuch, Hiob, Koh und Spr 1–9 ein. Dem Hohelied ist ein eigener Artikel gewidmet (A. Schellenberg), der Erotik, Sexualität, Liebe, Körper, Sinne und Emotionen ebenso berücksichtigt wie die sozialen Beziehungen und die Beziehungen zur Umwelt. Damit werden die Besonderheiten dieses atl. Buches angemessen gewürdigt. E. Otto legt Grundzüge der atl. Rechtanthropologie dar, wobei das Lebenstabu einen wichtigen Platz einnimmt, und geht dann ausführlich auf die Theologisierung des Rechts ein. Im nächsten Beitrag bietet F. Hartenstein im Anschluss an Belting, Boehm und Bredekamp Überlegungen zu einer «Bildanthropologie» des AT. Nach einer Grundlegung, die das Anliegen legitimiert, werden Aspekte einer Bildanthropologie des alten Israel bzw. des AT entfaltet. Als Quellen dienen Archäologie und atl. Texte, die sich mit dem Problem der Bilder auseinandersetzen: mit der Macht medialer «Bildkörper» und der Interaktion mit ihnen. Der These von einem mit dem 7. Jh. v. Chr. einsetzenden Medienwechsel vom Bild zum Text steht Hartenstein ablehnend gegenüber. Vielmehr seien statt materieller Bilder konkrete mentale Bilder anzutreffen, wie er am Beispiel von *kābôd* zeigt. Bilderverbot und Gottebenbildlichkeit verweisen auf die Vorstellung, dass der königliche Mensch als einziges legitimes «Gottes-Bild» zu gelten habe (S. 655).

Die «Anthropologie der Septuaginta» (M. Rösel) nimmt diese (in der Differenziertheit ihrer einzelnen Schriften) als eigenständiges Zeugnis mit einer eigenen Anthropologie in den Blick. Expliziert wird dies anhand des Pentateuchs (nach Büchern geordnet), den Psalmen (mit dem Ergebnis einer größeren Ein-

heitlichkeit als im hebräischen Psalter), dem Sprüchebuch und Jesaja. Als Ergebnis und Forschungsdesiderat formuliert Rösel, «dass die griech. Übersetzung als entscheidende Instanz zur Wahrung und Modifikation atl. Menschenbilder wahrgenommen werden muss» (S. 679).

Der Beitrag über die Anthropologie in Qumran stellt ein Novum dar. H. Lichtenberger will sowohl Gemeinsamkeiten mit dem AT als auch Diskontinuitäten darstellen. In Sprache und Vorstellungen ist eine starke Kontinuität zu beobachten, in anthropologischen Vorstellungen wie Prädestination und Dualismus dagegen vor allem Diskontinuität. Lichtenberger gliedert den Beitrag in eine «biographische Anthropologie» (S. 681-683) und eine «anthropologische Sprachlehre» (S. 686-691), die er anhand unterschiedlicher Einzeltexte entfaltet. Danach werden wichtige anthropologische Begriffe und der Themenbereich «Determination, Prädestination und Dualismus» behandelt und zuletzt die Diversität der qumranischen Texte auch hinsichtlich ihrer Anthropologie hervorgehoben.

B. Ego widmet sich deuterokanonischen und pseudepigraphischen Texten und ihrer Anthropologie. Auch diese sind sehr diverse Texte mit unterschiedlichen anthropologischen Vorstellungen. Ego unterscheidet explizite und implizite Aussagen und erarbeitet diese aus den verschiedenen Texten anhand der Themen «Leben und Tod», «Tora und Gebotsgehorsam», «Politische Führung und griechischer Herrscherkult», «Der Mensch bzw. Israel im Kontext kosmischer Kräfte» sowie «Die ersten Menschen und der Ursprung der Sünde». Der Ausblick verweist auf die Wirkungsgeschichte der Texte und formuliert ein Forschungsdesiderat im Hinblick auf die Erarbeitung der Anthropologie dieses Textkorpus.

Der letzte Beitrag blickt auf die Impulse der atl. Anthropologie für eine christliche Theologie. C. Schwöbel skizziert zunächst zwei unterschiedliche christliche Zugänge zur Theologie: das «Modell einer partizipatorischen Ontologie wie bei Origenes» und eine «heilsökonomische(n) Interpretation wie bei Irenaeus» (S. 711). Beide bestätigen die bleibende Bedeutung des AT. Bonaventura, als drittes Beispiel, integriert beide Modelle. Der Großteil des Beitrags widmet sich danach den Psalmen. Nach einem Blick auf Augustinus, mittelalterliche Kommentare, Luther, Calvin und Herder werden anthropologische Dimensionen der Psalmen in der christlichen Theologie entfaltet. Abschließend betont Schwöbel das enge Verhältnis von atl. Anthropologie und christlicher Theologie, ein Gespräch, das weiter fortgesetzt und vertieft werden müsse.

Am Schluss des Buches findet sich nach dem Abkürzungsverzeichnis eine umfangreiche gegliederte Gesamtbibliographie, die den Zugang zu weiterführender Literatur ermöglicht. Die umfassende alphabetische Stichwortliste erleichtert das Auffinden bestimmter Beiträge und Themen. Ein Quellenverzeichnis zu den Abbildungen und Hinweise zu den Autorinnen und Autoren schließen das Handbuch ab.

Das *HAA* bietet Beiträge in großer Diversität und Breite. Neben klassischen Themen und Begriffen atl. Anthropologie werden neue Ansätze, wie die stärkere Einbeziehung der Gefühle, und teilweise überraschende Themen, wie etwa Tätowierungen oder Persönlichkeitszeichen, aufgegriffen. Das Handbuch besticht

zudem durch seinen – heute bereits selbstverständlichen – interdisziplinären Ansatz. Bzgl. der Stichwörter muss immer eine Auswahl getroffen werden, die Möglichkeiten wären endlos. So ließe sich der eine oder andere Begriff, wie z.B. Würde, benennen, der nicht aufgegriffen wird. Die Einordnung mancher Beiträge in die jeweiligen Kapitel ist diskutierbar: So würden z. B. die Artikel «Salbung» oder «Musik» würde auch gut zum Thema «Religion» passen. Besonders hervorzuheben ist die breite Berücksichtigung der verschiedenen sozialen Aspekte, das durchgehende Augenmerk auf die Dimension des Geschlechts und die Geschlechtsgebundenheit vieler Aussagen des AT sowie die körperlichen, sinnlichen und psychischen Dimensionen des Menschseins.

Neben den thematischen Artikeln sind die Beiträge zur Forschungsgeschichte (Teil I) – hier wäre eine Einführung oder zusammenfassende Bündelung der Ergebnisse hilfreich – und die Darstellung der anthropologischen Konzeptionen (Teil III) eine wirkliche Bereicherung für die Forschung zum Thema.

Agnethe Siquans  
Universität Wien  
agnethe.siquans@univie.ac.at

JÜRIG HUTZLI, *The Origins of P. Literary Profiles and Strata of the Priestly Texts in Genesis 1 - Exodus 40* (FAT 164), Mohr Siebeck, Tübingen 2023, pp. XI + 447, € 154,00, ISBN 978-3-16-161545-0.

Il lavoro del prof. J. Hutzli appare *prima facie* come un contributo denso. Suddiviso in tre sezioni principali (introduzione, analisi dei testi sacerdotali e sintesi conclusiva), esso si organizza a sua volta in diversi capitoli: *a*) due nell'Introduzione, di cui il primo è dedicato allo *status quaestionis* e il secondo alla metodologia; *b*) dieci capitoli nella seconda sezione, che propongono lo studio esegetico dei testi sacerdotali da Genesi fino a Esodo; *c*) infine, tre capitoli conclusivi, dedicati alla stratigrafia sacerdotale (fonti e redazioni); un profilo letterario dei testi sacerdotali e, infine, un tentativo di chiusura nel considerare il rapporto tra testi sacerdotali e testi non-sacerdotali. Il totale delle pagine è di poco inferiore alle cinquecento. Come detto, un lavoro corposo.

Si ricorda solo che il prof. Jürg Hutzli ha conseguito nel 2019 l'abilitazione presso l'Università di Zurigo, e il testo che stiamo recensendo è la pubblicazione che servì a tale scopo, ovviamente rivisto e adattato dallo stesso autore. Attualmente Hutzli divide la sua attività accademica tra Ginevra e Losanna. Veniamo *breviter* ai contenuti del testo.

L'A. inizia la sua indagine avviando il discorso relativamente alle questioni ancora aperte in merito all'indagine esegetica sulla composizione sacerdotale (P<sup>c</sup>), che egli riassume in quattro punti principali: l'identificazione dell'«endinpoint», ossia il punto di conclusione di P (p. 5); il profilo letterario di P (si tratta di un documento autonomo e indipendente [fonte?]) o piuttosto di uno stra-



to letterario?); la stratificazione interna degli scritti sacerdotali; il luogo storico entro cui alloggiare i differenti strati letterari. Tali problematiche danno l'opportunità all'autore di fare sintesi dei risultati della ricerca pregressa, con numerose citazioni di autori e di studi che tentano di offrire un orientamento all'interno delle questioni. Questioni che ad oggi lasciano un ampio margine di apertura alla ricerca. Sempre nell'introduzione, l'A. espone il punto cardine della sua disamina: i documenti di marca P, che si dispiega da Gen 1 fino a Es 40, ruotano intorno a due *fuochi tematici* specifici: il primo è relativo alle storie patriarcali; il secondo alla costruzione e all'inaugurazione della tenda di Es 39-40 (con uno stretto apparentamento al racconto di Gen 2,1-3 col quale sembra determinarsi una sorta di inclusione). A questi differenti *focus* l'autore elenca anche alcuni motivi chiave («key motifs and linguistic features», p. 13): le formule *tldt*; l'assenza di un'esplicita alleanza con Mosè; la descrizione di Noè e Abramo con «honorable qualities» (p. 14). Questi due *focus* unitamente a tali aspetti tipici o motivi chiave consentono all'autore di spiegarsi in senso diacronico: gli autori o l'autore sacerdotale avrebbero combinato insieme due indipendenti tradizioni, l'una relativa ai patriarchi, l'altra alla storia dell'esodo.

Nella seconda sezione si legge l'analisi dei testi. Al seguito delle succitate premesse, Hutzli passa a esaminare i testi sacerdotali presenti in Genesi-Esodo. Tutti i testi. Da questo punto di vista, lo sforzo esegetico è davvero notevole. Egli accosta nell'ordine: il testo della creazione (Gen 1,1-2,4a); la genealogia di Gen 5; il lungo racconto del diluvio (Gen 6-9); Gen 10, ovvero lo stato sacerdotale relativo alla computazione delle nazioni; la genealogia di Gen 11,10-26; i brani sacerdotali presenti in Gen 1-12; il resoconto del miracolo del mare (Es 14); gli strati sacerdotali nella sezione del deserto (Es 16-20); infine, le pericopi sacerdotali presenti nel racconto della tenda (Es 24,15b-40,38). Si tratta di una sezione molto ampia, che abbraccia circa trecento pagine (pp. 35-335) e rappresenta il cuore dell'analisi esegetica. Al di là dei contenuti, è degna di nota la metodologia posta in essere: si parte sempre dal confronto tra le diverse tradizioni testuali (studio e osservazioni circa le varianti testuali), si continua valutando le differenze presenti nelle pericopi: studio attento del vocabolario; valutazioni dei motivi teologici; esplicitazione dei segni di rottura e/o contraddizioni. Ciò permette di avanzare nell'analisi riuscendo a intercettare la stratigrafia delle singole pericopi. Un posto ulteriore è concesso al confronto con testi affini, sia di matrice biblica, sia extra-biblica, come per esempio nel caso del racconto del diluvio, dove Hutzli intercetta la relazione tra il resoconto biblico del diluvio e quello presente nelle tradizioni testuali del Levante antico (pp. 120-128).

La terza sezione offre un profilo sintetico conclusivo. Nell'ultima parte dell'indagine, Hutzli tira le somme della propria indagine. Sinteticamente i risultati raggiunti possono essere elencati nella maniera seguente: nei testi sacerdotali si osserva un primo strato, più antico, designato con la sigla di Proto-P, si tratterebbe di una presunta *Vorlage* (pp. 344-345) presente in Gen 1-25, in particolare nei testi della creazione, della narrativa del diluvio, nella tavola delle nazioni e infine nel racconto di Abramo; a questo primo strato si aggiunge la composizione sacerdotale, con sigla P<sup>c</sup>; infine, su tale composizione si innervano differenti redazioni sacerdotali, supplementari, una nominata con la sigla H, per riferirsi ai

testi della tradizione culturale (il codice di santità, *Holiness Code*), l'altra denominata P<sup>s</sup>, ossia delle addizioni secondarie apportate in fase di completamento del testo e difficili da classificare (p. 373).

A ognuno di questi strati, Hutzli tenta di assegnare un contesto storico di scrittura. Per lo strato più antico, individua un periodo tardo-monarchico o neobabilonense, mentre per la composizione sacerdotale (P<sup>c</sup>) il periodo persiano, con *setting* in Gerusalemme (p. 372). Per le redazioni di carattere secondario H e P<sup>s</sup>, è difficile inquadrarle in uno schema storico-redazionale a motivo dei legami con testi che sono fuori l'insieme di Genesi-Esodo e che Hutzli dichiara di non essere riuscito ad accostare più da vicino (p. 372).

Andando verso la conclusione: quale profilo assegnare allo strato-P? Nel modello classico delle fonti si tendeva a vedere in P uno scritto autonomo, indipendente da altri testi (non-P). Questo in parte è vero, ma non è giustificato del tutto. A p. 377, Hutzli così si esprime: «although certain aspects of the Priestly texts seem favorable to the source model and there are indications that Priestly units were conceived as autonomous compositions [...], there is no compelling evidence for the model's global validity». Tuttavia, nemmeno l'ipotesi portata avanti dal cosiddetto modello redazionale appare del tutto convincente, ossia ipotizzare una dipendenza dei testi sacerdotali da quelli non-P. Per Hutzli una tale ipotesi è difficilmente supportata, soprattutto per lo strato più antico, dove si registra, al contrario, una certa autonomia delle pericopi sacerdotali rispetto a quelle non-P: «Summing up, we state that the redaction model is adequate for some but not for all textual evidence» (p. 384). La dicotomia si risolve nella proposta di un modello che combina insieme sia la fonte che la redazione: la distinzione tra proto-P e composizione sacerdotale (P<sup>c</sup>) risponde a tale esigenza; lo strato più antico, a motivo di questa autosufficienza compositiva, appare più vicino all'idea di uno scritto autonomo e indipendente (fonte), mentre la composizione successiva si comporta più come uno strato redazionale che interagisce con i testi in cui è inserita, cercando di integrare, correggere, dare un ulteriore sviluppo di natura argomentativa o semplicemente narrativa: «Assigning the “source texts” to proto-Priestly authors and the “redactional texts” to later Priestly redactors allows us to overcome this difficulty» (p. 387).

Alla nostra lettura, solo su un punto, ci pare di dover segnare una certa distanza dalla posizione assunta dall'A. ed è quello relativo ai margini assegnati al racconto di Gen 1,1–2,4a. Sembra di osservare che il racconto non finisca in 2,4a, bensì in 2,3. La formula *tôl<sup>e</sup>dôt* con cui si apre il v. 4 appare come la formula di inizio di un nuovo sviluppo narrativo più che di conclusione. Il primo racconto della creazione si chiude in 2,3 e la formula *tôl<sup>e</sup>dôt* apre il racconto che segue e non si lega a ciò che precede. Se questo è vero, come crediamo che sia, in che senso si va a incidere su tutto il discorso relativo allo strato proto-P?

Non si può certo negare al lavoro del prof. Hutzli una rigorosa metodologia, insieme a un'indagine precisa e dettagliata dei testi, unitamente a un confronto bibliografico aggiornato e particolarmente selezionato. Quando la metodologia è applicata in senso rigoroso non smette di dare i suoi frutti: questo è vero per tutto, ma lo è particolarmente per la difficile arte dell'esgesi.

La ricerca del prof. Hutzli segnerà un punto di confronto da cui non si può prescindere, un crocevia necessario, per quanti saranno interessati alla ricerca sul Pentateuco.

Leonardo Lepore  
PFTIM – Napoli  
llepore79@gmail.com

FABRIZIO FICCO, *Blood and Liminality. A Common Thread in the Book of Exodus* (Analecta Biblica Studia 18), Gregorian & Biblical Press, Roma 2023, pp. 270, € 30,00, ISBN 979-12-5986-022-4.

Il sangue come tema teologico nell'ambito biblico ha avuto una certa risonanza, specie in Italia, a seguito delle settimane dedicate all'argomento. Fu grazie a mons. Francesco Vattioni, ordinario di lingua e letteratura ebraico-biblica presso l'Istituto Orientale di Napoli, il quale riuscì a far interessare alla ricerca sul tema le personalità più prestigiose della cultura orientalistica e biblica, che l'argomento ebbe la meritata risonanza. Il frutto più rilevante di tale iniziativa è la monumentale opera in circa una ventina di volumi pubblicata dall'Opera del Preziosissimo sangue nella quale si può trovare l'argomento esaminato sotto gli aspetti più svariati (F. VATTIONI [ed.], *Sangue e antropologia biblica*, 2 voll., Pia Unione Preziosissimo sangue, Roma 1981; le altre settimane si tennero nel 1982, 1983, 1984, 1987, 1989). Ficco ovviamente non ignora tale opera ma ha preferito cercare nel sangue una dimensione insolita.

Come cerca di illustrare J.-P. Sonnet nella Prefazione (p. 9), l'autore, attraverso l'esame di alcuni brani dell'Esodo nei quali il sangue compare come elemento di alcuni riti (Es 4,24-26; 12,6-7.21-23; 24,3-8; 29) mette in evidenza la dimensione «liminale» di esso. Il termine etimologicamente è legato al latino *limen/limes* adoperato per indicare il confine geografico dell'Impero romano, che l'imperatore Adriano (134 d.C.) ha cercato di difendere con la costruzione di una muraglia, passata alla storia come vallo di Adriano. Da qui il concetto di un *limes* come qualcosa che indica una zona non ben definita in cui la romanità si confonde con ciò che è straniero. Il termine anglofono *liminality* è stato poi utilizzato dall'antropologia e più in generale dalle scienze umane per indicare, specie in psicologia, lo stato confuso tra coscienza e incoscienza. Lo stesso termine viene usato nell'antropologia per indicare nei riti di passaggio la fase intermedia in cui il soggetto sottoposto al rito non è più nello stato di partenza e neanche in quello finale. Tanto per portare un esempio, il bambino che, raggiunta l'adolescenza, compie il rito di passaggio, in una fase di esso non è né bambino e neanche uomo. È quindi questo periodo che viene indicato come «fase liminale». Anche se il concetto è abbastanza chiaro, in esegesi il termine non è molto frequente; da questo punto di vista l'opera del nostro autore merita particolare attenzione.

È questo valore secondario del termine che Ficco sembra preferire: il sangue inteso come elemento che sta al confine tra la divinità e la materialità. Con il vocabolo «liminale» si cerca di porre in evidenza un aspetto singolare del sangue, ossia il suo essere al confine tra la dimensione umana e quella divina. Infatti, se per un verso il sangue è un elemento fondamentale del regno animale, per altro verso è sottratto al consumo come cibo (Lv 17,10) e collocato nell'ambito della divinità; l'uso del sangue come mezzo per espiare i peccati (Lv 17,11) gli conferisce un rapporto del tutto speciale con la sfera divina. L'autore nel vasto campo della ricerca limita il suo interesse ai testi dell'Eso-do, in cui il sangue svolge una funzione nella celebrazione di alcuni riti. Dopo un'introduzione in cui delimita il campo della sua indagine (pp. 18s) e ne espone la metodologia usata, la quale sostanzialmente consiste nel metodo storico critico applicato ai brani esaminati (Es 4,18-31; 11,1-12,42; 24; 29,1-30,10), Ficco dedica il c. I alle questioni preliminari (il sangue nella Bibbia, la proibizione di consumarlo come alimento, il suo uso nei riti culturali). All'analisi del primo brano, che narra la circoncisione di Mosè ad opera della moglie Zippora, viene dedicato il c. II. L'autore mette in evidenza come il sangue trasformi la condizione di Mosè da semplice individuo in membro di una famiglia (pp. 32; 86-87).

Il secondo brano (Es 11,1-12,42), all'esame del quale è dedicato il c. III, ha come argomento principale il rito della Pasqua come narrato in Es 12,6s.21-23. Naturalmente si tratta di un brano ben noto agli esegeti in quanto, grazie a Paolo (cf. 1Cor 5,7) e più in generale alla Chiesa primitiva, la festa ebraica fu assorbita dal culto cristiano. Ficco lo esamina dal suo punto di vista: in questo rito il sangue, che di per sé è ottenuto dall'uccisione dell'agnello pasquale, spalmato sullo stipite della porta in cui abitano le famiglie ebraiche, diventa mezzo di salvezza per i primogeniti ebrei (p. 131).

Il c. IV è dedicato al terzo brano (Es 24), il cui nucleo fondamentale, costituito dai vv. 3-8, descrive il rito dell'alleanza per mezzo del quale il popolo ebraico, attraverso il sangue sparso e asperso rispettivamente tra l'altare e il popolo, diventa *consanguineo* di Dio (pp. 166; 170s).

Alla consacrazione di Aronne e dei suoi figli come sacerdoti è dedicato il c. V (Es 29,1-30,10) che raggiunge l'apice nei riti descritti nei vv. 12-14 e 19-25 nei quali si spalma col sangue l'altare (vv. 12-14) e si ungono col sangue alcune parti del corpo dei candidati e gli abiti che indosseranno (vv. 19s); alla fine un'aspersione sempre col sangue conclude il rito (v. 21).

L'opera di Ficco termina con una conclusione generale; seguono la bibliografia e l'indice degli autori.

Il lettore ha l'impressione di un lavoro accurato frutto di una lunga riflessione; tuttavia, su alcuni punti sorgono delle perplessità che ritengo utile esporre. L'utilizzo della teoria delle fonti per datare i testi oggi è messo in discussione e la tendenza è di spostare la data di composizione dei testi sempre più in basso. Tanto per portare un esempio, T. Römer ritiene che la datazione dei testi al periodo persiano sia l'opzione migliore («Comment dater les textes du Pentateuque? Quelques cas d'étude», in I. FINKELSTEIN – T. RÖMER, *Aux origines de la Torah. Nouvelles rencontres, nouvelles perspectives*, Bayard,

Montrouge 2019, 88). A tal proposito tuttavia I. Finkelstein («L'histoire de l'Israël ancien entre archéologie et texte biblique. État des lieux», *ivi*, 54s) fa osservare che in questo periodo la situazione sociale ed economica di Gerusalemme non era favorevole all'attività letteraria: Gerusalemme contava circa 500 anime; la situazione economica è illustrata in modo drammatico da Ne 5: si era costretti a vendere i propri figli a causa dei debiti. Inoltre, non si può fare a meno di tener conto dell'archeologia come strumento essenziale per cercare di assegnare una data al materiale biblico. Lo studio del materiale epigrafico ha portato Finkelstein a sostenere che prima dell'VIII secolo esistevano solo iscrizioni brevi e l'uso della scrittura era abbastanza limitato; in altre parole, la compilazione di testi complessi come quelli biblici prima dell'VIII secolo è da escludere (*ivi*, 32-34). Un altro elemento che getta una certa diffidenza sulla tradizionale divisione del testo dell'AT in fonti è la fluidità del testo; a tal proposito D.M. CARR (*From Sources to Scrolls and Beyond. Essays on the Study of the Pentateuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2024, 87; *The Formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, Oxford University Press, New York 2011, 89) rileva come la modifica del materiale trasmesso fosse normale: il materiale era fluido e perciò spesso gli scribi sostituivano parole o frasi che loro ritenevano equivalenti a quelle ricevute; i sacerdoti, che ricevevano un testo scritto, non lo trascrivevano semplicemente, ma apportavano le modifiche che ritenevano opportune.

Del resto, l'esame del materiale di Qumran è illuminante (E. ULRICH, *The Dead Sea Scrolls and the Developmental Composition of the Bible*, Brill, Leiden 2015, 1s; cf. anche E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible. Revised and Expanded Fourth Edition*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2022, 310: le mutazioni apportate al testo avevano scopi teologici): mentre il testo masoretico è in sostanza la copia di un codice (quello di Leningrado), Qumran ci ha rivelato l'esistenza di almeno altri duecento codici.

Anche la santità come separazione (p. 19) suscita qualche perplessità. Infatti, tale concezione è piuttosto superata da quando si è ampliata la ricerca al Vicino Oriente antico. Si deve specialmente a E.J. WILSON ("Holiness" and "Purity" in Mesopotamia [AOAT 237], Butzon & Bercker, Kevelaer 1994) l'esame della radice accadica *qadašu* la quale suggerisce il significato di purificare, consacrare e, poiché è adoperato in parallelo con l'accadico *ellu* (puro, splendente), il suo significato è connesso con lo splendore (mi permetto di rimandare anche a quanto ho scritto in *Levitico*, Paoline, Milano 2005, 232-241, in modo particolare 237-239).

Concludo con un'ultima osservazione: il rapporto del tema trattato con il Nuovo Testamento. Se si esclude il fugace accenno di cinque righe scarse (p. 240), non viene menzionata la stretta connessione tra il sangue dell'AT e il sangue di Cristo. Specialmente la Lettera agli Ebrei avrebbe meritato una menzione particolare. Da notare che Ficco vuole presentare il suo lavoro come un'opera di teologia biblica (p. 20) che per definizione comporta l'esame dei testi alla luce di tutta la Scrittura, come aveva insegnato B.S. CHILDS (*Teologia biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Piemme, Casale Monferrato 1998).

Naturalmente i rilievi avanzati non tolgono nulla alla validità del lavoro, che è metodologicamente solido e stimolante nel contenuto.

Giovanni Deiana  
*Professore emerito di Teologia biblica*  
*Pontificia Università Urbaniana*  
*deianagairo@tiscali.it*

MASSIMILIANO SCANDROGLIO, *Una parola dura, ma feconda. Il linguaggio difficile della profezia e la sua portata «evangelica»* (Studi sull'Antico e sul Nuovo Testamento 9), San Paolo, Cinisello Balsamo 2023, pp. 186, € 22,00, ISBN 978-88-922-4088-9.

Ce livre se place dans la continuité du questionnement d'un ouvrage devenu classique dans le monde italoophone *Pagine difficili della Bibbia*, publié pour la première fois en 1951, plusieurs fois réédité et mis à jour jusqu'en 1985. Dans cet essai, traduit en français sous le titre *Mieux comprendre la Bible et ses passages difficiles* (Mame, 1956), Enrico Galbiati et Alessandro Piazza cherchaient à expliquer à un lecteur moderne croyant (notamment chrétien), les difficultés inhérentes au texte biblique, l'Ancien Testament en particulier, et à lui donner les clés de compréhension utiles pour entrer dans cette littérature ancienne tout en mesurant pleinement la dimension historique de la révélation divine. La visée de cet ouvrage était, on s'en doute, en grande partie apologétique. Mais son but était aussi culturel et théologique, la société étant toujours plus critique par rapport à la foi et, de ce fait, de plus en plus éloignée de ces textes fondateurs. Les auteurs de cet ouvrage souhaitaient ainsi réconcilier la prise en compte du texte biblique dans sa dimension historique et la critique moderne, née, entre autres, de l'apport des sciences humaines.

Dans le prolongement de cette ligne culturelle et théologique, Scandroglio poursuit le but de ses prédécesseurs, convaincu de la nécessité, toujours actuelle, de faire se rencontrer la sensibilité du lecteur contemporain et celle du texte biblique et de son auteur (*sic*) (p. 7). En effet, la dureté, ou la violence, qui se dégage de certains passages – en particulier chez les prophètes – peut déranger, voire choquer, le chrétien. Scandroglio insiste à la fois sur la légitimité de chacune de ces deux sensibilités, très éloignées dans le temps et dans l'espace, et sur la nécessité de leur rencontre afin qu'une communication devienne possible entre l'auteur et le lecteur. Tel est selon lui le devoir de l'exégète : amener le lecteur à comprendre le point de vue de l'auteur et à en assumer les préoccupations, afin de redonner vie au texte (p. 7).

À ce premier élément, indispensable pour comprendre la démarche de Scandroglio, s'en ajoute un autre : la nécessité, pour un lecteur chrétien, de comprendre la parole vétérotestamentaire – en particulier prophétique – dans sa force originelle, afin qu'en émerge toute la puissance « évangelique » (p. 8),

au-delà de la matérialité du texte. Celle-ci, en effet, représente souvent un obstacle pour un lecteur actuel, en particulier chrétien, tant l'écrit peut être dur, obscur, inaudible. Ainsi, à travers l'exégèse de quelques textes prophétiques choisis dans le corpus des Douze "petits" prophètes, Scandroglia aborde cinq thèmes prophétiques, pour montrer comment ceux-ci, prenant corps dans une écriture et une parole humaines, participent de la révélation de la vérité et du mystère du Dieu de Jésus. Les thèmes choisis – qui représentent autant de chapitres – sont les suivants : « la responsabilité de l'homme (pécheur) dans la destruction annoncée (par les prophètes et sur ordre de Dieu) ; l'inévitabilité de la "fin" (comprise comme conséquence ultime de la corruption) ; la lutte de Dieu contre le mal de l'histoire (et sa représentation linguistique problématique) ; le châtement (toujours pédagogique) pour la conversion ; le Jour de YHWH, sommet du châtement (et temps d'espoir) » (p. 9). On remarquera que l'ordre des thèmes abordés – et donc des chapitres – inverse les deux premières questions évoquées dans l'introduction : la première problématique abordée (chap. 1) est celle de « l'inévitabilité de la "fin" », par le biais de l'étude du cycle des visions d'Amos (chap. 7–9). Repris d'une publication antérieure, ce premier chapitre fournit aussi les clés méthodologiques et herméneutiques proposées dans l'ensemble de l'étude (il faudra y revenir).

Les visions du prophète de Téqoa promettent un avenir noir à l'Israël biblique. Cette annonce peut être comprise de deux façons différentes : une éventualité, si les contemporains du prophète entendent la menace et agissent en conséquence ; une certitude, s'ils refusent d'écouter la parole prophétique. Le prophète se fait ainsi le relai de YHWH. Convaincu de l'urgence de la situation dans laquelle se trouvent ses contemporains, il entend les sensibiliser à la nécessité d'un choix existentiel : la conversion en vue du salut. Certes, la parole prophétique est dure, mais le lecteur actuel, sans se laisser tromper par les apparences (la matérialité du texte), doit comprendre qu'au-delà de l'annonce du jugement et de la punition qui (peut) en découle(r), c'est le salut du peuple qui est en jeu. Il n'en reste pas moins que cette punition, tellement prégnante dans la littérature prophétique, augmente quasi inexorablement le sentiment d'une fin inéluctable et définitive. Scandroglia s'interroge, dès lors, sur le sens et la signification d'une prédication à ce point négative et cherche une réponse en analysant les visions finales d'Amos. Celles-ci déploient une sorte d'échange de points de vue entre YHWH et le prophète, dans lequel chacun des interlocuteurs cherche à convaincre l'autre du bienfondé de son point de vue : YHWH cherche à démontrer la nécessité de l'urgence du jugement, pour pousser son peuple à la conversion ; le prophète intercède pour ses contemporains en rappelant à YHWH la nécessaire proportionnalité de la punition que le coupable doit pouvoir supporter. Au terme de cet échange, YHWH et le prophète partagent un même constat : « le temps de la fin [c'est-à-dire de l'exil] est arrivé pour mon peuple Israël » (Am 8,2), car le peuple refuse obstinément son dieu et la parole du prophète. Cette fin, annoncée par Amos, représente, selon Scandroglia, une forme de mort pour l'Israël biblique : l'histoire du péché dont ce peuple est le protagoniste prend fin, ouvrant le chemin « à une potentielle résurrection » (p. 31). Ainsi, Amos annonce une "bonne nouvelle" : « un terme est mis au péché et à ses conséquences,

tandis que l'avenir est confié à la miséricorde de Dieu ! » (p. 32). Le lecteur doit donc comprendre que, si le prophète use de paroles très dures à l'encontre de ses contemporains, ce n'est pas pour les enfoncer davantage mais pour les pousser à revenir à YHWH et leur ouvrir ainsi le chemin du salut.

Le drame annoncé ne tombe pas du ciel. Il y a des responsables, que le prophète dénonce en même temps qu'il annonce la catastrophe possible. Celle-ci ne peut rester inexplicée ni être comprise comme la réaction d'un dieu arbitraire, voire colérique. Ainsi, il est clair que pour les prophètes, si la catastrophe vient d'en haut, en réalité ce sont les humains qui la causent et, par leurs choix insensés, entraînent leur propre ruine. C'est à cette question de la responsabilité humaine dans le drame annoncé qu'est consacré le deuxième chapitre de l'ouvrage, également repris d'une publication antérieure, par le biais de l'étude d'un texte de Michée (3,1-12).

Dans cet oracle contre les chefs et les faux-prophètes, le prophète dénonce la corruption qui gangrène Jérusalem et ruine le temple, et annonce la ruine de la ville. Les gouvernants préfèrent le mal, oppriment le peuple au nom de leur pouvoir et de leur avidité. Ils méprisent la justice qu'ils devraient servir et favorisent la corruption. Dans cette société fondée sur l'injustice et le mépris des faibles et des pauvres, ce sont eux, les puissants, qui sont responsables de l'anéantissement de Sion. Ainsi le prophète leur adresse un acte d'accusation en bonne et due forme : par leurs agissements ils pervertissent la relation de tout le peuple à YHWH, se donnant la bonne conscience de la foi apparente. Les mots du prophète sont rudes, souvent crus, mais le lecteur ne doit pas s'y tromper : il s'agit toujours d'impressionner le destinataire. Le langage prophétique cinglant vise à lui transmettre une émotion négative ainsi qu'une nette répulsion vis-à-vis des agissements de ces élites qui ont tourné le dos à leur mission première – la vie du peuple – au seul et unique profit de leurs propres bien et confort. L'émotion du lecteur est d'autant plus vive que dans le monde dessiné par Michée, en l'absence de solution, tout doit être anéanti. En réalité, le lecteur doit comprendre que la destruction violente de Jérusalem figurée par le prophète signifie d'abord l'écroulement d'un système corrompu, inhumain et déshumanisant. Ce que le prophète annonce n'est autre que la destruction du mal dans sa dimension historique (p. 58), la ruine d'un système face auquel ni YHWH ni le prophète ne peuvent rester les bras croisés. Dès lors, ici comme dans les visions d'Amos, ce qui se cache derrière l'annonce de la catastrophe c'est un vibrant appel à la conversion.

L'étude de l'oracle de Michée met en avant la question de la lutte de Dieu contre le mal dans l'histoire. Scandroglio se penche sur cette problématique (chap. 3) grâce à l'étude d'un oracle de Nahoum (Na 3,1-19). S'il est bien une certitude de foi affirmée par les prophètes, oracle après oracle, c'est que YHWH ne peut rester indifférent face au mal (p. 59). Pour eux, la justice divine trouve son fondement dans l'équilibre entre, d'une part, la compassion, la miséricorde de YHWH pour son peuple et, d'autre part, la rigueur dont il fait preuve face au péché et ses conséquences. Ces deux dimensions doivent donc être maintenues en tension si l'on veut approcher de manière véritablement évangélique le mystère de Dieu (p. 60).



L'oracle de Na 3,1-19 est une sentence contre la ville sanguinaire de Ninive, figure par excellence de l'ennemi qui érige l'injustice en système de société. Bien plus que la ville historique, Ninive représente, pour le prophète Nahoum, l'incarnation de tous ceux qui se dressent contre le dessin de salut et de justice de Dieu. L'oracle utilise des mots extrêmement durs, violents même. Ce langage est choquant pour un lecteur actuel – on peut se demander s'il ne l'était pas aussi pour le lecteur ancien... – qui doit pourtant bien comprendre qu'en réalité son intention est douce, et a des effets véritablement évangéliques (pp. 81 et 82). La parole prophétique tente de rendre compte de la manière dont la puissance divine s'exerce, concrètement, au cœur de l'histoire : force et douceur sont les deux faces d'une même médaille, de la volonté divine d'anéantissement du mal, en vue du salut. Le Dieu dont parle Nahoum (comme les autres prophètes) n'est pas insensible ni indifférent au mal qui se joue dans l'histoire des hommes. Il est, au contraire, personnellement impliqué dans la lutte qui vise à l'anéantir. Les prophètes ont la certitude de la victoire divine et expriment cette foi dans leurs oracles. Encore une fois, Scandroglgio invite à percevoir « l'intention évangélique » (p. 82) des paroles prophétiques, y compris les plus dures et les plus dérangeantes : ce sont des paroles qui, toutes, visent la conversion du (des) méchant(s), lui (eux) aussi victime(s) du mal commis. Nahoum s'intéresse en premier lieu aux victimes. Parmi elles, il y a les méchants eux-mêmes, qui, peut-être inconscients du mal qu'ils commettent, ne peuvent, eux non plus, être abandonnés à leur sort. Cela permet de comprendre que YHWH se bat non pas contre les méchants mais contre le mal, afin de rétablir la justice pour chacun, y compris ceux dont l'action a contribué à la propagation de l'injustice et de ses conséquences. Le but ultime de YHWH est le rétablissement de relations justes et équilibrées au sein de la société. Ainsi le message de ce prophète, dont le nom signifie « consolé », est bien un message de consolation (p. 83), une « option pour les pauvres ». Son but est de conforter et de soutenir la foi des victimes, que Dieu n'oublie pas (p. 83).

Scandroglgio s'intéresse ensuite à la question du châtement en vue de la conversion (chap. 4). Il revient pour cela au début du corpus des Douze et propose une lecture d'Os 2,4-25 (étude inédite). Ce passage est un exemple de la procédure judiciaire du *rib* (réquisitoire prophétique) qui a pour but d'amener coupable et victime à une réconciliation véritable. Scandroglgio commence par situer le passage dans le cadre de la métaphore nuptiale, très largement développée dans Osée. Cette contextualisation permet ainsi d'attirer l'attention sur les dangers du langage de la métaphore : quelle qu'elle soit, cette figure permet de rapprocher deux réalités sur le plan du *comme* mais aussi, et surtout, du *pas comme*. Dès lors, si YHWH est métaphorisé comme l'époux de la femme-people, il n'en demeure pas moins qu'il est bien différent d'un époux humain. Le lecteur doit aussi se garder – et c'est là un autre danger – de considérer la métaphore comme une simple illustration. En résumé, Scandroglgio met le lecteur en garde : « si Dieu n'est pas l'époux (au sens littéral), cette métaphore dit malgré tout quelque chose de sa nature et de son rapport avec Israël. Et si Dieu est l'époux (au sens métaphorique), il faudra faire attention à ne pas l'enfermer dans cette description particulière, parce que Dieu est bien plus que cela. La vé-

rité de la métaphore met en tension ces deux affirmations : YHWH est et n'est pas l'époux d'Israël » (p. 87).

Après ce rappel nécessaire, Scandroglia montre comment Os 2,4-25 illustre métaphoriquement le rapport d'alliance : bien qu'Israël ait brisé la relation, YHWH a la ferme volonté de la rétablir en faisant prendre conscience à son partenaire de ses erreurs et de la responsabilité qu'il porte dans cette rupture. Le langage de la métaphore est ainsi ordonné au salut de l'Israël biblique, tout comme le sont les oracles qui annoncent le châtement.

Quel que soit le mode d'expression prophétique, celle-ci doit donc être remise en contexte pour que l'on comprenne bien que la volonté ultime de YHWH est le rétablissement de la justice pour la vie du partenaire d'alliance. Restaurer la justice passe nécessairement par le jugement et la punition du coupable. Le lecteur actuel ne doit pas se laisser tromper par le langage ou la forme des oracles, en réduisant la parole prophétique à l'expression d'un dieu qui ne veut que punir – ou se venger –, un dieu dont l'idée de justice ne serait que rétributive. Le lecteur averti est amené à comprendre que le rétablissement de la justice est un processus nécessaire à la vie en société, et que sa valeur est fortement positive, notamment pour son aspect pédagogique qui vise à lui ouvrir le chemin du pardon. Scandroglia plaide donc pour que l'on repense fondamentalement le concept de justice. Essentielle en théologie biblique, la justice est ordonnée à l'épanouissement et à la vie harmonieuse du peuple de l'alliance.

L'une des expressions que les prophètes utilisent pour parler du châtement est la formule « jour de YHWH ». C'est à elle et à ce qu'elle signifie qu'est consacré le dernier chapitre de l'ouvrage, reprise d'une publication antérieure consacrée à l'étude de So 1,2-2,3. En premier lieu Scandroglia insiste sur la logique de l'expression, présente dans plusieurs livres prophétiques lorsqu'il s'agit de décrire l'action divine qui se caractérise par la proportionnalité entre faute et châtement. Loin de l'arbitraire dont certains lecteurs taxent volontiers le mode d'agir divin, cette logique de proportionnalité est indispensable pour préserver sa finalité pédagogique. L'étude de la notion de « jour de YHWH » débute par la contextualisation de la formule dans la prédiction prophétique en général, puis, plus spécifiquement, dans le cadre de Sophonie. Pour les prophètes, ce « jour » n'indique pas un simple laps de temps, mais un événement décisif, à la fois historique et eschatologique, dans lequel YHWH intervient puissamment pour manifester sa souveraineté et rétablir la justice. Dès lors, l'intervention divine – qui touche en premier lieu Juda et Jérusalem, mais qui concerne en réalité l'ensemble de la création – peut être négative (punition) ou positive (salut). Dans tous les cas, ce qui meut l'action de YHWH c'est son intolérance au mal et au péché commis, perçus comme une trahison. Ainsi, son but est toujours celui de rétablir la justice et, par le fait même, la relation avec le peuple qu'il a choisi. Pour bien comprendre cet enjeu majeur, le lecteur ne doit pas se laisser tromper par la dureté des mots et l'imaginaire utilisés pour le dire : souvent d'une violence extrême et difficilement entendables s'il en reste à la surface du texte, vocabulaire et images servent à exprimer la sollicitude divine pour les victimes ainsi que l'irrévocable volonté de YHWH de combattre le mal et l'injustice sous toutes ses formes. Cela fait pleinement partie de la révélation divine. En réalité, le formule

« jour de YHWH » n'est autre que l'acte ultime de la volonté de salut de YHWH. Ce jour attendu et proclamé par les prophètes est, selon Scandroglio, « un cri qui s'adresse à l'humanité pour qu'elle reconnaisse qu'il n'y a pas de rédemption en dehors du Dieu d'Israël » (p. 148).

La conclusion de l'ouvrage reprend et synthétise l'ensemble du parcours accompli. Elle affirme comment, au-delà de la difficulté de certaines pages, la prédication prophétique a, malgré tout, un contenu « évangélique ». Celui-ci ne peut émerger que si le lecteur approche les textes de façon « réellement mûre », poussé par une « volonté de connaître – et donc aussi d'apprécier – le langage par lequel l'auteur biblique s'est rendu intermédiaire de la révélation divine » (p. 149). Une bibliographie, abondante mais néanmoins incomplète à plusieurs égards, y compris en italien, ainsi que des index (auteurs et citations) complètent l'ouvrage.

L'exégèse proposée des péripécies choisies est intéressante. S'attacher à donner des clés de compréhension pour des textes devenus aujourd'hui abscons et souvent choquants, non seulement à cause de la violence qui s'y exprime, mais aussi pour la distance culturelle et historique qui nous sépare des destinataires premiers de ces écrits, constitue un but plus qu'utile. Il faudra cependant rester attentifs à certaines ambiguïtés qu'il aurait été bon de dissiper d'entrée de jeu. Celles-ci touchent non seulement au vocabulaire, mais aussi à la méthodologie déployée au cours de l'étude.

Une difficulté importante concerne les notions d'auteur et d'intention de l'auteur, plusieurs fois évoquées dans l'ouvrage. De quel auteur parle Scandroglio ? De l'auteur historique, celui qui physiquement a écrit, ou de l'auteur implicite, à savoir celui qui est construit par le texte lui-même ? De toute évidence Scandroglio vise l'auteur historique qui sera dès lors – et trop rapidement – identifié au prophète historique. Cela pose évidemment problème, au vu de l'histoire très complexe de la formation des livres prophétiques. Cette histoire est très difficile à retracer et ne peut se réduire à la simple affirmation d'un seul auteur historique. Certes, le but de l'ouvrage n'est pas de s'appesantir sur ces questions diachroniques, mais c'est justement là qu'un peu plus de prudence dans l'expression aurait été utile pour ne pas risquer d'induire en erreur un lecteur peu au fait de ces problématiques historiques épineuses. La notion d'auteur (singulier) aurait pu s'appliquer à l'auteur implicite qui, pour un livre prophétique, peut être identifié au prophète qui donne son nom au livre. Dans ce cas il aurait malgré tout fallu le spécifier et opter pour une approche davantage synchronique, ce qui ne semble pas être le choix de Scandroglio. En soi, son option est tout à fait pertinente, bien évidemment. Pour autant, est-il juste d'affirmer qu'on ne fait de la vraie exégèse que lorsqu'on connaît le profil des destinataires premiers (p. 83, affirmation reprise dans la conclusion) et le *Sitz im Leben* de ces textes (p. 151) ? La question est d'autant plus importante qu'elle est fondamentalement liée à la longue et complexe histoire de la formation des livres prophétiques, sur laquelle on ne peut avancer que des hypothèses. Et pour autant que l'on puisse encore, après Ricoeur, parler d'intention de l'auteur (historique) encore faut-il s'entendre sur l'auteur dont on parle : le prophète historique qui n'a peut-être rien écrit lui-même (cf. p. 123, « la prophétie d'origine ») ? ses disciples qui ont pro-

bablement commencé à mettre par écrit les paroles de leur maître ? les rédacteurs (intermédiaires ou finaux) qui ont contribué à façonner le texte tel que nous le connaissons ? En réalité, cela n'est pas anodin. S'il faut fournir des clés de compréhension (historiques, culturelles, littéraires) au lecteur qui veut lire la Bible aujourd'hui – ce que fait l'ouvrage de Scandroglio – il faut aussi être prudent et nuancé dans la manière de les exprimer, afin que ces clés, une fois fournies ne soient pas elles-mêmes source de malentendu. Cette réserve étant exprimée, il est évident que la lecture de cet ouvrage aidera à mieux comprendre les grandes thématiques prophétiques qui y sont abordées.

Elena Di Pede  
*Université de Lorraine, ECRITURES, F-57000 Metz, France*  
*elena.di-pede@univ-lorraine.fr*

FABRIZIO DEMELAS, *Figlio dell'uomo modello per ogni uomo. La proposta di Gesù di fronte alle attese di Israele*, Metis Academic Press, Quartu S. Elena 2024, pp. 360, € 30,00, ISBN 978-8-831-47527-3.

I quattro vangeli coincidono nel presentare Gesù come uno che parla di sé in terza persona chiamandosi «il Figlio dell'uomo». Per contrasto, i discepoli, la folla, gli scribi e i farisei e gli altri personaggi non impiegano mai questa denominazione per rivolgersi a lui. La predicazione apostolica, così come viene trasmessa dagli scritti del NT, proclama Gesù «Messia», «Figlio di Dio», «Signore» e altri titoli, ma non «Figlio dell'uomo». L'espressione è assente, per esempio, in tutte le lettere, paoline e non (tranne Eb 2,6, che è una citazione di Sal 8,5).

Da secoli questa differenza di linguaggio fra Gesù e i suoi discepoli ha suscitato l'interesse di storici, biblisti e teologi. La presente monografia di Fabrizio Demelas, docente di s. Scrittura e di Teologia biblica presso la Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Cagliari, intende contribuire a questo dibattito con una proposta precisa. Egli sostiene che, in quasi tutte le sue ricorrenze nei vangeli, «il Figlio dell'uomo» va compreso alla luce del libro di Ezechiele, nel quale l'espressione viene adoperata da Dio per rivolgersi al profeta (un uso ripreso da Dn 8,17, dove l'angelo Gabriele si rivolge così a Daniele). Invece, non sarebbe da collegare a «uno come figlio d'uomo» che viene «con le nubi del cielo» di Dn 7,13s.

L'originalità di questa tesi risulta abbastanza evidente per gli addetti ai lavori, abituati ad accettare come scontato l'influsso diretto della visione di Dn 7 su Gesù o almeno sugli evangelisti, mentre l'uso e il senso dell'espressione nel libro di Ezechiele vengono spesso tralasciati come meno rilevanti. Per Demelas, Gesù chiama sé stesso «Figlio dell'uomo» perché vuole presentarsi come prototipo dell'umano o, in terminologia paolina, come nuovo Adamo (pp. 338-343 e *passim*) evitando così che la sua figura e il suo messaggio vengano ridotti a una filosofia umana (Col 2,8), a un'ideologia (pp. 145s).

A una breve presentazione (pp. 9-12) segue un'introduzione metodologica (pp. 15-26). Per fare una cristologia fondata sulla s. Scrittura, l'autore sceglie come guida il documento *Bibbia e cristologia* della Pontificia commissione biblica. Conviene precisare, riguardo a quanto indicato a p. 16, che non si tratta di un testo di autorità magisteriale. Con il motu proprio *Sedula cura* (1971), la suddetta commissione è diventata un organo consultivo e i suoi documenti non sono più espressione del magistero della Chiesa cattolica.

A continuazione, Demelas offre un lungo capitolo sul rapporto fra le «attese e speranze» di Israele e la figura di Gesù, così come vengono presentate dal NT (pp. 27-120). In esso, egli «non vuole indagare in generale sull'attesa di Israele, né sulla corrispondenza tra il quadro che emerge dai racconti neotestamentari e quanto emerge da altri documenti del tempo [...]. Il nostro scopo è di far risaltare alcuni aspetti della risposta di Gesù all'attesa, così come gli autori neotestamentari l'hanno evidenziata, sia dal punto di vista della modalità che del contenuto» (p. 115). Se Gesù evita delle definizioni precise circa la sua identità, lo fa perché la sua missione non corrisponde a quanto si attendevano i suoi interlocutori. In questo contesto risulta comprensibile la sua preferenza, senza esitazioni né ordini di silenzio, per «il Figlio dell'uomo».

Il secondo capitolo (pp. 121-144) riprende una pubblicazione precedente dell'autore, dove si vuole chiarire il significato del verbo μετανοεῖν (e del corrispondente sostantivo μετάνοια) e scegliere la traduzione più adeguata in italiano. Demelas preferisce renderlo, con buone ragioni, come «cambiare mentalità» piuttosto che «convertirsi», «pentirsi» o «ravvedersi». Infatti, Gesù comincia la sua predicazione richiedendo a quanti lo ascoltano un cambiamento che va ben al di là del semplice abbandono del peccato. L'esigenza di Gesù va compresa in rapporto alla trasformazione che avviene in lui delle attese di Israele, spiegata nel capitolo precedente. «Per accogliere la novità, la risposta non poteva che essere un cambiamento di mentalità, un cambiamento di prospettiva, un modo rinnovato di guardare alla fede di sempre, per scoprirne, nelle pieghe, la promessa del nuovo che stava accadendo. Si trattava di un cambiamento che richiedeva un distacco dal modo usuale di vivere e intendere la fede dei padri» (p. 142).

Nel terzo capitolo (pp. 145-180), Demelas delimita il campo di studio, disegnando prima una mappa delle menzioni di «Figlio dell'uomo» nel Nuovo Testamento e spiegando poi come veniva usato nell'Antico, principalmente in Daniele ed Ezechiele. Conclude con la proposta di un programma: bisogna ripercorrere tutte le menzioni neotestamentarie di «figlio dell'uomo» per vedere se corrispondono al senso dell'espressione in Ezechiele e scoprire così quali frutti si possono raccogliere seguendo questa ipotesi di lavoro.

Tale percorso si realizza nei due capitoli successivi, dove si trova la sostanza della monografia. Nel quarto (pp. 181-284), Demelas studia Marco, Matteo e Luca, mentre nel quinto ripete l'operazione con Giovanni (pp. 285-343). Tutte le ricorrenze evangeliche di «Figlio dell'uomo» vengono commentate seguendo l'ordine in cui appaiono in ogni vangelo e rispettando il contesto di ognuna all'interno dei racconti. Demelas si discosta così, consapevolmente, da Rudolf Bultmann, Géza Vermes e altri, che seguono uno schema che separa queste ricorrenze in tre gruppi: detti escatologici, detti riferiti all'attività terrena di Gesù

e detti riferiti alla morte e risurrezione (pp. 181-183). Per quanto riguarda l'uso di «Figlio dell'uomo» fuori dei quattro vangeli — in Atti, Ebrei e Apocalisse — Demelas si limita a brevissimi accenni.

Il libro si chiude con le conclusioni, a cui seguono le sigle e abbreviazioni e la bibliografia. Vista la grande quantità di testi biblici a cui si fa riferimento si sente la mancanza di un indice di passi scritturistici.

La proposta di Demelas non solo è originale, ma risulta anche suggestiva e degna di essere presa in considerazione. Praticamente tutte le segnalazioni di allusioni al libro di Ezechiele nei vangeli risultano illuminanti e pienamente condivisibili. Per esempio, Gesù associa spesso il Figlio dell'uomo con la potestà di esercitare il giudizio, il che trova riscontro in Ezechiele (pp. 165; 231s; 248; 312-316). Altri esempi interessanti della presenza del libro di Ezechiele corrispondono al detto sul sabato di Mc 2,28 (p. 191) e alla cacciata dei mercanti del tempio secondo Mc 11,15-17 (p. 206).

Proprio perché si tratta di una proposta originale va analizzata con attenzione. La sfida di Demelas al consenso riguardo all'influsso della figura di Dn 7, che secondo lui non è quasi presente nei vangeli, risulta interessante in quanto provocazione, ma nella sostanza si rivela, a mio avviso, poco convincente. Per Demelas, il riconoscimento di un'allusione a Ezechiele come «figlio d'uomo» sembra escludere per principio quella a «uno come figlio d'uomo» di Dn 7. A proposito del primo annuncio della passione, morte e risurrezione nei sinottici, troviamo una sua formulazione abbastanza netta che vale la pena di riprodurre: «Per quanto riguarda il riferimento a Dn 7,13-14, la ricorrenza di Mc 8,31, come le successive di Mc 9,12b e 10,33-34, è quanto di più opposto si possa immaginare. Il personaggio di Daniele non soffre né è destinato a sofferenza e rifiuto, e meno che mai alla morte e alla successiva risurrezione. Di sofferenza del Figlio dell'uomo si parla, invece, in Ez 4,4-6 dove il profeta è chiamato a una serie di gesti simbolici che comportano, però, una autentica sofferenza per lui» (p. 198; giudizi simili si trovano alle pp. 273s e 312). A mio parere, tale contrapposizione non è fondata su una lettura attenta di Dn 7. Questo problema non è esclusivo di Demelas, che probabilmente dipende qua dall'affermazione, spesso ripetuta, secondo la quale il personaggio di Dn 7,13s sarebbe esclusivamente glorioso e trionfante, senza ombra di dolore e sconfitta. Tuttavia, come riconoscono tanti autori, fra cui lo stesso Demelas, la figura di Dn 7,13s è strettamente collegata con «il popolo dei santi dell'Altissimo» (Dn 7,27). E dei membri di questo popolo si dice chiaramente che «saranno dati in mano» a uno dei re che procedono dalla quarta bestia «per un tempo, tempi e metà di un tempo» (Dn 7,25). Sofferenza e persecuzione non sono, dunque, «quanto di più opposto si possa immaginare» rispetto alla figura di «uno come figlio d'uomo». Anzi, egli riceverà «potere, gloria e regno» (Dn 7,14; cf. 7,27) dopo aver sofferto a causa della sua fedeltà. La lettura di Dn 7 doveva consolare l'Israele fedele che subiva l'arroganza e la violenza di Antioco IV. A coloro che ora soffrono si annuncia che riceveranno un regno che durerà per sempre. Siamo davvero agli antipodi del vangelo?

Inoltre, anche se Demelas insiste correttamente sul fatto che uno come figlio d'uomo non giudica le bestie, non tiene presente la menzione di «troni» al plurale in Dn 7,9a. Questo dettaglio portò alcuni lettori antichi a dedurre che, oltre

al trono disposto per l'anziano di giorni, ce ne sarà un altro per il figlio dell'uomo, il che è consono al fatto che riceve un regno eterno (1 *Enoc* 45,3; 55,4; 61,8; 62,2-5; *bHag* 14a; *bSanh* 38b). Il suo potere, dunque, non sarebbe meramente simbolico. Ricordare questo dettaglio avrebbe potuto aiutare Demelas a non escludere così facilmente un riferimento a Dn 7 in Mt 19,28 e 25,31 (pp. 237-239 e 246-248).

La tesi principale di Demelas non viene annullata da ciò che si potrebbe chiamare il suo «pregiudizio antidanielico», il tentativo cioè di rifiutare praticamente tutti i possibili riferimenti dei vangeli a Dn 7. Infatti, la presenza di Ezechiele è indipendente dal modo in cui si interpreti Dn 7. Tuttavia, ritengo che il desiderio di diminuire l'importanza della visione di Dn 7 pesi sulle conclusioni, rendendole un po' parziali o incomplete. In generale, Demelas cerca di mettere in rilievo l'«assoluta originalità» (p. 114) dell'annuncio di Gesù riguardo alle attese di Israele, così come viene proposto dai vangeli. A proposito del perdono dei peccati in Mc 2,10, si ricorre ancora a questo forte aggettivo: «è una novità assoluta» (p. 189). Tali affermazioni si trovano in contrasto con la tendenza degli ultimi decenni, che preferisce sottolineare la continuità fra Gesù e la mentalità ebraica del I secolo, in modo particolare quella apocalittica. Scostarsi dal consenso è certamente coraggioso e a volte anche sano, ma richiede un'argomentazione molto solida per riuscire a convincere i colleghi. In questo senso, si potrebbe dire che il libro di Demelas riesce a metà: è persuasivo il suo recupero dell'importanza di Ezechiele, non la sua chiamata a ridurre quella di Dn 7. Forse, continuando la ricerca e confrontandosi con un più ampio numero di autori, Demelas troverà ulteriori prove a vantaggio della sua stimolante ipotesi e riuscirà a far cambiare idea a chi si trova su posizioni opposte.

Juan Carlos Ossandón Widow  
Pontificia Università della Santa Croce  
Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma  
ossandon@pusc.it

JOSHUA PAUL SMITH, *Luke Was Not a Christian: Reading the Third Gospel and Acts within Judaism* (BIS 218), Brill, Leiden 2024, pp. XII + 344, € 119,00, ISBN 978-90-04-68471-3.

La forza di questo testo, così come la sua potenziale vulnerabilità, risiede nella chiarezza e concisione della tesi, che l'autore espone fin dalla prima pagina del primo capitolo (pp. 1-20): contrariamente all'ipotesi a lungo sostenuta che l'autore di Luca-Atti fosse un cristiano gentile che scriveva per un pubblico simile a lui, le prove interne al Vangelo secondo Luca e agli Atti degli Apostoli suggeriscono fortemente che Luca sia stato educato e acculturato principalmente in un ambiente ebraico. Conseguenza diretta di questa comprensione è una lettura di Luca-Atti in cui la missione ai gentili è intesa non come sostituzione del giuda-

smo, ma come compimento ed espansione della storia di salvezza di Israele. Dopo una breve rassegna bibliografica (pp. 2-5) focalizzata soprattutto sui testi che hanno affrontato la questione dell'autorialità e sulla precomprensione mai del tutto giustificata che Luca fosse un gentile, e dopo alcune note di metodo (pp. 5-10), si propone l'ipotesi di investigare la giudaicità di Luca attraverso un approccio interdisciplinare che spazia dalla teoria della memoria sociale alla linguistica cognitiva, al fine di accumulare diversi argomenti, nessuno dei quali è di per sé decisivo, ma la cui somma costituisce una buona probabilità (pp. 10-12). Segue una breve nota sulla traduzione del termine Ἰουδαῖοι, come conseguenza del problema a monte di definire l'identità giudaica nel I secolo d.C. e ancor più quella giudaico-cristiana (pp. 12-18). Più che su un set predefinito di tratti distintivi che definiscono l'identità giudaica, Smith invoca l'immagine di Boyarin di confini «porosi» tra giudaismo e cristianesimo, confini che Luca deve aver molto probabilmente attraversato e trasgredito.

Nel secondo capitolo (pp. 21-73), l'autore tenta di decostruire l'idea sviluppatasi in epoca patristica di un Luca autore gentile, per poi tentare un'interpretazione del fenomeno alla luce della teoria della memoria sociale di Pierre Nora. Questa è anche la parte più innovativa del libro e merita una più approfondita descrizione. La prima parte del capitolo (pp. 22-58) analizza in ordine cronologico le informazioni a proposito della paternità lucana. L'evidenza neotestamentaria di personaggi chiamati Λούκας/Λούκιος (Col 4,14; Rm 16,21; At 13,1) non basta ad argomentare conclusivamente né per la gentilità, né per la giudaicità di Luca autore. Si passa poi direttamente a Ireneo, che è il primo a fare riferimenti espliciti (*Adv. Haer.* 3,1,1; 3,10,1; 3,14,1). La sua ricostruzione non richiede altre fonti esterne che la lettura stessa di Luca-Atti e delle lettere di Paolo. In ogni caso, nulla di ciò che Ireneo dice su Luca indica alcunché riguardo allo sfondo etnico di Luca. Lo stesso vale per Clemente di Alessandria (*Paed.* 2,1,15; *Strom.* 1,21; 5,12,82). Tertulliano sembra addirittura testimoniare che la ragione per cui Marcione emendò il Vangelo secondo Luca fu che lo riteneva troppo giudaico, perché compromesso dal lavoro di difensori del giudaismo (*Adv. Marc.* 4,2). In un lungo passo (*Comm. Rom.* 10,39,1s) Origene è il primo a unire i passi neotestamentari sopracitati con l'autore di Luca-Atti, una tendenza che sarà poi rintracciabile in Efrem ed Epifanio. Tuttavia, resta un'ambiguità quanto all'etnicità di Luca. Nel termine συγγενεῖς che Paolo usa in Rm 16,21 Origene confonde distinzioni categoriali tra parentela consanguinea/familiare, parentela etnica e parentela spirituale, giacché ipotizza una reale relazione tra Paolo, Timoteo e Lucio, che è però al tempo stesso spirituale, basata sul loro comune legame con il Padre di Gesù Cristo. Ancora, il prologo antimarcionita afferma che Luca scrisse intenzionalmente per un uditorio proselitico gentile, e che Luca era un siriano di Antiochia, un fatto che però non esclude la possibilità che egli fosse cresciuto nella locale (o in un'altra) comunità giudaica. Questa associazione di Luca con Antiochia sull'Oronte è piuttosto marcata nella tradizione cristiana antica, anche se Crisostomo, nel IV secolo, non ne fa stranamente alcuna menzione, pur essendo lui stesso antiocheno. Eusebio di Cesarea ha la curiosa espressione «Luca uno di noi», mentre Ippolito assegna Luca e Marco ai settantadue inviati da Gesù a predicare (Lc 10,1). La tradizione siriana, a partire



da Efrem il Siro, associa più esplicitamente Luca ad autori ebrei del NT; alcuni, come bar-Salibi, lo considerano di stirpe ebraica. Girolamo è invece l'autore che definisce per la prima volta Luca come un *proselytus* che non sapeva l'ebraico. Quanto, infine, alla famosa espressione *iuris studiosum* del canone Muratoriano, Smith, seguendo la tesi che Samuel P. Tregelles aveva già avanzato nel 1867, argomenta per la dipendenza del sintagma dall'espressione τοῦ νόμου ζηλωτήν (At 21,20; 1Mac 2,15-28), che indica dunque non tanto una perizia nel diritto romano (così già Harnack), quanto piuttosto lo zelo per la Legge ebraica (Gal 1,14; Fil 3,6).

Nella seconda parte (pp. 58-73) Smith si interroga sulle ragioni per cui Luca venne a essere ricordato come un gentile. La teoria della memoria sociale di Pierre Nora (*Lieux de memoire*), in quanto modello per lo studio delle condizioni sociali che diedero origini alle tradizioni ricordate, diventa la griglia con cui l'autore analizza come la memoria collettiva cristiana ha più a che fare con il contesto culturale dei primi scrittori cristiani che con Luca soggetto storico. Il complesso autore-opera definito Luca-Atti diventò un luogo di memoria funzionale a fondare e costruire una nuova identità collettiva, la cui creazione, introduzione e stabilizzazione nel flusso della tradizione ecclesiastica contribuì a plasmare l'autopercezione dei primi cristiani. Seguendo l'idea di Halbwachs per cui un movimento religioso, per formare la propria identità, deve richiamare il punto sorgivo da cui ha preso origine, riconfigurandolo come un distacco da una tradizione precedente, Smith sostiene che il cristianesimo gentile del III e IV secolo guardò sempre più al proprio passato collettivo per comprendere e stabilire un'identità distinta da quella dei loro predecessori ebrei. In questo passaggio di consegna, Luca-Atti era per i primi teologi cristiani un forte strumento polemico nei loro dibattiti contro i pensatori giudei.

Il terzo capitolo (pp. 74-106) ricostruisce l'identità di Luca a partire dai suoi testi, secondo l'idea che l'intenzionalità autoriale, per quanto difficile da recuperare interamente, è nondimeno approssimabile. Vengono studiati e criticati alcuni autori (Barthes e Foucault soprattutto) che hanno problematizzato il rapporto tra testo e autore, e che vanno intesi come tentativi di critica al desiderio di ricostruire un solo significato del testo, per privilegiare polisemia e ambivalenza. Quando però si tratta di autori biblici, O. Wischmeyer fa notare l'importanza dell'identità autoriale nella misura in cui il testo scaturisce in qualche modo dall'esperienza dell'autore che in tale prodotto si definisce. Ne seguono tre considerazioni metodologiche: 1) interesse per quei marcatori del testo linguistici, tematici e letterari che potrebbero indicare qualcosa sul contesto storico e sociale dell'autore; 2) in quanto essere umano, l'autore è un prodotto della complessa rete di relazioni sociali in cui è inserito, per cui ci deve essere un modo per osservare queste relazioni al lavoro e determinare se e come esercitano la loro influenza sul testo prodotto, per quanto provvisorio e contingente possa essere tale giudizio; 3) il dibattito sull'autorialità dipende da differenze di opinione circa il primato della struttura sociale (oggettiva) contro l'azione individuale (soggettiva); in quanto attività umana, l'atto di scrittura consiste in un fare che non è mai evento puro, ma è l'espressione di un soggetto con caratteristiche innate e formato dalla sua peculiare esperienza sociale.

Il seguito del libro sviluppa coerentemente il discorso su tre differenti direttrici: l'interpretazione delle Scritture d'Israele; l'intertesto culturale; la sociolinguistica e la linguistica cognitiva. Il quarto capitolo (pp. 107-155) tocca il primo tema. L'ipotesi è che Luca-Atti rivela un autore non interessato alla sostituzione di Israele con una Chiesa gentile, ma preoccupato a spiegare come i gentili siano stati inclusi nella promessa abramitica. Il dato chiaro è l'estrema familiarità di Luca con ciò che l'autore chiama «Scritture d'Israele», ossia tutte quelle tradizioni, canoniche e non canoniche, che nel I-II secolo d.C. sarebbero state vitali per la determinazione dell'identità sociale del primo giudaismo e del movimento cristiano nascente. È difficile, tuttavia, etichettare tale uso come interpretazione cristiana, poiché per il I-II secolo ipotizzare una distinzione netta tra due corpi religiosi nettamente distinti è impossibile. Piuttosto, l'interpretazione lucana ha un duplice scopo cristologico ed ecclesiologico all'interno della narrazione, e la maggior parte dei riferimenti scritturali si presenta come sottili allusioni intertestuali o, come Hays le chiama, «corrispondenze implicite». Tali allusioni sono così abilmente intrecciate nel corpo del testo, che questi testi non possono non essere il prodotto di una mente che ha trascorso una vita sulle storie del passato di Israele. Le ragioni di questa aderenza alle Scritture di Israele devono essere state dettate da motivi altri rispetto al sostituzionismo, ma l'autore rifiuta l'ipotesi di una *apologia pro ecclesia*, in favore della più semplice soluzione secondo cui Luca scrive a un uditorio di cristiani giudei e lui stesso era un giudeo ellenizzato (sul tema dell'*apologia* si veda lo *status quaestionis* di J. YODER, *Representatives of Roman Rule. Roman Provincial Governors in Luke-Acts*, De Gruyter, Berlin 2014, 5-41).

Segue una discussione sul motivo dell'ignoranza delle Scritture dei giudei (At 13,27s), letto di solito come un tratto di partigianeria lucana (solo i cristiani avrebbero le chiavi di comprensione della Scrittura). Questo motivo si radica invece bene all'interno del contesto del giudaismo contemporaneo, e serve a rilevare la ricettività o meno all'annuncio messianico, finalizzata a creare una divisione interna al giudaismo tra i pentiti e i non pentiti. È il tema onnipresente nella letteratura giudaica del ciclo di indurimento e pentimento, che Luca eredita e riformula secondo i propri interessi. Questo modo di elaborare tradizioni scritturistiche a servizio della propria narrazione, d'altra parte, influenza profondamente il modo che l'autore ha di concepire la realtà. Nel breve excursus sulla comparazione letteraria tra Lc 24,13-35 e At 8,26-40, l'autore mostra che in entrambi i testi Luca dipinge la Chiesa apostolica e la sua missione (At 8) come l'erede dell'esegesi peculiare di Gesù delle Scritture ebraiche (Lc 24).

Nell'ultima parte del capitolo (pp. 143-155) si discute la possibilità che Luca fosse un proselito o timorato di Dio, un'ipotesi sostenuta da moltissimi autori. Di per sé Smith non la rifiuta *in toto*, tuttavia la ritiene altamente improbabile, giacché le possibilità per un proselito o timorato di Dio di raggiungere una formazione biblica così avanzata come quella che Luca dimostra è del tutto estranea e senza paralleli nel I-II secolo d.C. In genere, proseliti e timorati non erano particolarmente spinti ad avere una conoscenza approfondita; anzi, si limitavano a nozioni preliminari e minimali del giudaismo. Autori pagani che diventano giudei non mostrano tale conoscenza approfondita. Abbiamo invece numerosi

autori giudei che esibiscono un alto grado di formazione culturale nella paideia ellenistica, come l'autore della *Lettera ad Aristeo*, 2 Maccabei (strana, a dire il vero, l'assenza di un pur breve riferimento a Filone d'Alessandria) ed è questo il contesto culturale nel quale pure Luca deve essersi acclimatato. Anche l'ipotesi, sempre più diffusa, di datare Luca al II secolo, avvicinandolo così a Giustino, un pagano con un alto grado di conoscenza delle Scritture, non è utile, giacché i due mostrano un'esegesi biblica differente: mentre Giustino rappresenta uno stadio successivo della tradizione cristiana che utilizza la storia di Gesù come una lente attraverso la quale interpretare le Scritture ebraiche, Luca appartiene a una fase intermedia che utilizza le Scritture ebraiche come una lente attraverso la quale interpretare la storia di Gesù.

Il quinto capitolo (pp. 156-190) tratta dei temi dell'obbedienza alla Legge, della purità e delle festività in Luca. In tutte le definizioni accademiche di giudaismo comune, da E.P. Sanders in poi, la Legge e la sua obbedienza sono una caratteristica costante, che costella anche la traiettoria della narrazione lucana, insieme a preoccupazioni per impurità rituale e morale. Per quanto riguarda l'obbedienza alla Torah e l'interesse per l'*halakhab*, l'autore elenca e commenta brevemente alcuni passi più importanti in cui emerge l'interesse a preservare tale obbedienza, come, tra i tanti, la circoncisione di Gesù (2,21), la purificazione della madre e del nascituro (2,22-24) che riflette preoccupazioni presenti nel *Libro dei Giubilei* e in 4Q265, oppure ancora l'assenza di passi significativi contro la purità rituale come Mc 7 e Mt 15, o la necessità dell'ascolto di Mosè e dei Profeti (16,29-31). In Atti tale interesse per la Legge si intensifica, in particolare nel ritratto di Paolo consumato esecutore della Legge giudaica, oppure in un testo come At 15,10s, normalmente inteso come drammatica sanzione di un ripudio della Legge mosaica, ma che consiste invece in un giudizio sconsolato sulla natura umana incapace di adempiere tali obbligazioni. In un'abbondante trattazione proprio di At 15, Smith sostiene che fine del concilio di Gerusalemme non era quello di sancire la non rilevanza per i gentili delle richieste halakiche, bensì di spiegare perché alcune richieste della Torah fossero ancora vincolanti (At 15,20.29; 21,25). Già Oliver ha mostrato come At 15 sviluppa una linea di ragionamento halakico sulla base di Lv 17-19 e Gen 9, testi che impongono regole di purità a giudei e a proseliti stranieri che vivono nella terra, e perciò adatti a essere applicati alla compagine variegata delle comunità cristiane sparse nel Mediterraneo. Evitare certi comportamenti permetteva di stabilire la condivisione dei pasti fra giudei e seguaci di Gesù gentili. Vietando la promiscuità sessuale – attenzione particolare è data al problema dell'immoralità sessuale (πορνεία), vista come un caso di impurità morale – così come la contaminazione degli idoli, gli animali soffocati e il sangue, il decreto di At 15 mostra l'interesse delle prime comunità cristiane a emettere una norma per i gentili inclusi nel patto di alleanza al fine di salvaguardare il popolo da qualsiasi impurità contro Terra, Popolo e Tempio, e prevenire così un'eventuale espulsione del popolo di Dio da Israele. La più breve trattazione delle festività giudaiche, in particolare la festa dell'Espiazione (At 27,9) e la festa delle Settimane (At 20,16), rileva una prospettiva emica in cui il quadro di riferimento temporale, condiviso coi suoi lettori, è il calendario giudaico.

A partire da un articolo di M. Salmon, che sostiene come la categoria τὰ ἔθνη appartenga al linguaggio interno alla comunità ebraica che guarda all'esterno per designare chi non è ebreo, l'ultimo capitolo (pp. 192-231) approfondisce questa intuizione sfruttando gli strumenti della linguistica cognitiva. Essa mostra come cognizione, identità e linguaggio siano profondamente correlate. Ciò si rivela, per esempio, nella categorizzazione cognitiva o nelle metafore concettuali, che, in quanto fenomeni linguistici, variano alla luce della società di appartenenza e dell'esperienza personale. La costruzione dell'identità sociale è uno dei terreni più adatti a un tale tipo di analisi, poiché uno dei modi fondamentali in cui essa viene definita è attraverso un uso della lingua con cui si distingue sé stessi (o il gruppo di appartenenza) dagli altri. L'autore passa a studiare τὰ ἔθνη usando la teoria dei modelli cognitivi idealizzati. In buona sostanza, egli studia il linguaggio impiegato da Luca per descrivere i non giudei, con la domanda se tali scelte linguistiche rivelino concetti sottostanti che tradiscono gli assunti culturali riguardo ai non giudei. Tra i vari significati del termine, vi sono circa 41 usi in cui il termine indica esterni non giudei, e Smith fa un'interessante carrellata di passi (pp. 213s) in cui ai gentili sono associate idee di violenza, disobbedienza e inimicizia che tradiscono un punto di vista dissociato e critico. Allarga poi l'orizzonte ad altri termini rilevanti per la discussione, tra cui la concettualizzazione metaforica delle genti in At 10, la categoria di popolo di Dio (λαός), oppure quella di timorati di Dio. Citando lo studio di Staples (p. 217), rifiuta l'idea di un gruppo specifico di timorati chiaramente identificabile. L'autore non conosce la monografia di B. WANDER, *Gottesfürchtige und Sympathisanten. Studien zum heidnischen Umfeld von Diasporasynagogen* (Mohr Siebeck, Tübingen 1998), il quale ha ampiamente dimostrato, alla luce della medesima evidenza epigrafica che Staples invoca a sostegno della sua tesi (la stele di Afrodisia in particolare), come Luca sia testimone di una fase in cui la terminologia legata a timorati di Dio e simpatizzanti si stia già tecnicizzando. L'assenza è tanto più grave in quanto una delle ipotesi accademiche più frequentate è quella di considerare Luca autore come appartenente a questo gruppo.

Segue infine un confronto con altri autori cristiani, soprattutto Giustino, dove si mostra come il progetto letterario di quest'ultimo sia diametralmente opposto a quello di Luca. Mentre Luca vuole ancorare la Chiesa proveniente dalle genti al popolo giudaico, Giustino separa nettamente le due identità, rivendicando la superiorità della Chiesa gentile sulla controparte giudaica. Ciò è fatto attraverso l'uso delle Scritture alla ricerca di tutti quei passi che alludono a un'incipiente Chiesa gentile, in tal modo è possibile affermare l'appartenenza delle Scritture alla Chiesa gentile, e non a Israele.

Le conclusioni (pp. 232-242) ripercorrono brevemente le acquisizioni ottenute dal libro e offrono spunti di attualità, soprattutto alla luce del crescente antisemitismo in seno alla società nordamericana. Un'appendice (pp. 243-274) con una lista delle ricorrenze in Luca e Atti del linguaggio *insider/outsider* (ἄδελφός, γένος, ἔθνος, Ἰουδαῖος, Ἰσραήλ, λαός, più una varietà di termini meno attestati) e la bibliografia di riferimento chiudono il libro.

Il testo non costituisce di per sé una novità assoluta, ma si inquadra in quel trend esegetico piuttosto recente che, problematizzando la troppo semplicisti-

ca rappresentazione storica di giudaismo e cristianesimo come entità distinte e autonome già all'inizio del II secolo d.C., interpreta i testi delle origini cristiane all'interno del giudaismo (*within Judaism*), e che, per quanto riguarda Luca-Atti, ha avuto particolare sviluppo nei lavori di I.W. OLIVER (con la sua famosa asserzione che Luca è «Jewish until proven gentile»), in particolare *Torah Praxis after 70 CE. Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts* (Mohr Siebeck, Tübingen 2013) e *Luke's Jewish Eschatology. The National Restoration of Israel in Luke-Acts* (Oxford University Press, Oxford 2021), e più recentemente di J.F. MORAFF, *Reading the Way, Paul, and "the Jews" in Acts within Judaism* (T&T Clark, London 2024). L'idea sembra diffondersi rapidamente tra gli studiosi di Luca. Si veda per esempio J. READ-HEIMERDINGER, *Luke's Characters in Their Jewish World. Being Theophilus* (T&T Clark, London 2024), anche se persiste una certa giusta prudenza nel definire l'etnicità dell'autore, come per esempio in S. REECE, *The Formal Education of the Author of Luke-Acts* (T&T Clark, London 2022). La stessa prudenza è presente anche in Smith, che considera le sue conclusioni solo provvisorie e parziali; il volume costituisce però una felice apparizione in quanto è il primo vero tentativo approfondito, e a mio parere in gran parte riuscito, di argomentare diffusamente l'ipotesi della giudaicità di Luca, o per lo meno di mettere in questione la supposta non giudaicità.

Una piccola nota di critica: su circa 800 titoli citati in bibliografia, solo poco più del 3% è in tedesco, e l'1% in francese; uno in olandese. Questo denota un problema di isolamento culturale i cui effetti sono stati notati *en passant* nella questione dei timorati di Dio, e che purtroppo non è esclusivo del volume presente, ma caratterizza parte della recente pubblicistica esegetica in lingua inglese.

Fabrizio Marcello

orcid: 0000-0002-8996-7335

École Biblique, Hebrew University – Jerusalem, Israel  
fabrizio.marcello@mail.huji.ac.il

GIANCARLO RINALDI, *Roma e i cristiani. Materiali e metodi per una rilettura*, Accademia Vivarium Novum, Montella 2023, pp. 638, € 40,00, ISBN 978-8887637601.

As in another interesting work, which I reviewed in *Adamantius* 16(2010), 539-541 (*Cristianesimi nell'Antichità. Sviluppi storici e contesti geografici (Secoli I-VIII)*, GBU, Chieti 2008), Rinaldi (R.) in this rich book studies "Christianities" in the Roman Empire, not only following the general scheme of the succession of the emperors, but also focusing on the Roman governors; he has also chapters on the Senate and much else. Some material was published in previous articles or chapters, but the resulting monograph is new, and needed at that.

The book consists of three parts, with numerous illustrations, indexes, and bibliography; I am delighted that several of my works are cited. The first part

is structured according to the series of emperors, from Tiberius to the Tetrarchy. The section on Tiberius focuses primarily on the *senatus consultum* (s.c.) in which he wished to have the Jesus Movement recognized as licit in the Empire, but the Senate refused, so Tiberius vetoed charges against Christians. According to Rinaldi, Tertullian represented a favorable emperor and a hostile Senate owing to the situation of his own day. Rinaldi also remarks on the difference between academic disagreement, based on argument, and discrediting invective (pp. 20-22), which is particularly important in a period in which the latter is on the increase, while it disqualifies its authors and should be banished from any serious academic publication. Rinaldi, *Cristianesimi*, mentions favorably my hypothesis about the presence of the Tiberian anti-Christian s.c. in a fragment from Porphyry or a Porphyrian author, deeming it “very probable that Pilate sent a report to his emperor on the process and the condemnation of Jesus” (p. 208). Rinaldi cites an older study of mine in *Aevum* 2004, not more recent ones (e.g., «Constantine: The Legal Recognition of Christianity and its Antecedents», *AHI* 22[2013], 65-82; refutation of objections in «The *Gens Annaea* and Early Christianity», in E. DAL COVOLO – M. YEVADIAN (edd.), *Inchiesta sulla storia dei primi secoli della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2024, 317-372, note 176), and deems the execution of martyr Apollonius, likely reflecting the s.c., historical (p. 103).

Rinaldi notes that Nero’s persecution extended to Rome alone, being related to the fire of AD 64. The Seneca-Paul pseudepigraphic correspondence is probabilistically dated by Rinaldi, with most scholars, to the fourth century, when Christians intended to justify the Bible’s essential style and to produce quality literature. This makes sense, although I see hints pointing to an earlier dating, at least for the original layer of twelve letters (see my «A Pseudepigraphon inside a Pseudepigraphon? The Seneca-Paul Correspondence and the Letters Added Afterwards», *JSPs* 23[2014], 259-289). After the first five years of guidance by Seneca and Burrus, Nero adopted a more autocratic, Orientalizing imperial vision. Paul, according to Rinaldi, wrote Romans in the first years of Nero’s reign, attesting to the divergence between his own and Nero’s ideology; this helps explain the persecutions of the Jesus followers alone, distinguished from the Jews, in 64 (p. 35). The Judaizing Poppaea may have aided the clarification. Tacitus, *Ann.* 15.44 is analyzed (on p. 36, note 89, “XV” misses): Tacitus acquired such information about Christians during his proconsulship in Asia (p. 37) and is the only source that connects the persecution to the fire. The *praefectus urbi* was Titus Flavius Sabinus, the father of Titus Flavius Clemens, who was put to death by Domitian on a charge of atheism and Jewish customs, extended to other family members. That such an accusation may reveal that they were Christians is hypothesized in a very hesitant manner (p. 49), although Domitian never promulgated an explicitly anti-Christian edict (see my «*Tristitia*. Indagine storica, filosofica e semantica su un’accusa antistoica e anticristiana del I secolo», *Invigilata lucernis* 23[2001], 187-206; «Cristiani e vita politica: il cripto-Cristianesimo nelle classi dirigenti romane nel II sec.», *Aevum* 77[2003], 35-51). The *institutum Neronianum* against the Christians (kept after all of Nero’s acts were cancelled in his *damnatio memoriae*) was not an edict but an “equation between being a Christian and being a criminal to condemn” (p. 38). This point was cen-

tral to Tertullian's and early Christian apologetics; I suspect Nero applied the s.c. against the Christians, revoking Tiberius' veto: this would explain the reason why it was not abolished at Nero's *damnatio*, because it came, not from Nero, but from the Senate.

Rinaldi thinks that the "parting of the ways" between Jews and Christians is first attested in the Gospels and, embryonically, in Paul's epistles, and developed in Christian *adversus Iudaeos* literature and definition as *novus Israel* (p. 40). Paul remained a Jew, and the fourth/fifth-century ecumenical councils issued "Jewish concepts joined to Hellenic philosophical lexicon" (p. 40), I would add through Patristic philosophy (Origen and the Cappadocians primarily), which, based on Paul and John, connected Greek philosophy to the Christian message (see my «Christian Soteriology and Christian Platonism. Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis», *VigChr* 61[2007], 313-356; the *Cambridge History of Patristic Philosophy* will illustrate this well). Speaking of Annaeus Cornutus and Chaeremon as among the best intellectuals with Seneca and Persius in Nero's age (pp. 41f), Rinaldi observes that Chaeremon integrated Egyptian wisdom with Greek philosophy, as Philo and Origen did (p. 42): a Jewish and a Christian Platonist. Philo is among the precursors and Origen among the main protagonists of Patristic philosophy. Cornutus and Chaeremon inspired Origen's allegoresis according to Porphyry, who intentionally omitted Philo in his desire to discredit Origen's allegories as spurious (applied as it was to Scriptures) and sever it from Judaism (as I argue in «The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, "Pagan" and Christian», *International Journal of the Classical Tradition* 18[2011], 335-371; see *Social Justice and the Legitimacy of Slavery*, Oxford University Press, Oxford 2016, 52-54; «Allegorizing and Philosophizing», in R.S. SMITH – S.M. TRZASKOMA [edd.], *The Oxford Handbook of Greek and Roman Mythography*, Oxford University Press, Oxford 2022, 331-348).

The second part includes two chapters devoted to Luke-Acts and one to the procurator Felix, with a discussion of the end of his governorship, which is linked to Paul's coming to Rome. Rinaldi analyses the *lex de templo Hierosolymitano* on the prohibition to gentiles on entering the inner part, in Greek and Latin according to Josephus. Peretz Segal thought that the original was Hebrew (p. 244); I note that the Slavonic Josephus says that the inscription was in Semitic, Greek, and Latin (see my «Osservazioni circa il *Testimonium Flavianum*», *Sileno* 24[1998], 219-235; «Jesus, James the Just, a Gate, and an Epigraph», in M. TIWALD [ed.], *Kein Jota wird vergehen. Das Gesetzesverständnis der Logienquelle vor dem Hintergrund frühjüdischer Theologie* [Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament: Zehnte Folge, Band 20], Kohlhammer, Stuttgart 2013, 203-229).

One of Rinaldi's focuses is the position of different Christians on the Roman Empire: some, such as the author of the *Apocalypse of John*, were anti-Romans; others, like Paul and Luke, pro-Romans. It must be noted that recent NT scholarship is divided concerning Paul's approach: some regard Paul as not quite pro-Roman: C. Heilig argues that Paul often hid his criticism of the Empire in his letters, but also criticized Rome more overtly, for instance in 1Cor 2,6-

8 and in the triumphal procession in 2Cor 2,14 (C. HEILIG, *Hidden Criticism? The Methodology and Plausibility of the Search for a Counter-Imperial Subtext in Paul*, Fortress Press, Minneapolis [MN] 2017; *The Apostle and the Empire: Paul's Implicit and Explicit Criticism of Rome*, Eerdmans, Grand Rapids [MI] 2022). Explicit criticism is also found by R. Cassidy in Philippians, when Paul was imprisoned by Rome, waiting for his trial (R. CASSIDY, *A Roman Commentary on St. Paul's Letter to the Philippians*, Herder & Herder, New York 2022, with my review article *VigChr* 77[2023], 97-112).

The third part revolves around Roman governors of provinces (especially in Asia, Syria, Egypt, and Africa), the local authorities who regulated Rome's attitude towards the Christians. For instance, Saturninus, proconsul of Africa, put to death the Scillitan martyrs in AD 180 after an interrogation, recorded in the martyr Acts. This witnesses to their local names and to one of the first surviving attestations of the *corpus Paulinum* (in Greek or possibly in Latin translation).

In the chapter, *Ordo persecutorum*, Rinaldi focuses on the Senate and its religious connotations, referring to Várhelyi's and my studies (S. VÁRHELYI, *The Religion of Senators in the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; I. RAMELLI, *Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca dalla fine dell'indipendenza*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2003). He starts from Luke's pro-Roman approach, which would be taken over by Melito and Eusebius, and closes with the Severan age. Rinaldi's suggestions concerning the potential relation between Plotinus and Porphyry and the Roman Senate is thought-provoking and based on Plotinus' polemic against Gnosticism and its path to illumination and salvation, as opposed to Plotinus' (and Porphyry's) philosophical way, accessible to few. This is also remarked now by P.F. BEATRICE (*The Philosophy of the Few against the Christians*, Brill, Leiden 2023). Plotinus' *Enn.* II,9,87s is cited (p. 493) as a parody of Christian-Gnostic preaching, according to which anyone can be "child of God", vs. an élite vision proper of Neoplatonism and of the Senate. Philosophical elitism is joined with the Senate's one. I suspect Plotinus was familiar (as Porphyry surely was) with Origen's doctrine of apokatastasis: his soteriology was universalist, although he deemed the Christians two-layered: the philosophically minded could rationally account for their faith, the others not. Origen wished all to be like the former, but he was aware that not all had the time, intelligence or culture to do so; however, all would be saved: Origen joined elitism and universalism.

This highly interesting volume leads readers to rethink many aspects of pre-Constantinian Christianity in the Roman Empire, as well as its study as a whole.

Ilaria L.E. Ramelli  
Stanford University; Sacred Heart University, Angelicum;  
University of Cambridge  
prof.ramelli@stanford.edu



DAVID GREENHAM, *Close Reading. Il piacere della lettura* (Piccola Biblioteca Einaudi. Mappe 113), Giulio Einaudi editore, Torino 2023, pp. 240, € 22,00, ISBN 978-88-06-26119-1.

«Quando ben eseguita, un'attività di close reading sembra un trucco di magia: l'interpretazione di una poesia o di un dramma che sbucca a mo' di coniglio bianco dal cilindro. Ma come si fa? È una domanda che mi sono posto spesso; è una domanda che anche i miei studenti mi hanno posto spesso» (p. XI). Così inizia il pregevole volume di David Greenham, *Close Reading. Il piacere della lettura*, ora in edizione italiana per i tipi di Einaudi. Queste prime frasi sono la bussola per orientarsi nella lettura di un libro che si pone al confine tra le preoccupazioni di un insegnante, le riflessioni di un lettore di qualità e l'aspirazione alla sistematicità di un teorico della narrativa.

«Come si fa?» è la domanda che muove il libro e gli dà struttura. Per quanto chiunque pratici la professione di esegeta sappia bene che in questa non c'è nulla di magico, ma solo lunghi anni di addestramento prima e rigore di esecuzione poi, credo sia esperienza comune la meraviglia degli studenti, neofiti della materia, che vedono trarre una girandola di suggestioni e interpretazioni da poche righe di testo. Quando Greenham si sofferma sull'opera dei letterati-lettori che lo hanno preceduto, i maestri su cui si è formato, osserva che «la loro [...] era una pratica fondata sugli esempi, più che un metodo replicabile» (p. XIII), dei «saggi di lettura» in cui apprezzare l'abilità dell'interprete. Lo scopo dell'autore, invece, è trasformare i «saggi di lettura» in un metodo «basilare, applicabile e progressivo per il close reading, che permetta di eseguire almeno qualche trucco di "magia" critica» (p. XIII). Si affaccia, di nuovo, la connessione tra «metodo» e «didattica». Il «metodo» di lettura proposto, per quanto strutturato, è pensato per l'addestramento del lettore in vista di una matura e autonoma capacità di leggere un testo letterario. Non è detto infatti che i livelli di analisi (i «contesti») proposti dall'autore debbano essere utilizzati tutti, e solo nella sequenza proposta, sebbene questa sia la più logica. Compreso come maneggiarli, ogni lettore può servirsi di questi strumenti con una certa libertà e secondo i propri interessi.

Un filo rosso lega i passi metodologici e i saggi di lettura proposti dal c. II al c. VIII, quello dichiarato dal sottotitolo e argomentato nel primo capitolo: il «piacere della lettura». Già nell'introduzione Greenham si domanda: «Anche l'analisi può essere una fonte di piacere?». A prima vista, non c'è nulla di più asettico di un'analisi condotta con metodi di lettura scientifici, ma l'autore sostiene che «per capire qualcosa è necessario smontarlo e rimontarlo» (p. 4). «Ad avere realmente valore per uno studioso», continua Greenham, «è il "piacere analitico": quella sensazione che si vive in qualità di lettori, nel momento in cui le percezioni immediate vengono rafforzate da un metodo capace di gettare luce sull'opera» (p. 5). Analisi del testo e piacere della lettura, dunque, non sono in contrasto e Greenham stesso ne dà ampia dimostrazione, divertendosi molto nei suoi saggi di lettura. E la percezione di questo divertimento è piuttosto contagiosa!

Daniël Marguerat e Yvan Bourquin, in apertura del loro manuale di analisi narrativa, affermano: «Ora, ci sono due tipi di lettori (ma si può essere i due con-

temporaneamente). Il primo lettore si lascia avvincere dal racconto. Al secondo piacerebbe sapere come l'autore riesce ad avvincerlo con il racconto» (D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all'analisi narrativa*, Borla, Roma 2011, 7). Il metodo proposto da Greenham parte dal piacere della lettura in quanto tale, che si trasforma in piacere della scoperta dei «meccanismi» che fanno funzionare il testo, e poi si allontana dalle parole scritte per far entrare in gioco anche elementi esterni al testo. «Leggere [...] non equivale tanto a seguire passivamente le righe di un testo con lo sguardo; in realtà è un atto creativo. I significati, al di là della pagina, prendono forma nella nostra mente. Ecco perché amiamo questa attività: perché siamo direttamente coinvolti nella costruzione di un'opera» (p. 199). L'atto interpretativo si chiude, dunque, laddove era iniziato: il «piacere della lettura» come piacere di cogliere le relazioni complesse che si stabiliscono tra le parole nella frase, tra le frasi nella pagina scritta, tra la pagina scritta e il lettore.

In concreto Greenham propone una metodologia di *Close Reading* basata su sei contesti. Questi sono livelli di analisi disposti secondo una progressione ideale che va dal testo scritto al contesto in cui il testo stesso ha preso vita, in modo simile ai cerchi nell'acqua generati da un sasso.

Il primo, il «contesto semantico» (c. II), indaga il significato delle singole parole. Che ogni parola abbia un significato è cosa nota. Ma spesso le parole ne hanno più d'uno. Il contesto semantico si occupa del significato che ogni parola può ragionevolmente assumere nei limiti stabiliti dalla situazione d'uso, dalla storia del vocabolo, dal possibile senso/i figurato/i. Ma, osserva l'autore, «il linguaggio letterario tende a scardinare la ragionevolezza: più lo fa e più c'è da divertirsi» (p. 37).

Il significato, però, non si sprigiona solo dalle parole, ma dall'interazione di ogni parola con le altre. I significati che scaturiscono da questa interazione sono l'oggetto del secondo contesto, quello «sintattico» (c. III), che esamina la disposizione e l'interazione delle parole in spazi progressivamente più ampi (la frase; il paragrafo). E tuttavia i vocaboli noti possono essere organizzati anche in un modo inconsueto. Quando le regole attese della grammatica e della punteggiatura sono contraddette, il lettore può cadere in passi falsi interpretativi. Qui interviene il «contesto tematico» (c. III). Individuare il tema di uno scritto, quello che stabilisce la relazione tra le parti e il tutto, consente di comprendere le ambiguità del contesto semantico e sintattico e apprezzarne le sfumature comunicative. Il c. IV approfondisce l'interrelazione tra i contesti semantico, sintattico e tematico introducendo il «nodo», ovvero «un punto dell'opera dove si attivano due o più contesti». L'analisi di questi nodi di «particolare densità letteraria» offre un «brivido di piacere» all'interprete (p. 75). L'esame del «contesto iterativo», ovvero in quali modi le ripetizioni influiscono sul testo, occupa i cc. V e VI. «Si ripete una parola [...] ed ecco che nasce un personaggio; si ripete un'idea o un'immagine, ed ecco che appare un tema; si ripete una serie di cause ed effetti a partire da un evento interessante, ed ecco che emerge una trama. [...] Pure i suoni si ripetono, pure i ritmi» (p. 99). Questa ripetizione, tuttavia, non è fine a sé stessa. «Iterare equivale a ripetere, ma con una qualche differenza» (p. 100). La componente ripetitiva offre coerenza e unità (per esempio, le caratteristiche fisse di un personaggio; luoghi significativi che si ripropongono in un racconto), la differenza

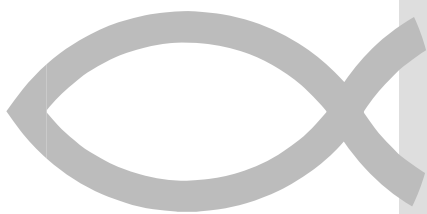
offre dinamicità al personaggio e sviluppo alla trama. Il contesto iterativo, dunque, mette a fuoco i temi portanti di un testo, consentendo di padroneggiarne la complessità. Con i cc. VII e VIII l'analisi esce dai confini del testo per prendere in considerazione l'ambito esterno ad esso. Il «contesto generico» indaga come la percezione del genere letterario e delle sue convenzioni possa influire sull'ap-proccio interpretativo al singolo testo. «Ogni volta che si affronta un testo specifico, si attinge inconsapevolmente alle esperienze precedenti per riconoscere il modo in cui *ciò* che si legge determina *come* si legge» (p. 151). Il riconoscimento di un genere letterario e, all'interno di esso, di un particolare sotto-genere, incide anche sugli altri «contesti» di lettura (per esempio permette di distinguere tra l'uso proprio e metaforico di un vocabolo) e sull'interpretazione del testo nel suo insieme (cf. p. 171). Il «contesto avversativo», infine, è il contesto extra-testuale, quello che prende in considerazione dati non direttamente ricavabili dal testo, come la biografia dell'autore, l'epoca di composizione, i riferimenti culturali, l'orizzonte sociale. Ma, avverte Greenham, questi dati sono importanti «solo se fanno progredire l'interpretazione degli altri contesti» (p. 179). Un certo modo di considerare il contesto avversativo, infatti, non introduce alla lettura, ma ne vanifica il piacere, frapponendosi tra il lettore e il testo. Ogni capitolo, dopo aver delineato la funzione del singolo contesto, passa a una o più applicazioni e si chiude con una sintesi stringata e una bibliografia di approfondimento.

Diventa evidente, a mano a mano che si procede nella lettura del volume, che quando Greenham parla di «piacere della lettura» ha in mente piuttosto il «piacere della *ri*-lettura» (idea già dichiarata a p. 35). I significati molteplici dell'interazione tra le parole e tra queste e i contesti esterni al testo, infatti, non possono che palesarsi un poco alla volta, in ondate successive di lettura che beneficiano ognuna delle letture precedenti e consentono di apprezzare, ogni volta, aspetti diversi. Questo appello alla rilettura implica calma, attenzione al dettaglio e tempi inevitabilmente lunghi (p. 67). Una simile proposta ha qualcosa di rivoluzionario in un tempo in cui la velocità ci incalza e anche la lettura sottostà alle stesse regole di consumo veloce. La proposta di Greenham consiste nel «ruminare» lentamente le parole, le frasi, per trarne una comprensione complessiva e una soddisfazione durevole, frutti di un investimento di risorse di qualità nella lettura di un testo letterario.

Non può mancare, infine, un elogio del traduttore, Christian Delorenzo. Optando per una traduzione non meramente conservativa dell'originale, la cui esemplificazione si basa su testi della letteratura in lingua inglese e sulle peculiari caratteristiche lessicali, sintattiche e metriche di questa lingua, ha reso il presente volume fresco e accessibile per il lettore di lingua italiana.

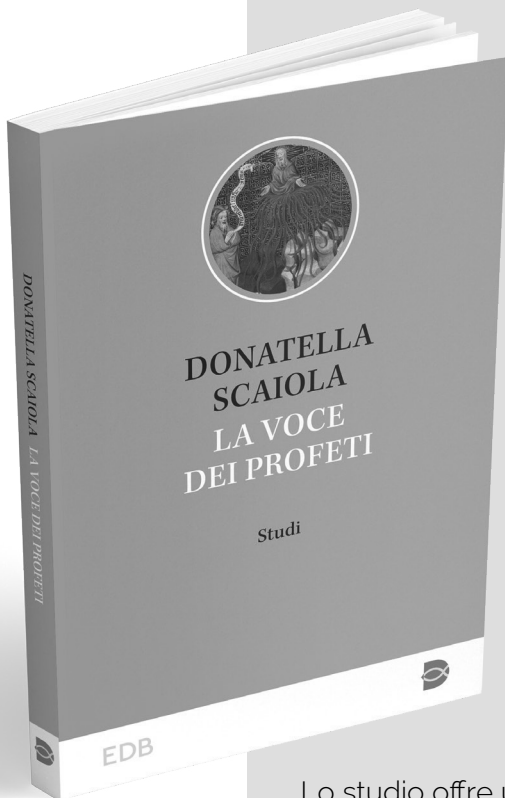
In conclusione, il vero pregio di questo volume non è l'originalità della teoria né l'accuratezza dei saggi di lettura, ma il tentativo di sistematizzare in passaggi precisi e progressivi l'accostamento a un testo letterario e la passione didattica che anima questa sistematizzazione.

Daniela De Panfilis  
Università Pontificia Salesiana  
depanfilis@unisal.it



# DONATELLA SCAIOLA LA VOCE DEI PROFETI

Studi



**STUDI BIBLICI**  
pp. 184 - € 20,00

Lo studio offre un'esplorazione esegetica all'interno della letteratura profetica e tre saggi di natura teologica. Non si tratta né di un testo di pura esegesi, né esclusivamente di teologia biblica, ma di un'elaborazione di entrambi i generi. Uno strumento rivolto agli studenti delle Facoltà Teologiche, dei Seminari, degli ISSR e a chiunque sia interessato ad approfondire la conoscenza della Bibbia.



Società Editoriale IL PORTICO Spa  
Via Scipione dal Ferro 4, 40138 Bologna, tel. 051 3941205  
commerciale@ilporticoeditoriale.it

[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

## INDICE DELL'ANNATA 2024

### ARTICOLI

ATZORI, M., <i>L'emorroissa dei sinottici è Cipro, moglie di Erode Agrippa I? Un'ipotesi storico-esegetica – Parte prima</i> .....	63-91
ATZORI, M., <i>L'emorroissa dei sinottici è Cipro, moglie di Erode Agrippa I? Un'ipotesi storico-esegetica – Parte seconda</i> .....	171-203
BALZARETTI, C., יהשתחוה, προσκυνέω, adorare: quale gesto? – Parte prima.....	289-309
BUSSINO, S. – DE ZAN, R. – GILBERT, M. – PRIOTTO, M., <i>Sir 24,1-34: L'elogio della Sapienza</i> .....	441-490
DE VIRGILIO, G., <i>Aspetti della paraclesi paolina: prospettive per l'etica del Nuovo Testamento</i> .....	491-510
FILANNINO, F., «Comanda anche agli spiriti impuri» (Mc 1,27). <i>Gli esorcismi di Gesù nel loro ambiente religioso-culturale: una proposta</i> .....	35-62
GILBERT, M. – BUSSINO, S. – DE ZAN, R. – PRIOTTO, M., <i>Sir 27,4–28,26: il rischio della parola. Parte II: Sir 27,30–28,26</i> .....	3-33
KOWALCZYK, B.A., <i>La tipologia del patriarca Giuseppe in Lc 20,9-19</i> .....	311-332
PALMA, E.M., <i>La sintassi di Ef 1,13: dibattito in corso e possibile soluzione</i> .....	205-214
PITTA, A., «Voi siete la lettera di Cristo» (2Cor 3,3): <i>lettere e assemblee protocristiane</i> .....	333-350
PRIOTTO, M. – BUSSINO, S. – DE ZAN, R. – GILBERT, M., <i>Sir 29,1-28: il tuo denaro aiuti il prossimo, ma sii prudente</i> .....	137-170
RAVASCO, A., <i>Esempi di applicazione dei chatbot allo studio del Talmud babilonese</i> .....	511-530

### IL PUNTO

ANNESE, A., <i>Il Vangelo secondo Tommaso: stato della ricerca e prospettive future</i> .....	215-261
DE PANFILIS, D., <i>La ricerca recente sul libro di Samuele: temi e linee di sviluppo</i> .....	351-403
KORYTIAKOVÁ, M., <i>The Book of Judith in Recent Research: The Twenty-First-Century Studies Survey</i> .....	531-599
LOZINSKY, H., <i>Calendari e feste nel Pentateuco: studi recenti, problemi attuali e prospettive future</i> .....	93-117

## RECENSIONI

- ARZT-GRABNER, P., *Letters and Letter Writing* (F. Marcello) ..... 130-136
- BARBI, A., *Insegnaci a pregare (Lc 11,1). La funzione edificante e storico-salvifica della preghiera nell'opera lucana* (C. Broccardo) .... 418-422
- CANDIDO, D., *Synopsis of the Book of Esther. Masoretic Text, Old Greek, Alpha Text, Old Latin, Vulgate, Jewish Antiquities* (J. Thambyrajah)..... 409-413
- CASNEDA, A., *Giovanni 20. Uno studio narrativo* (D. Arcangeli) ..... 422-427
- CRAMER, M., *Paulus und die Schriften Israels. Methodologie – Analysen – Kontextualisierung* (F. Jermini)..... 427-430
- DE PANFILIS, D., *Il racconto doppio nel Libro di Samuele* (A. Ravasco)..... 275-277
- DEMELAS, F., *Figlio dell'uomo modello per ogni uomo. La proposta di Gesù di fronte alle attese di Israele* (J.C. Ossandón Widow)..... 620-623
- DIETRICH, J. – GRUND-WITTENBERG, A. – JANOWSKI B. ET AL. (edd.), *Handbuch Alttestamentliche Anthropologie* (A. Siquans) ..... 601-608
- EBACH, R., *Trügende Prophetenworte. Zum Umgang mit falscher und unerfüllter Prophetie im Alten Testament im Kontext altorientalischer und antiker Divination* (M. Scandroglio)..... 124-126
- FICCO, F., *Blood and Liminality. A Common Thread in the Book of Exodus* (G. Deiana)..... 611-614
- FULLER, R.R. – LANGE, A (edd.), *Textual History of the Bible. A Companion to Textual Criticism. 3A. The History of Research of Textual Criticism* (L. Pessoa da Silva Pinto)..... 118-124
- GARRIBBA, D., *La Giudea di Gesù. Dalla morte di Erode il Grande alla fine del regno di Agrippa I (4 a.C. - 44 d.C.)* (C. Gianotto)..... 127-129
- GREENHAM, D., *Close Reading. Il piacere della lettura* (D. De Panfilis)..... 633-635
- HUTZLI, J., *The Origins of P. Literary Profiles and Strata of the Priestly Texts in Genesis 1 - Exodus 40* (L. Lepore)..... 608-611
- KOET, B.J. – VAN WIERINGEN A.L.H.M. (edd.), *Asking Questions in Biblical Texts* (G. De Virgilio) ..... 263-268
- MACDONALD, N., *The Making of the Tabernacle and the Construction of Priestly Hegemony* (D. Lo Sardo)..... 271-274
- MURAOKA, T., *Wisdom of Ben Sira* (N. Caldusch-Benages)..... 413-416
- NASON, L., *אִיכָה. La poetica del silenzio di Dio. Il libro delle Lamentazioni. Traduzione e commento esegetico-teologico* (M. Gargiulo)..... 277-279

PENNA, R., <i>Legge e libertà. L'originalità cristiana</i> (F. Manzi).....	280-284
PITTA, A. – FILANNINO, F., <i>L'officina del Nuovo Testamento. Retorica e stilistica</i> (L. Pernot) .....	416-418
RINALDI, G., <i>Roma e i cristiani. Materiali e metodi per una rilettura</i> (I.L.E. Ramelli).....	629-632
SCAIOLA, D., <i>Sansone. Un giudice improbabile</i> (A. Nepi).....	405-409
SCANDROGLIO, M., <i>Una parola dura, ma feconda. Il linguaggio difficile della profezia e la sua portata «evangelica»</i> (E. Di Peđe).....	614-620
SMITH, J.P., <i>Luke was not a Christian: Reading the Third Gospel and Acts within Judaism</i> (F. Marcello) .....	623-629
YADIN-ISRAEL, A., <i>Temptation Transformed. The Story of How the Forbidden Fruit Became an Apple</i> (C. Balzaretti).....	268-271
ARCANGELI, D., Casneda, A., <i>Giovanni 20. Uno studio narrativo</i> .....	422-427
BALZARETTI, C., Yadin-Israel, A., <i>Temptation Transformed. The Story of How the Forbidden Fruit Became an Apple</i> .....	268-271
BROCCARDO C., Barbi, A., <i>Insegnaci a pregare (Lc 11,1). La funzione edificante e storico-salvifica della preghiera nell'opera lucana</i> .....	418-422
CALDUCH-BENAGES, N., Muraoka, T., <i>Wisdom of Ben Sira</i> .....	413-416
DE PANFILIS, D., Greenham, D., <i>Close Reading. Il piacere della lettura</i> .....	633-635
DE VIRGILIO, G., Koet, B.J. – van Wieringen A.L.H.M. (edd.), <i>Asking Questions in Biblical Texts</i> .....	263-268
DEIANA, G., Ficco, F., <i>Blood and Liminality. A Common Thread in the Book of Exodus</i> .....	611-614
DI PEDE, E., Scandroglio, M., <i>Una parola dura, ma feconda. Il linguaggio difficile della profezia e la sua portata «evangelica»</i> .....	614-620
GARGIULO, M., Nason, L., אִיִּכָּה. <i>La poetica del silenzio di Dio. Il libro delle Lamentazioni. Traduzione e commento esegetico-teologico</i> .....	277-279
GIANOTTO, C., Garribba, D., <i>La Giudea di Gesù. Dalla morte di Erode il Grande alla fine del regno di Agrippa I (4 a.C. - 44 d.C.)</i> .....	127-129
JERMINI, F., Cramer, M., <i>Paulus und die Schriften Israels. Methodologie – Analysen – Kontextualisierung</i> .....	427-430
LEPORE, L., Hutzli, J., <i>The Origins of P. Literary Profiles and Strata of the Priestly Texts in Genesis 1 - Exodus 40</i> .....	608-611
LO SARDO, D., MacDonald, N., <i>The Making of the Tabernacle and the Construction of Priestly Hegemony</i> .....	271-274

MANZI, F., Penna, R., <i>Legge e libertà. L'originalità cristiana</i> .....	280-284
MARCELLO, F., Arzt-Grabner, P., <i>Letters and Letter Writing</i> .....	130-136
MARCELLO, F., Smith, J.P., <i>Luke was not a Christian: Reading the Third Gospel and Acts within Judaism</i> .....	623-629
NEPI, A., Scaiola, D., <i>Sansone. Un giudice improbabile</i> .....	405-409
OSSANDÓN WIDOW J.C., Demelas, F., <i>Figlio dell'uomo modello per ogni uomo. La proposta di Gesù di fronte alle attese di Israele</i> .....	620-623
PERNOT, L., Pitta, A. – Filannino, F., <i>L'officina del Nuovo Testamento. Retorica e stilistica</i> .....	416-418
PESSOA DA SILVA PINTO, L., Fuller, R.R. – Lange, A (edd.), <i>Textual History of the Bible. A Companion to Textual Criticism. 3A. The History of Research of Textual Criticism</i> .....	118-124
RAMELLI I.L.E., Rinaldi, G., <i>Roma e i cristiani. Materiali e metodi per una rilettura</i> .....	629-632
RAVASCO, A., De Panfilis, D., <i>Il racconto doppio nel Libro di Samuele</i> .....	275-277
SCANDROGLIO, M., Ebach, R., <i>Trügende Prophetenworte. Zum Umgang mit falscher und unerfüllter Prophetie im Alten Testament im Kontext altorientalischer und antiker Divination</i> ....	124-126
SIQUANS, A., Dietrich, J. – Grund-Wittenberg, A. – Janowski B. et al. (edd.), <i>Handbuch Alttestamentliche Anthropologie</i> .....	601-608
THAMBYRAJAH, J., CANDIDO, D., <i>Synopsis of the Book of Esther. Masoretic Text, Old Greek, Alpha Text, Old Latin, Vulgate, Jewish Antiquities</i> .....	409-413

## CRONACHE

TOMARELLI, G., <i>L'International Conference «Early Christianity in Rome. Textual, Historical, and Archaeological Traditions» (Pontificio Istituto Biblico – Roma 18-20 aprile 2024)</i> .....	431-439
--	---------