

IRMTRAUD FISCHER

*Bellezza e genere nell'Antico Testamento*

Ciò che dagli esseri umani viene avvertito come bello è da porre in relazione con la cultura cui questi appartengono. Gli ideali di bellezza, siano essi riferiti a esseri umani, opere d'arte o anche paesaggi, sono soggetti a cambiamento. Di questo dobbiamo essere consapevoli quando leggiamo testi che risalgono a più di duemila anni fa e che hanno origine in un ambiente culturale destinato a influenzare fortemente la cultura europea, che tuttavia non può con essa in alcun modo venire identificato.

Per poter riconoscere la bellezza facciamo oggi in genere riferimento in primo luogo ad uno dei cinque sensi, quello della vista: essa ci trasmette impressioni che concernono le proporzioni, l'armoniosità, la complessione fisica, l'espressione e l'aspetto esteriore. In un secondo momento si può apprezzare la bellezza attraverso il senso dell'udito. Suoni che sono percepiti come sgradevoli o addirittura minacciosi disturbano considerevolmente la sensazione di bellezza che abbiamo ricevuto attraverso la vista, mentre un suono gradevole può rafforzare un vissuto che abbiamo sentito come bello. I sensi restanti vanno a corroborare le impressioni ottiche e/o acustiche: ciò avviene quando sentiamo un odore che si sposa armoniosamente con quanto abbiamo visto, e che per questo interpretiamo come profumo, o quando assaggiamo o consumiamo un alimento che ha un buon sapore e ci riporta immediatamente una cosa bella che abbiamo vissuto. Solo quando tutte queste impressioni agiscono all'unisono possiamo parlare di qualcosa di assolutamente bello, anche se ciò che viene percepito come bello non necessariamente deve presupporre la concomitanza di tutte queste

percezioni. Un animale ad esempio può essere bello anche quando emetta dei suoni non proprio gradevoli e la sua carne non sia per noi commestibile; allo stesso modo nessuno si aspetterà di ricevere sensazioni piacevoli andando a toccare i meravigliosi fiori del cactus chiamato Regina della notte. Vero è tuttavia che noi sperimentiamo la bellezza quando *tutti* i sensi si fondono, ad esempio nel momento in cui addentiamo un frutto maturo oppure quando due persone si stringono in un abbraccio amoroso.

Ora, della bellezza come qualcosa di esteriore non si parla molto nella Bibbia ebraica. Se tuttavia la si vuole descrivere più dettagliatamente e si usa tanto il sostantivo quanto l'aggettivo più o meno nell'accezione che questi possiedono in italiano e in tedesco, intendendo cioè con essi ciò che dà felicità e rappresenta qualcosa di eccellente, allora si possono trovare nell'Antico Testamento molte espressioni similari, poiché in esso niente di ciò che è umano viene considerato come un qualcosa di alieno –dunque neppure l'esperienza della bellezza.

### 1. *Ciò che è bello per aspetto e forma*

Nell'Antico Testamento si parla naturalmente anche della bellezza che si sperimenta attraverso la vista. Tuttavia vengono a mancare delle descrizioni particolareggiate che possano darci un'idea dell'ideale di bellezza nell'antica Israele.

#### 1.1 *La terminologia*

Le parole centrali in grado di esprimere questo concetto sono: יָפֵה *jāfeh* “bello”, יָפִי *jāfi* “bellezza”, טוֹב *ṭov* “buono / piacevole / contento / bello”, הוֹד *hód* “lusso / splendore”, הָדָר *hādār* “lusso / maestosità”, כְּבוֹד *kāvōd* “importanza / splendore”, אֲדִיר *'addīr* “potente / splendido”, אֲדִירֶת *'adderet* “splendore”, חֵן *chen* “benevolenza / avvenenza”, נָעִם *nā'am Qal* “essere bello, piacevole”, נֹעַם *nō'am* “splendore / bellezza / avvenenza”, נָעִים *nā'im* “bello / piacevole”, שָׂפָר *šāfar Qal* “essere bello”, שֹׁפֵר *šofer* e שֹׁפְרָה *šifrāh* “bellezza”, תִּפְאֶרֶת *tif'eret* “lusso / bellezza”.<sup>1</sup>

Questo vasto campo semantico permette già di capire come nell'Antico Testamento la bellezza non venga concepita a senso

James Loader, *Schön / Schönheit*, <<https://www.bibewissenschaft.de/stichwort/27269/>> (23.10.2016); cfr. anche a documentazione che segue.

unico, bensì piuttosto come un qualcosa di multidimensionale. La bellezza viene attribuita a oggetti privi di vita come a gioielli (*Proverbi* 1,9), a una città (Gerusalemme: *Salmi* 48,3ss.14; 50,2; come bellezza perduta *Lamentazioni* 2,15; *Ezechiele* 27,3; 28,7) o a un tempio (*Salmi* 96,6), ma anche a fenomeni naturali (*Salmi* 48,3), a esseri animati (piante: *Ezechiele* 17,8.23; *Osea* 14,6f; animali: *Genesi* 49,21; *Deuteronomio* 33,17; all'essere umano: *Salmi* 8) e pure alla divinità (*Salmi* 76,5; 93,4).

Vengono definiti belli sia le donne che gli uomini. La bellezza è dunque una proprietà delle privilegiate matriarche d'Israele, Sara (*Genesi* 12,14), Rebecca (24,16; 26,7) e Rachele (29,17), mentre in opposizione a quest'ultima si menziona per Lea un difetto a un occhio. Non tutte le matriarche sono dunque belle, sebbene si possa osservare che quest'ultima non era stata la sposa che Giacobbe aveva desiderato. La bellezza è spesso ricordata quando si parla di mogli con le quali vengono generati i figli maschi destinati a diventare persone importanti; e tuttavia, generalmente, essa non costituisce né una condizione per la creazione di una genealogia né perché venga risvegliato l'amore nel marito (sebbene essa possa comunque svolgere un ruolo nella ricerca di una sposa, cfr. *Genesi* 24,16 e *Giudici* 15,2; *Salmi* 45,12). Ad esempio di Anna, che per il marito è manifestazione più importante dei sette figli maschi (ma lo stesso non si può dire di lui! cfr. *1Samuele* 1,1-8), non si dice mai che sia bella.

Quando viene descritto l'ambiente di una corte, la bellezza è spesso posta in evidenza, questo sia per gli uomini che per le donne; Saul è definito bello quando viene unto re (*1Samuele* 9,2), e lo stesso vale per Davide (*1Samuele* 16,12; 17,42; *2Samuele* 23,1), i cui figli Assalonne (*2Samuele* 14,25) e Adonia (*1Re* 1,6) proprio grazie a questa qualità si rivelano particolarmente adatti a svolgere al meglio le mansioni di comando che loro competono; lo stesso dicasi anche secondo *1Re* 1,3ss. per l'amministratrice<sup>2</sup> Abisag di Sunem – spesso a torto ritenuta la concubina del vecchio Davide. La bellezza del re e della regina viene celebrata anche in *Salmi* 45,3.12.

Fra le donne che gravitano attorno a Davide risaltano per la loro bellezza Abigail (*1Samuele* 25,3), Betsabea (*2Samuele* 11,2), sua figlia Tamar (*2Samuele* 13,1) e sua nipote Tamar, figlia di Assalonne (*2Samuele* 14,27), come pure l'amministratrice Abisag (*1Re* 1,3). Mentre

<sup>2</sup> Che Abisag abbia un ufficio amministrativo o ha dimostrato Maria Häus, *Abisag und Batscheba*, St. Ottilien, EOS-Ver ag, 1993, pp. 239-242.

non tutte le donne che sono a corte si distinguono per la bellezza, tale criterio sembra costituire il requisito principale che devono possedere le donne della corte di Assuero: Ester viene accolta nell'harem reale poiché, al pari delle innumerevoli altre donne con le quali il re trascorre le sue notti, è bella (*Ester* 2,2,3.7). In questa narrazione le donne della corte non servono in primo luogo a garantire il mantenimento della stirpe, bensì piuttosto ad esaltare la potenza e la ricchezza (cfr. la storia di Vasti in *Ester* 1,11). Che la bellezza alle corti imperiali potesse essere una qualità importante non solo per le donne, ma anche per i giovani maschi lo testimoniano *1Samuele* 17,18 e *Daniele* 1,4, testi nei quali tra l'altro la bellezza viene definita una virtù al pari delle altre.<sup>3</sup>

### 1.2 Bellezza come capacità di svolgere una funzione?

Claus Westermann,<sup>4</sup> che è stato uno dei primi studiosi dell'Antico Testamento ad occuparsi di questo tema, sostiene la tesi che la bellezza nell'Antico Testamento sta in rapporto con la capacità di svolgere una determinata funzione ("essere bello per..."). Quest'asserzione si può senz'altro ritenere valida quando ci si riferisce alla bellezza maschile, ma ciò si verifica tuttavia solo in certi casi: per una gran parte di coloro che diventano monarchi sulla base di una successione di tipo non dinastico o illegittimo la bellezza viene posta in relazione con l'attitudine a diventare sovrano. Ancor prima che Saul e Davide vengano eletti e unti si sottolinea la loro bellezza. E tuttavia Assalone e Adonia, ai quali per regolare successione spetta il trono, si impadroniscono del potere quando il padre è ancora in vita senza attendere che egli li legittimi.

### 1.3 Ideali di bellezza specifici per ognuno dei due sessi?

Sulla base di quanto nell'Antico Testamento viene scritto sulla bellezza siamo in grado di determinare solo approssimativamente

<sup>3</sup> Questo motivo si trova anche nella bellezza di Giuseppe (*Genesi* 39,6), reso schiavo negli ambienti di governo egiziano; esso tuttavia svolge in quel caso una diversa funzione (vedi *infra* 2.3).

<sup>4</sup> Claus Westermann, *Das Schöne im Alten Testament*, in Herbert Donner, Robert Hanhart, Rudolf Smend (eds), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, pp. 479-497, 491. Vedi anche Matthias Augustin, *Der schöne Mensch im Alten Testament und im hellenistischen Judentum*, Frankfurt, Lang, 1983.

quali fossero gli ideali specifici di un determinato sesso, e non possiamo neppure, come abbiamo invece fatto sopra, indicare i relativi campi semantici.

Sulle rappresentazioni di genere della bellezza si possono raccogliere elementi tratti da testi narrativi e poetici.

Alla bellezza maschile vengono ascritte le seguenti qualità: una statura che supera quella degli altri uomini la troviamo in Saul (*1Samuele* 10,23), begli occhi, una bella figura e carnagione rosea (prima spesso indicata come capigliatura bionda) in Davide (*1Samuele* 16,12), capelli folti e lunghi in Assalonne, che, privo di difetti dalla testa ai piedi, è definito l'uomo più bello di Israele (*2Samuele* 14,25). In *Salmi* 45,3 la bellezza del re si manifesta principalmente attraverso la grazia che esce dalle sue labbra e la benedizione che riposa su di lui. Non è chiaro se per la prima di queste qualità si intenda qualcosa di esteriore e si voglia descrivere una parte bella della bocca, dal momento che poco più avanti si parla di un giusto giudizio (vv. 7-8; cfr. anche l'ideale della bellezza in *1Samuele* 16,18). È più probabile che si alluda invece alla capacità di giudizio adeguata all'ufficio che ricopre. Si menzionano gioielli e ornamenti principalmente quando si parla di successi militari e della legittimazione divina ottenuta attraverso l'unzione (vv. 4-6.8), come pure in occasione di un matrimonio regale (vv. 9ss.). In tale occasione alla figura del sovrano in procinto di sposarsi vengono ascritte qualità che coinvolgono tutti e cinque i sensi: i suoi abiti sono lussuosi e le sale in cui ha luogo la cerimonia sono rivestite di tavolette di avorio, mentre viene suonata una musica soave (v. 9). Quando si parla della bellezza della sposa, essa viene accentuata attraverso la descrizione dei gioielli d'oro di Ofir (v. 10), e anche gli abiti sono intessuti d'oro. Non solo per le donne (cfr. anche *Giuditta* 10) vestiti, trucco, gioielli e profumi giocano un ruolo determinante nell'esaltazione del loro bell'aspetto; la stessa cosa infatti vale anche per gli uomini (*Salmi* 45,3-9).

Una fonte particolarmente ricca per la ricostruzione degli ideali di bellezza collegati ai due sessi pare a tutta prima venir fornita dal *Cantico dei Cantici*; e tuttavia non si è certi che tutte le descrizioni metaforiche dei due amanti vengano da noi correttamente interpretate. Già Othmar Keel<sup>5</sup> ha fatto notare che gli occhi della donna e dell'uomo, quando vengono confrontati con i laghetti di Hesbon

<sup>5</sup> Si veda Othmar Keel, *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes*, Stuttgart, Ver. Kath. Biblewerk, 1984, pp. 53-62.

(*Cantico* 7,5), non sono visti come di colore blu, bensì come profondi, e quando essi vengono descritti come colombe (1,15; 4,1; 5,12), non sono grigi, bensì pieni di messaggi d'amore. Labbra rosse, denti bianchi e regolari (4,3; 6,6), seni che ondeggiano e ben proporzionati (4,5; 7,4), abiti profumati (4,11) ed essenze (4,14.16), capelli folti e ricci (6,5), in parte con riflessi di porpora (7,6), fianchi arrotondati (7,3) e portamento bello e diritto (7,5ss.), così l'amata viene cantata dal suo innamorato. Cose simili dice lei di lui: denti (5,12) e cosce solidi (5,15) statura robusta (5,15), capelli corvini e riccioluti (4,11), gote profumate (5,13), agile come un cervo (2,8ss.17), lei è esperta nella danza (7,1s.). I sensi percepiscono anche il bel suono della voce di lei (2,14) e le sue dolci carezze hanno il sapore del miele e delle spezie (4,11; 5,16). Questa descrizione potrebbe essere estesa a piacere, anche se in verità la sua plurima valenza metaforica non deve venir banalizzata. L'ideale della bellezza del *Cantico dei Cantici* descrive in ogni caso i corpi di due giovani sani, pieni di vitalità e di gioia di vivere.

Non meno ricca di indicazioni circa l'ideale di bellezza femminile è la descrizione della cura di bellezza della durata di un anno intrapresa da Ester, alla quale ella si deve sottoporre prima che le sia concesso di andare in sposa al re (*Ester* 2,12). Risulta evidente che gli oli profumati servono per curare il corpo ammorbidendone la pelle, che stando all'interno del palazzo non deve certo essere abbronzata. Il libro di Giuditta invece dà informazioni ancora più dettagliate sulla cura di bellezza: si fanno bagni al termine dei quali si viene spalmate con creme e oli profumati, si indossano abiti sontuosi e calzature erotiche, ogni tipo di gioielli per adornare dita, braccia, orecchie e caviglie (*Giuditta* 10,3ss.). Ma anche in questi casi tutto ciò ha valore solo se la donna dimostra di possedere una propria autoconsapevolezza e di saper parlare (10,7.14.19).

## 2. *La bellezza è pericolosa?*

L'opinione che la bellezza femminile sia pericolosa per gli uomini è divenuta nella società patriarcale quasi un codice culturale. Nella storia della cultura europea esso viene spesso messo in relazione con una scena descritta nell'Antico Testamento: Eva è vista come la donna per eccellenza, la bella tentatrice, ed è raffigurata e descritta sempre nuda, diventando in tal modo nella tradizione l'incarnazione del pericolo per l'uomo, che stende la mano per afferrare il frutto che porterà Adamo dritto dritto alla morte.

### 2.1 La bella tentatrice come oggetto del desiderio maschile

Questo codice<sup>6</sup> viene alimentato non tanto da un'attenta lettura della *Genesi*, quanto dalla tradizione iconografica che si è sviluppata nel cristianesimo sulla base delle interpretazioni di *Genesi* 3 e *1Corinzi* 11 effettuata dai Padri della Chiesa.<sup>7</sup> La rappresentazione di Eva come donna paradigmaticamente bella e tentatrice si realizza attraverso l'identificazione con lo sguardo maschile che si posa su ciò che è femminile e attraverso l'atteggiamento empatico nei confronti di Adamo creatosi nella storia della ricezione,<sup>8</sup> secondo la quale egli correrebbe il pericolo di venire sedotto. Il testo biblico, in cui Eva discute di questioni teologiche col serpente, non concede alla donna, che non viene mai detta bella, uno spazio più ampio di quello che non occupi l'uomo e non bolla in alcun modo lei come unica colpevole, rappresentando semmai lui come quello che, mangiando senza porsi delle domande, infrange il divieto.<sup>9</sup>

Anche nel racconto di Davide e Betsabea viene messo in evidenza agli occhi del lettore solo lo sguardo maschile<sup>10</sup> che si posa sulla donna nuda: Davide – e implicitamente noi in quanto lettori – guarda la donna da lui percepita come bella (*2Samuele* 11,2). Se la donna contraccambi il suo sguardo non è dato di sapere, il testo non prende al riguardo posizione. Nella storia della ricezione, sia che si prenda in considerazione la pittura barocca o il film americano sulla Bibbia, il fatto di guardare e di venir guardati è rappresentato sempre all'opposto di come esso è descritto nella Bibbia. La donna nuda viene posta al centro, cosicché coloro che osservano assumono lo sguardo

<sup>6</sup> Ciò si riflette ancora ai nostri giorni nel mondo della pubblicità; cfr. a riguardo Urike Bai, *Gendertrouble im Paradies. Beobachtungen aus theologischer Perspektive*, *ectio difficili or*, 1, 2012, <[http://www.ectio.unibe.ch/12\\_1/bai\\_gendertrouble\\_im\\_paradies.htm](http://www.ectio.unibe.ch/12_1/bai_gendertrouble_im_paradies.htm)> (23.10.2016).

<sup>7</sup> Si vedano su questo tema i vari contributi presenti in Kari Elisabeth Borresen, Emanuela Prinzivalli (a cura di), *Le Donne nello sguardo degli antichi autori cristiani*, Trapani, I Pozzo di Giacobbe, 2013.

<sup>8</sup> Cfr. Gerard P. Luttikhuisen (ed.), *The creation of man and woman. Interpretations of the Biblical narratives in Jewish and Christian traditions*, Leiden, Brill, 2000; Ino Tre Id. (ed.), *Eve's children. The Biblical stories retold and interpreted in Jewish and Christian traditions*, Leiden, Brill, 2003.

<sup>9</sup> Walter Vogels, "It is not good that the 'Mensch' should be alone; I will make him/her a helper fit for him/her" (*Gen 2:18*), *Eglise et Théologie*, 9, 1978, pp. 9-35.

<sup>10</sup> Per la direzione dell'empatia si veda Ines Müller, *Dargestellte Gewalt und die Gewalt der Darstellung. Narrative Figurationen in den Davidserzählungen*, in: Irtraud Fischer (ed.), *Macht Gewalt Krieg im Alten Testament. Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*, Freiburg, Herder, 2013, 286-317.

do voyeuristico del re pronto a commettere adulterio, laddove Davide viene posto sullo sfondo, sul balcone di un palazzo. Tramite questo *Empathie lenkung* gli osservatori (maschi)<sup>11</sup> corrono in effetti il pericolo di essere attratti dalla bellezza femminile; ed è soprattutto la Betsabea del Barocco a venir rappresentata, ed ella nella maggior parte dei casi è esibizionisticamente desiderosa di essere guardata.

Alla tradizione della donna tentatrice, che tende la trappola all'uomo innocente, ha sicuramente contribuito la figura della "Donna Straniera" del libro dei Proverbi. Questa personificazione, che viene contrapposta alla "Donna Saggia", riceve inoltre i tratti di un'adultera. Quale esempio della "donna d'altri", che è un tabù per gli altri uomini (cfr. il Comandamento in cui si parla del desiderare la donna d'altri in *Esodo* 20,17; *Deuteronomio* 5,21), i genitori insegnano al figlio (*Proverbi* 6,20-35) di non invaghirsi della sua bellezza (v. 25), poiché l'adulterio ha come conseguenza come minimo la rovina finanziaria e la morte sociale (vv. 31-35), quando non sfoci addirittura nella perdita della vita stessa. I giovani devono essere educati con tale insegnamento, che viene considerato «Comandamento del padre e Torà della madre» (v. 20). Perché si abbia un successo sul piano pedagogico si deve assumere il punto di vista di questi ultimi. Il testo indirizza l'empatia – come si legge anche in *Siracide* 25,21ss. – non verso la donna bella, che seduce, bensì nuovamente verso i componenti maschili della società, per i quali la bellezza femminile può costituire un pericolo.

## 2.2 *L'impiego mimetico della bellezza per la liberazione del proprio popolo: Giuditta*

Con l'immaginario che ruota attorno al desiderio maschile che concupisce la bellezza femminile<sup>12</sup> gioca in modo magistrale il libro di Giuditta, ove il maschile entra a far parte della tattica per ottenere la salvezza.<sup>13</sup> La ricca vedova Giuditta non è solamente bella (*Giudit*

Sia come committenti che come pittori si suppone che si sia trattato, ne a maggior parte dei casi, di uomini.

<sup>2</sup> Anche nel libro de a Genesi i mitologici figli dei dei sono attratti da e figlie degli umani (6,2).

<sup>3</sup> Luce Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, tr. it., Milano, Feltrinelli, 1978 usa il concetto della mimesi per descrivere il fenomeno per il quale le donne assumono e condividono i ruoli definiti dagli uomini senza tuttavia identificarsi con essi. La filosofia femminista vede in tale e solo esteriore assunzione dei ruoli una posizione di resistenza delle donne nei confronti della società patriarcale e l'opportunità di acquisire autoconsapevolezza.

ta 8,7), ma si abbellisce ulteriormente (*Giuditta* 10) col preciso scopo di attirare su di sé lo sguardo di tutti gli uomini che la vedono. Gli anziani della città, all'indirizzo dei quali Giuditta pronuncia un duro rimprovero, poiché essi hanno sfidato Dio ponendogli un ultimatum per la salvezza della città, sono colmi di ammirazione per la bellezza di lei, che tuttavia interpretano come mezzo per un ben preciso scopo (10,7-10). Quando Giuditta lascia la città, viene vista dagli uomini degli avamposti assiri, i quali sono a tal punto attratti dalla sua straordinaria bellezza, come anche dalle sue parole, tanto da accompagnare Giuditta e la sua scorta dal loro generale e da iniziare, attraverso la bellezza della donna, ad ammirare tutto il popolo degli Israeliti (10,11-20). Oloferne poi è a tal punto accecato dalla bellezza di Giuditta e talmente lusingato dalle parole che ella pronuncia che perde ogni sospetto nei confronti di una donna che appartiene alle schiere del nemico e la considera solo come l'oggetto del desiderio che spetta ai potenti «poiché è cosa disonorevole alla nostra reputazione se lasceremo andare una donna simile senza godere della sua compagnia; se non sapremo conquistarla, si farà beffe di noi» (*Giuditta* 12,12).

Affascinato dal suo meraviglioso aspetto, dall'eleganza delle sue parole e dal suo portamento, Oloferne crea l'occasione per poterla sedurre (12,13-16). Il pranzo opulento mostra come egli non abbia intenzione di possederla con la violenza. Nell'atmosfera del banchetto e con la prospettiva di una notte d'amore con una bella donna, il generale nemico ben presto beve a tal punto che tutte le sentinelle vanno a dormire e lui cade ubriaco sul letto senza aver realizzato il suo progetto (12,20-13,1). Il resto del racconto è noto: Giuditta, grazie all'impiego mimetico della sua bellezza, si trova nella condizione di uccidere da sola il generale usando la sua stessa spada e di liberare successivamente la propria città assediata. Il canto della vittoria in *Giuditta* 16 riprende più volte il tema della bellezza che alla ricca vedova era stata data e che essa tuttavia aveva aumentato attraverso la cura della propria persona, i gioielli, i vestiti, l'aspetto e l'eloquio con lo scopo di sconfiggere un intero esercito «con la mano di una donna» (16,5). Infrangendo il tabù di una donna che uccide in guerra decidendo le sorti della guerra stessa (cfr. *Giudici* 9,50-54; *2Samuele* 11,21), Dio, in qualità di vero e proprio salvatore di Israele, si mostra più chiaramente che non in occasione delle imprese dei guerrieri che combattono nell'Antico Oriente.<sup>14</sup> Senza armi la donna si insinua

<sup>4</sup> In tal senso è da intendere anche la bellezza di picco o Mosè in *Esodo* 2,2:

nell'accampamento. «Giuditta con la bellezza del suo volto lo fiaccò (*Giuditta* 16,6)»,<sup>15</sup> ed anche col suo coraggio, che in quanto salvatrice ricevette attraverso la sua fede in Dio. Se ciò equivalga alla fine dell'intesa tra i sessi resta da vedersi;<sup>16</sup> ma rappresenta certamente una trasgressione rispetto ai ruoli e agli stereotipi di genere.

### 2.3 La bellezza come pericolo per le donne – e talvolta anche per gli uomini

Gli scritti ebraici del primo millennio a.C. testimoniano della problematica di una presa di posizione unilaterale in favore degli uomini, raccontano storie oltremodo positive di donne belle e tematizzano allo stesso tempo in un'altri passi in modo realistico l'esatto contrario: e cioè che la bellezza è pericolosa per le donne. Esempari per questo modo di vedere appaiono i racconti di abbandoni delle matriarche nelle storie dei progenitori della Genesi (*Genesi* 12,10-20; 26,1-11; senza riferimenti alla bellezza della matriarca anche *Genesi* 20). Sara viene giudicata «bella» dal marito (*Genesi* 12,11), e dagli Egiziani addirittura «molto bella» (v. 14). Ciò innervosisce il marito Abramo a tal punto che egli si vuole salvare a spese di lei, poiché, a causa di questa qualità della moglie, altri avrebbero potuto attentare alla sua stessa vita per arrivare a lei (vv. 11-13). In ogni caso poi va a finire che il patriarca, attraverso la dichiarazione che la moglie è sua sorella, la rende disponibile per altri uomini (vv. 18ss.). Infatti Sara era stata accolta nell'harem del faraone dopo il pagamento di un prezzo principesco (v. 16), e il faraone nella sua difesa rivendica di aver preso Sara solo perché Abramo aveva fatto passare la bella moglie per sua sorella. Dio in questa vicenda sta dalla parte della donna ed interviene liberandola. Il passaggio narrativo esprime per la prima volta in tutto il racconto una piena e corretta dichiarazione personale: egli agisce per Sara, la moglie di Abramo. La stessa storia viene raccontata ancora una volta in *Genesi* 20 da parte della coppia stessa, e tuttavia qui Sara non viene più descritta come una donna bella, poiché ella col passare del tempo va incontro ai cento anni. In *Genesi* 26,1-11 Isacco e Rebecca sono i protagonisti, e tuttavia in

i be bambino, minacciato di morte, che, proveniente da una casa di schiavi degli Egiziani, diventa a fine il valore di Israele, è a tre tanto inadatto a intervento mi itare quanto a be a vedova Giuditta.

<sup>5</sup> Claudia Rake, *Judit über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch intertextuelle Lektüre*, Berlin, de Gruyter, 2003, p. 202.

<sup>6</sup> Questa è la spiegazione di Elisabeth Gieringer-Czerny, *Judiths Tat. Die Aufkündigung des Geschlechtervertrags*, Wien, Promedia, 2000.

questo racconto il re straniero scopre l'imbroglio ancor prima che la bella moglie venga divisa dal marito (vv. 7-10). Sebbene nessuna delle due donne sia rappresentata come figura principale dell'azione, poiché ad esse non viene mai concesso di parlare in prima persona, i tre testi parteggiano senza dubbio per lei e sostengono che la bellezza può costituire un pericolo per il sesso femminile.<sup>17</sup>

Un'ulteriore testimonianza di tale concezione è rappresentata dalla storia in cui si parla dello stupro di Tamar in *2Samuele* 13.<sup>18</sup> Dapprima ella viene presentata (v. 1) come la bella sorella di Assalonne e la figlia di Davide, che per questo motivo viene concupita dal figlio primogenito e successore al trono. La storia di Tamar va a finire male; viene esortata dal padre ad andare a trovare il figlio del re che si finge malato (vv. 6ss.) ed è poi violentata a Gerusalemme, nel palazzo. Sebbene ella si trovi in una situazione di pericolo e mantenga la testa a posto facendo appello ai propri diritti, alla morale e al decoro (vv. 12ss.), la sua bellezza si muta in una sciagura nella misura in cui il malvagio fratellastro può contare sul fatto che nessuno del suo *entourage* interverrà, poiché essi o hanno collaborato al complotto o sono stati fatti uscire di casa (vv. 3ss.9).

Una sola volta – ma meglio che niente – l'Antico Testamento accenna anche al fatto che pure per gli uomini la bellezza può costituire un pericolo. Di Giuseppe, schiavo giovane e bello, si innamora la moglie del suo padrone (*Genesi* 39), la quale cerca più volte senza successo di convincerlo a giacere con lei (vv. 7-10). Quando la donna diventa sessualmente aggressiva e gli strappa i panni da dosso, Giuseppe si sottrae all'adulterio attraverso la fuga, ma lascia lì i suoi vestiti. E così la moglie di Putifarre lo incolpa di averla voluta violentare e racconta di essersi sottratta a quel destino mettendosi a gridare e allarmando così le guardie (vv. 3-18). Anche per Giuseppe quindi il bell'aspetto e la bella figura (39,6) sono fatali. Tuttavia egli è in Egitto uno schiavo e non un uomo libero, e quindi si trova nel parallelogramma delle forze nella parte bassa, al pari delle donne. L'Antico Testamento mostra con questo di aver coscienza del fatto che la bellezza rappresenta un pericolo per coloro che nei rapporti

<sup>7</sup> Anche il racconto di Susanna in *Daniele* 13 viene addotto come topos de a perico osità de a be ezza per co ei che possiede questa qua ità. Per una ettura critica in chiave femminista di questo testo si veda Christina Leisering, *Susanna und der Sündenfall der Ältesten. Eine vergleichende Studie zum Frauenbild der Septuaginta und Theodotionfassung von Dan 13 und ihren intertextuellen Bezügen*, Münster, Lit-Ver ag, 2008.

<sup>8</sup> Questo testo è stato indagato a fondo da Ise Mü nter, *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählungen von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22)*, Freiburg, Herder, 1997.

di potere si trovano soggiogati; nel matrimonio patriarcale lo sono le donne nei confronti dei mariti, nei rapporti di dipendenza tuttavia lo sono anche gli uomini nei confronti delle padrone degli schiavi.

#### 2.4 Relativizzazione della bellezza

Che la bellezza esteriore non sia di per sé portatrice di valore lo mostra chiaramente *Proverbi* 11,22: «Un anello d'oro al naso d'un porco – tale è la donna bella ma priva di senno». Con ciò tuttavia non viene screditata la bellezza in quanto tale, ma il fatto che questa sia solo esteriore. La bellezza viene attribuita a qualcuno quando interessa tutta la persona – come avviene nel caso di Giuditta. L'Antico Testamento non è contrario neppure al farsi belli, cioè alla cura del corpo e dei capelli, al fatto di indossare vesti belle e costose e gioielli, ma solo quando tutto ciò si armonizzi in modo autentico. Ad esempio la «donna di valore» di *Proverbi* 31<sup>19</sup> porta vestiti di porpora, carminio e bisso (vv. 21ss.), ma apre anche le sue mani per i bisogni (v. 20), paga equamente i suoi lavoratori (v. 15) e si distingue per una Torà della benignità (v. 26). Una vita così ben realizzata è una bellezza che dura e cui corrisponde il timore di Dio, mentre la grazia e la bellezza esteriori sono destinate a svanire (v. 30).

#### 3. Una vita bella al cospetto di una splendida divinità

Condurre una vita bella significa nell'Antico Testamento essere felici con se stessi, col mondo ed anche in pace con Dio, e senza troppi affanni godere di quel che ci viene dato grazie alla benedizione divina. Una vita giusta non è dunque caratterizzata dall'indigenza, dal dolore e dal sacrificio di se stessi, bensì dal godimento, che tuttavia include la responsabilità sociale.

##### 3.1 In cosa consiste una vita piena?

Un'idea di quel che nell'antica Israele si intendeva per vita pienamente realizzata può trovarsi in *Siracide* 40,18-26:

<sup>9</sup> Cfr. a riguardo Irmtraud Fischer, *Un esempio eloquente: Proverbi 31,10-31. Dalla lettura tradizionale alle interpretazioni femministe*, in Marine a Perroni (a cura di), *Corpo a corpo. La Bibbia e le donne*, Cantà upa, Effatà, 2015, pp. 35-43; un'ana isi più dettagiata si trova in Irmtraud Fischer, *Gotteslehrerinnen. Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament*, Stuttgart, Kohlhammer, 2006, pp. 142-172.

- [18] La vita di chi basta a se stesso e del lavoratore sarà dolce,  
ma più ancora lo sarà per chi trova un tesoro.
- [19] I figli e la fondazione di una città assicurano un  
nome,  
ma più ancora sarà stimata una donna senza macchia.
- [20] Vino e musica rallegrano il cuore,  
ma più ancora lo rallegra l'amore della sapienza.
- [21] Il flauto e l'arpa rendono piacevole il canto,  
ma più ancora di essi una voce soave.
- [22] L'occhio desidera grazia e bellezza,  
ma più ancora di esse il verde dei campi.
- [23] Il compagno e l'amico si incontrano a tempo opportuno,  
ma più ancora di essi moglie e marito.
- [24] I fratelli e un aiuto servono nell'afflizione,  
ma più ancora salverà la carità.
- [25] Oro e argento rendono sicuro il piede,  
ma ancora di più si apprezza un consiglio.
- [26] Ricchezze e potenza sollevano il cuore,  
ma più ancora di esse il timore del Signore.  
**Con il timore del Signore non manca nulla;**  
con esso non c'è bisogno di cercare aiuto.
- [27] **Il timore del Signore è come un giardino di benedizioni;**  
la sua protezione vale più di qualsiasi altra gloria.

La forma letteraria del comparativo nella quale questo compendio è redatto non scredita nel primo emistichio il bene, bensì lo giudica come caratteristico di una vita bella, armoniosa e priva di affanni. È evidente che si fa riferimento a uomini liberi (vv. 19.23), che si possono godere la vita agiatamente e con autodeterminazione. Il testo fa riferimento alla bellezza di un matrimonio riuscito, che in nessun caso mette in secondo piano la ricchezza costituita dai figli e dall'amicizia. Ad esempio la ricchezza e la forza non vengono viste come cose che collidono col timore di Dio, oro e argento servono a garantire la stabilità nella vita, ma la ricchezza non deve essere ostinatamente tesa verso l'accumulo e ci si deve far consigliare come con essa si debba vivere. Il comparativo valuta ciò che viene detto nei singoli versi iniziali non negativamente, ma esprimendo piuttosto la massima: «Fare una cosa e non lasciar perdere l'altra!». Il gusto della vita senza dover avere paura della quotidianità e la responsabilità sociale non si escludono a vicenda, al contrario sono l'espressione di una vita vissuta al cospetto di Dio.

In modo simile si esprime l'Ecclesiaste (*Qohelet*), che nei passaggi della cosiddetta "assemblea del re" mette in scena addirittura la società di un'antica corte reale orientale in tutta la sua potenza e

il suo splendore (*Qohelet* 2,3-11). Non c'è godimento o lusso che sia estraneo al Salomone letterario; è solo che egli non si accontenta di queste cose: una vita bella è in sostanza una vita effimera. L'Ecclésiaste tuttavia non si abbandona alla depressione, bensì invita a godere della vita:

[7] Vài, mangia con gioia il tuo pane,  
bevi il tuo vino con cuore lieto,  
perché Dio ha già gradito le tue opere.

[8] In ogni tempo le tue vesti siano bianche  
e il profumo non manchi sul tuo capo.

[9] Godi la vita con la donna che ami per tutti i giorni della tua  
vita fugace, che Dio ti concede sotto il sole, perché questa è la tua  
sorte nella vita e nelle pene che soffri sotto il sole.

[10] Tutto ciò che trovi da fare, fallo finché ne sei in grado, perché  
non ci sarà né attività, né ragione, né scienza, né sapienza giù  
negli inferi, dove stai per andare (*Qohelet* 9,7-10).

Una vita bella non si trascorre con l'antipasto della curiosità e il dolce del pentimento, ma consiste nella condotta di vita voluta da Dio.

Se ambedue i testi citati prendono in considerazione la vita che trascorrono uomini maschi, ciò corrisponde alla prospettiva dominante nella Bibbia. In ogni caso, tenute presenti tali circostanze, è degno di nota che vi siano anche testi che rappresentano una bella vita femminile considerata sotto molti aspetti: *Proverbi* 31,10-31 ci presenta una donna energica, che dirige una grande attività commerciale nel settore agricolo (campi coltivati, vigneti v. 16) e manifatturiero (vv. 13.19.21ss.24), che commercia a livello internazionale (vv. 14.24), che dirige e si rallegra della rendita del proprio lavoro (v. 18). Il fatto poi che ella sia vestita con abiti regali di bisso, porpora e carminio e che la sua casa prenda parte a tutto ciò (vv. 21ss.) non viene interpretato come espressione di superbia e mania di sfarzo, bensì come legittimo godimento, che ella in ogni caso non consuma in solitudine,<sup>20</sup> ma al quale fa prender parte tutta la casa, anche i suoi dipendenti, come pure i bisognosi (vv. 15.20). Anche se è certo che questo componimento descrive una donna che appartiene alla

<sup>20</sup> Un esempio di come a ricchezza non debba essere goduta, e cioè da soli e senza condivisione con a cuno, viene addotto attraverso Naba, il marito di Abigail: egli festeggia in solitudine e impedisce a Davide di avere una parte del suo raccolto (*I Samuele* 25,4-12.36ss.). Si veda a riguardo più dettagliatamente Fischer, *Gotteslehrerinnen*, 22-38.

classe alta del periodo persiano<sup>21</sup> e non una normale donna del popolo, tuttavia è degno di nota il fatto che da un lato la vita bella delle donne non si distingue molto da quella degli uomini, dall'altro che le donne possono avere una vita agiata non soltanto se godono del sostegno di un marito e profitano della sua ricchezza.

### 3.2 La bellezza di Dio e i suoi effetti

La bellezza intesa come impressione generale, in tutte le sue sfumature, di una personalità, ed intesa nel senso dell'ideale greco del bene, del vero e del bello, ha senza dubbio anche aspetti teologici. Da un lato la bellezza è un dono di Dio,<sup>22</sup> dall'altro è espressione della benedizione. Così in *Salmi* 133,1 una convivenza in armonia tra fratelli viene avvertita come bella (v. 2) ed è descritta come rugiada dello Hermon, che diffonde i propri effetti benefici su Sion elargendo gioia (v. 3). In *Salmi* 84 la presenza nel tempio di Sion del Dio che regala gioia, pace e sicurezza viene a lungo cantata: il santuario come sede dell'incontro con Dio diventa per i pellegrini il luogo della salvezza, dell'armonia tra Dio e uomo, ma anche tra gli stessi esseri umani e tra uomo e natura (vv. 4.7).

La bellezza del tempio viene assicurata dall'affascinante bellezza di Dio.<sup>23</sup> La concezione che Dio sia bello, splendido, magnifico, mirabile non significa affatto che con ciò si finisca per minimizzare l'idea di Dio. Essa è, come mostra *Salmi* 104, completamente conciliabile con l'idea dell'eccelso e del sublime, con il *fascinosum et tremendum* (v. 29). Quindi ancor di più meraviglia coloro che pregano in *Salmi* 8 il fatto che questa divinità, il cui splendore impronta la bellezza del cosmo, si interessi di un uomo davvero piccolo se posto a confronto con tutta la creazione, e che lo abbia creato a sua immagine (cfr. *Genesi* 1,26ss.), solo di poco inferiore a Dio (*Salmi* 8,6ss.). In queste asserzioni non viene evidenziata una differenza di sesso: la bellezza della creazione divina si esplicita anche nel concetto di un'umanità

<sup>21</sup> Lo sfondo storico-sociale del testo è stato trattato per la prima volta da Christine Roy Yoder, *Wisdom as a woman of substance. A socioeconomic reading of Proverbs 1-9 and 31:10-31*, Berlin, de Gruyter, 2001.

<sup>22</sup> Questo aspetto viene per la prima volta messo in luce da Otto Kaiser, *Von der Schönheit des Menschen als Gabe Gottes*, in Axel Graupner, Holger DeKort, Alexander B. Ernst (eds), *Verbindungslinien*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000, pp. 153-163.

<sup>23</sup> Su l'aspetto teologico si sofferma Chaim W. Reines, *Beauty in the Bible and the Talmud*, *Judaism*, 24, 1975, pp. 100-107.

composta da esseri tutti simili,<sup>24</sup> che vede i sessi in armonia tra loro e con Dio.

(Traduzione di Donatella Bremer)

**Abstract:** L'articolo tratta della bellezza nell'Antico Testamento e dei diversi termini in esso usati per descriverla, tanto in riferimento alla donna quanto all'uomo. Al centro dell'indagine non sta tanto la bellezza come qualità esteriore, ma la funzione che questa può svolgere. Viene affrontata anche la problematica della pericolosità della bellezza —sia per quel che concerne gli uomini che, soprattutto, per quel che riguarda le donne. Ci si occupa infine di cosa si intenda nella Bibbia per vita bella: una vita in cui ci si senta appagati, anche materialmente, e al tempo stesso si possa godere appieno della bellezza divina.

The article deals with gendering beauty in the Hebrew Bible, which has several terms for beauty, not used in gender-specific manner. Men and women are beautiful, indicating functional adequateness. The problem of female beauty, often held as dangerous, is questioned: Dangerous for whom? For men or not more for women? But it deals also with beauty of a fulfilled life and the beauty of God.

**Keywords:** Bibbia ebraica, bellezza esteriore e interiore, bellezza femminile pericolosa; Hebrew Bible, gendering beauty, external and internal beauty, beautiful life.

**Biodata:** Irmtraud Fischer è professoressa di Scienze bibliche presso la Facoltà di Teologia cattolica di Graz. Dal 1997 al 2004 è stata professoressa di *Antico Testamento e ricerca teologica delle donne* presso la Facoltà di Teologia cattolica di Bonn; è stata professoressa ospite a Marburg an der Lahn (1993), Vienna (1995), Bamberg (1995/96), Gerusalemme (2001) e Roma (2011). Nel 2017 ha ricevuto la *Laurea honoris causa* all'Università di Gießen. Dal 2010 al 2015 è stata *Coordinator for the section of feminist exegesis for the international meetings of the Society of Biblical Literature (USA)*; dal 2007 al 2011 Prorettore per la ricerca e la specializzazione presso l'Università Karl Franzen di Graz; dal 2005 al 2008 Presidente dell'Associazione di ricerche delle studiose e degli studiosi dell'Antico Testamento dei paesi di lingua tedesca cattolici (AGAT); dal 2001 al 2003 è stata Presidente della Società europea per la ricerca teologica delle donne (ESWTR). È una delle responsabili del progetto di ricerca internazionale *La Bibbia e le donne* ([www.bibleandwomen.org](http://www.bibleandwomen.org)); ([i.fischer@uni-graz.at](mailto:i.fischer@uni-graz.at)).

Irmtraud Fischer is Professor of *Biblical studies* at the Catholic Theology Faculty of Graz; from 1997 to 2004 she was Professor of *Old Testament and theological women studies* at the Catholic Theology Faculty of Bonn; she was invited Professor in Marburg an der Lahn (1993), Vienna (1995), Bamberg (1995/96), Jerusalem (2001)

<sup>24</sup> Su l'uguaglianza dei sessi nei testi su la creazione di Gen 1-2 si veda Irmtraud Fischer, *Egalitär entworfen hierarchisch gelebt. Zur Problematik des Geschlechterverhältnisses und einer genderfären Anthropologie im Alten Testament*, in Bernd Janowski, Kathrin Liess (eds), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*, Freiburg, Herder, 2009, pp. 265-298.

and Rome (2011). In 2017 she was made Doctor honoris causa by the University of Gießen. From 2010 to 2015 she was *Coordinator for the section of feminist exegesis for the international meetings of the Society of Biblical Literature (USA)*; from 2007 to 2011 she was Vice-Rector for Research and for Postgraduate Education at the University Karl Franzen of Graz; from 2005 to 2008 she managed the Society of German-speaking Catholic Scholars of the Old Testament (AGAT). From 2001 and 2003 she was President of the European Society of Women in Theological Research (ESWTR). She is initiator and one of the supervisors of the international research project Bible and Women ([www.bibleandwomen.org](http://www.bibleandwomen.org)).