

Racconti che contengono un modello etico

L'IMPATTO ETICO DELL'ANTICO TESTAMENTO

Storie di santi e peccatori

La maggior parte dei cristiani incontra per la prima volta l'Antico Testamento sotto forma di storie lette o ascoltate. Queste storie raccontano di eventi ma anche, e forse è ciò che resta più impresso, di personaggi che agiscono. In breve, e anche senza che i catechisti o la nonna aggiungano una morale a queste storie, i bambini che le ascoltano o le leggono vi percepiscono un chiaro messaggio etico. Sono attratti da figure come Abramo, Giuseppe, Mosè, Davide o Rut, non tanto perché consciamente convinti di doverle imitare, ma perché genericamente consapevoli del fatto che quelle figure sono «buone», e che stare dalla loro parte sarà in qualche modo garanzia di una vita ricca di soddisfazioni. Per contro, figure come Caino, il faraone e fors'anche Saul suscitano disapprovazione e rifiuto.

Di primo acchito la Bibbia viene percepita come una serie di storie piene di santi e peccatori, eroi e figure negative. Sotto questo profilo non differisce molto dalla letteratura in genere, se non che quelle gratificazioni dell'ascolto o della lettura come la *suspense* o i colpi di scena qui passano in secondo piano a favore di gratificazioni etiche. La gratificazione ultima del leggere di Abramo, Mosè o Davide non sta tanto nelle "sorpresa", la notizia che Abramo e Sara alla fine riescono ad avere un figlio, per esempio, o che Mosè riesce a vincere la resistenza del faraone, o che Davide sconfigge Golia. La soddisfazione che resta ai lettori o agli ascoltatori è piuttosto quella di aver stretto un'amicizia: hanno fatto la conoscenza di Abramo, e

già questo valeva la pena, perché Abramo è buono. È una soddisfazione etico-relazionale quella che resta.

Può però non restare a lungo. La sensazione che la Bibbia offra una «buona compagnia» (o degli esempi negativi che possano essere di monito) può in breve venire disorientata da figure ambigue come Giacobbe o Aaronne, che nella narrazione sono chiaramente dalla parte di Dio e tuttavia presentano difetti e limiti tanto vistosi che viene da chiedersi se sia il caso di annoverarli fra i propri amici spirituali.

Quando i santi diventano anche peccatori

Se poi il lettore assume un atteggiamento più sistematico e si cimenta magari nell'impresa di leggere la Bibbia dall'inizio alla fine, spesso comincia a nutrire seri dubbi anche su figure percepite sino ad allora come modelli. Le menzogne di Abramo (Gen. 12,10-20; 20,1-18), l'avventatezza e disubbidienza di Mosè (Es. 32,19; Num. 20,7-12), gli assassini e adulteri commessi da Davide (II Sam. 11) sono sufficienti a mettere in dubbio persino l'adeguatezza morale delle più grandi figure dell'Antico Testamento, e con esse l'Antico Testamento stesso.

A quel punto può accadere che il nostro ipotetico lettore giunga a negare la validità etica dell'Antico Testamento, consolato dal pensiero che il modello di Gesù resta per lui immacolato. Questa apparente insufficienza dell'Antico Testamento può infatti essere sfruttata per dimostrare la necessità di un'etica "superiore". Ed ecco profilarsi la distinzione popolare tra legge ed evangelo: non può forse rallegrarsi il cristiano di abbandonare le inadempibili pretese della legge per volgersi alla libertà di un'etica dell'amore come quella insegnata e vissuta da Gesù?

Questa via non è l'unica che si apra ai lettori delusi dall'Antico Testamento. Almeno altre due sono state spesso imboccate. Quella preferita dal liberalismo del XIX secolo sposta la ricerca di modelli etici dalla letteratura storica a quella profetica. Secondo questa scuola, Abramo e Davide appartenevano ai primi stadi della storia di Israele, ancora moralmente ambigui, e servirono soltanto a preludere a una critica culminante nel monoteismo etico dei profeti classici, a iniziare da Amos. È in questi ultimi, si riteneva, che l'Antico Testamento

mento può presentare per noi un interesse etico. Sono loro che si connettono direttamente con l'etica superiore di Gesù e del Sermone sul monte, una connessione che eclissa l'interposto periodo di giudaismo legalistico.

Una terza via, privilegiata in tempi più recenti, è associata con il termine *storia della salvezza*. Segue il filo rosso di una guida divina che percorre i secoli, dagli albori della storia sino al punto culminante in Gesù Cristo, da cui prosegue nella storia della chiesa. In questa storia della salvezza, Abramo e Davide, per citare i nostri esempi principali, ma anche Giacobbe, il faraone, Saul e tutti i personaggi che popolano l'Antico Testamento, non hanno rilevanza individuale come modelli o anti-modelli; sono un multiforme materiale grezzo che Dio plasma e adopera per raggiungere i suoi fini. Questi fini possono essere riassunti come il «regno di Dio», caratterizzato da termini concettuali come amore, giustizia e pace (*shalom*).

Eppure agirono giustamente

Non è mia intenzione criticare gli approcci sin qui esposti o negare le significative intuizioni contenute in misura maggiore o minore in ciascuno di essi. Intendo invece prendere le mosse da un'osservazione e da un interrogativo. L'osservazione, originariamente introspettiva, mi dice che in qualche modo quell'iniziale attrattiva etica dei nostri primi, ingenui incontri con Abramo, Davide e altri personaggi dell'Antico Testamento non ci lascia mai del tutto. Quando rileggiamo i racconti, il convincimento del loro potere e validità morale viene riconfermato. Persino il clero, teologicamente preparato e quindi a conoscenza delle alternative testé descritte, usa continuamente nella predicazione questi personaggi biblici come modelli, un po' più cautamente e un po' meno in buona fede, forse, di quanti sono meno teologicamente preparati.

Queste osservazioni fanno sorgere un interrogativo: non si sarà forse commesso un errore a rifiutare le figure dell'Antico Testamento quando le si era percepite moralmente ambigue? La tenacia con cui esse rivendicano una validità etica non rivela forse che la comunità dei credenti ha subito una perdita quando quella validità non è più stata riconosciuta? Tenterò di dimostrare che questa perdita in effetti c'è stata, e di rimettere a fuoco alcuni importanti aspetti della no-

stra percezione etica dell'Antico Testamento. A questo fine, vi invito a considerare alcuni testi che sembrano fornire modelli di comportamento retto.

UN RACCONTO DEL MODELLO FAMILIARE: GENESI 13

La giusta azione di Abramo

Abramo e Lot sono assai ricchi, tanto che «il paese non era sufficiente perché essi potessero abitarvi insieme» (v. 6). Scoppia una lite tra i loro pastori del bestiame (v. 7). Si tratta della conseguenza di circostanze altrimenti positive, né ad Abramo né a Lot viene infatti attribuita alcuna colpa. Abramo tuttavia ritiene questa discordia inammissibile, e non in base a considerazioni genericamente umane, ma per la specifica ragione che «*siamo parenti*» (in ebraico lett. «fratelli», v. 8). La sua soluzione è la separazione geografica, e per facilitarla fa un'offerta magnanima: «Se tu vai a sinistra, io andrò a destra; se tu vai a destra, io andrò a sinistra» (v. 9). Lot sceglie la fertile pianura del Giordano, lasciando ad Abramo la regione collinosa. In tal modo il conflitto è risolto, e tra loro è garantita una relazione pacifica¹. Anche a una lettura superficiale si capisce che Abramo agisce in modo esemplare. Il suo atteggiamento non aggressivo, pacifico, lo induce a lasciare la scelta a Lot, anche se ciò va a suo detrimento. In altre parole, il versetto 9 diviene l'essenza del messaggio etico del racconto. Una simile "cristiana" prontezza all'abnegazione viene vista con favore dal lettore cristiano, ma anche percepita come eccezionale. La rinuncia all'interesse personale non contraddistingue né gli altri racconti su Abramo né l'Antico Testamento nel suo complesso. Il fatto che si verifichi in questo racconto vie-

¹ Alcuni studiosi ritengono che questo racconto contenga il riflesso di rapporti tribali corporativi e di rivendicazioni territoriali. Lo sostiene C. WESTERMANN, secondo il quale abbiamo qui «racconto della contesa» (cfr., tra gli altri, Gen. 21 e 26) «ogni dettaglio del quale è in armonia con l'epoca e lo stile di vita dei patriarchi» (*Genesi*, Casale Monferrato, Piemme, 1989, p. 117). Le liti tra pastori su pascoli e pozzi erano sintomi che un gruppo nomade aveva raggiunto una dimensione tale da esigere che il gruppo si separasse.

ne pertanto percepito come atipico, forse come uno di quei preannunci degli ideali neotestamentari che si rinvergono episodicamente nell'Antico Testamento, molto prima della loro piena fruizione nella vita e nel messaggio di Gesù Cristo.

Abbiamo notato, tuttavia, che Abramo stesso presenta la propria motivazione diversamente. Egli desidera evitare la lite con Lot «*perché siamo parenti*» (v. 8). In altre parole, l'obiettivo dell'azione di Abramo, e quindi del racconto, è il ristabilimento dell'armonia (shalom)² all'interno dei confini di un gruppo di parentela³. L'offerta mite e disinteressata di Abramo è il mezzo per raggiungere quel fine, un mezzo scelto in quel particolare complesso di circostanze, ma che non è necessariamente caratteristico della vita di Abramo, né intende essere esemplare per i lettori del racconto. Ciò non significa che non possano nuovamente ripresentarsi circostanze in cui potrebbe essere necessaria un'analogia mitezza. Il fine del racconto – lo shalom tra parenti, cioè il vivere in modo etico come membro della famiglia allargata, del clan e della tribù – è considerato un «bene etico» in tutto l'Antico Testamento. Svilupperemo più esaurientemente il concetto di paradigma, e in particolare questo «paradigma familiare» nel capitolo 2; per ora ritorniamo al racconto su Abramo.

² Shalom, non in corsivo, sarà usato da qui in avanti nel suo significato inglese di «*well-being*» («condizione ottimale», «prosperità», *Webster's Third New International Dictionary*, 1961), ma con la consapevolezza che «sia nel dibattito odierno sia nella Bibbia stessa il termine reca con sé un peso tremendo: il peso di un sogno di Dio che si oppone a tutte le nostre tendenze alla divisione, all'ostilità, alla paura, all'esitazione, alla meschinità» (W. BRUEGGEMANN, *Living Toward a Vision: Biblical Reflections on Shalom*, New York, United Church Press, 1982², p. 16).

³ Cfr. C. WESTERMANN, *Genesi* cit., pp. 118 ss. Il pacifico proposito di Abramo riflette forse una tradizionale procedura para-legale che veniva adottata in queste situazioni di contesa. Appartiene cioè forse alla forma dialettica detta *Schlichtungsvorschläge* (proposte di riconciliazione o di accomodamento), frequentemente adoperata da gruppi familiari nomadi nei luoghi di stanziamento conquistati in guerra, un mezzo caratteristico dei più vasti conflitti tribali delle epoche successive; cfr. H.J. BOECKER, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, 2^a ed. ampliata, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970, pp. 117-121; e WESTERMANN, *Genesi* cit.. Alla luce di queste considerazioni, Abramo «agì giustamente» in base a tradizioni socio-legali. Il «lettore canonico» del nostro racconto sarà tuttavia più cosciente del personaggio di Abramo così com'è forgiato dal contesto del racconto, piuttosto che dal suo antico contesto sociale.

I contesti

La nostra analisi si è limitata sinora alla ricerca di una risposta alla domanda: in che senso Abramo è descritto qui come un modello dell'agire rettamente? Nel suo contesto, però, il racconto ha anche altre funzioni. Se lo si interpreta all'interno del ciclo su Abramo (Gen. 12 - 25), diventa parte del tema dell'uomo di fede che affronta un futuro ignoto obbedendo alla chiamata di Dio (12,1-3), crede nell'inverosimile promessa di un figlio che nascerà nella vecchiaia sua e di Sara (15,1-6), ed è pronto a ubbidire a Dio al punto di sacrificare quel figlio, vanificando così il futuro che Dio gli aveva promesso (cap. 22). In questo contesto di fiducioso abbandono in Dio, il fatto che Abramo nel nostro racconto (13,1-18) metta a repentaglio la sua possibilità di possedere la terra – un'altra promessa di Dio – aggiunge un nuovo particolare al ritratto dell'uomo di fede. In questo contesto è proprio la sua offerta a Lot (v. 9), quell'offerta con cui egli si mette in disparte, che diviene centrale. Solo a un Abramo così, disposto a lasciare che la terra migliore vada a un altro, Dio può promettere in dono il paese quant'è lungo e quant'è largo (vv. 14-18)⁴.

Ma il nostro racconto appartiene a un contesto ancor più ampio, composto dal Tetrateuco (Gen. - Num.), e in particolare al tema della promessa che si dipana in esso, e in certo senso in tutto l'Antico Testamento. Quella promessa viene inizialmente fatta ad Abramo in Genesi 12,1-3. Là Dio lo chiama a partire per l'ignoto, promettendogli che gli darà molti discendenti e una nuova patria. Se il nostro racconto è letto in questo contesto, è la scelta della terra a venire in primo piano. Disinteressatamente, Abramo concede i propri interessi sulla terra a Lot, nel tentativo di ripristinare lo shalom familiare. Ma nel far questo, inconsapevolmente egli serba per sé la terra destinata da Dio ai suoi discendenti (vv. 14-18), mentre la scelta utilitaristica di Lot coinvolge quest'ultimo nell'infausto futuro di Sodoma e Gomorra (v. 13).

Seguire questi due contesti più ampi ci permette di evincere due dati. Primo, è importante osservare il contesto narrativo all'interno

⁴ Il contrasto tra la fiducia da credente esemplare che Abramo ripone nella promessa di Dio in questo racconto e il suo timoroso tentativo di tutelarsi nel racconto precedente (12,10-20) è decisamente stridente; cfr. W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, Torino, Claudiana, 2002, pp. 159-167 (in part. pp. 163-165); C. WESTERMANN, *Genesi* cit., pp. 119 s.

del quale l'Antico Testamento colloca i suoi modelli etici. Un racconto che presenta un'azione esemplare non è un sistema chiuso che fornisce un principio etico autonomo e astratto. L'azione esemplare emerge invece da una situazione determinata da un racconto precedente, e a sua volta contribuisce all'ulteriore dipanarsi di quel racconto.

Secondo, Genesi 13 è un esempio di come teologia ed etica non possano essere separate l'una dall'altra nell'Antico Testamento. Nello stesso testo si rinvengono tematiche teologiche, come la promessa di Dio, e tematiche etiche, come il comportamento esemplare di Abramo. Non possiamo dire che un racconto ha un contenuto etico e un altro ha un contenuto teologico. Né possiamo dire che una teologia giusta si traduca in un'etica giusta. Piuttosto, i due sono aspetti dello stesso testo, che a sua volta è parte di un racconto in corso di svolgimento. Il racconto che porta al conflitto tra i pastori di Abramo e di Lot inizia con la chiamata di Dio ad Abramo (Gen. 12,1-3) e con la risposta di Abramo, dettata dalla fede. Nel corso della successiva chiamata di Dio in una nuova terra, Abramo naturalmente vive secondo i criteri etici a lui noti, uno dei quali è la preoccupazione di mantenere la pace all'interno della famiglia allargata. Questa virtù non è specificamente legata al volere o al comando di Dio; possiamo supporre che fosse diffusa in tutto il mondo antico. Tuttavia, essa induce Abramo a fare a Lot un'offerta che contribuisce alla realizzazione dello specifico progetto di Dio per Abramo, cioè il possesso del paese di Canaan, inconsapevolmente accettato qui da Abramo come alternativa. In tal modo, teologia ed etica si intrecciano, non solo in questo racconto dell'Antico Testamento ma anche in altri. Benché la nostra attenzione nel presente lavoro sia riservata principalmente al contenuto etico dei testi presi in considerazione, non dobbiamo isolare questo contenuto dal racconto teologico-etico che lo contiene.

Dovremo sviluppare più esaurientemente il paradigma familiare, cioè l'ideale di shalom familiare che motiva Abramo qui ed è presente in tutto l'Antico Testamento. Ma prima prenderemo in considerazione altri quattro racconti che attestano l'esistenza di un paradigma sacerdotale, di un paradigma sapienziale, di un paradigma reale e di un paradigma profetico.

UN RACCONTO DEL MODELLO SACERDOTALE: NUMERI 25

In netto contrasto con il racconto, tanto caro ai catechisti, sul mite e disinteressato Abramo, pochi racconti dell'Antico Testamento suscitano nel lettore cristiano altrettanta repulsione quanto quello che prenderemo ora in considerazione. Eppure, questo racconto ha in comune con quello su Abramo la pretesa di fornire un modello di comportamento esemplare, pretesa che qui è ribadita molto esplicitamente, mentre nel racconto su Abramo era soltanto implicita.

Cominciamo di nuovo con un problema. Israele non è neanche ancora entrato nella Terra promessa e già sta abbracciando il culto degli idoli: ha rapporti con le figlie di Moab, sacrifica ai loro dèi e si unisce a Baal-Peor (vv. 1-3). Di conseguenza incorre nell'ira del Signore (vv. 3-4). Il Signore incarica Mosè di giustiziare i colpevoli (v. 4) e anche di trattare come nemici i madianiti, che a quanto pare sono corresponsabili con i moabiti nel tentare Israele (vv. 16-18). Infine, si parla anche di un flagello causato dall'«affare di Peor» (vv. 8-9,18).

In questo racconto ne è incastonato un altro che getta una luce cruda sugli eventi. Un figlio di Israele introduce una donna madianita nella propria famiglia e la porta nella «stanza interna» (della tenda di convegno?), presumibilmente per consumare con lei un atto sessuale religiosamente connotato, come era comune nel culto di Baal, un culto legato alla fertilità⁵. Egli fa questo con particolare sfrontatezza, «sotto gli occhi di Mosè e di tutta la comunità dei figli d'Israele, mentre essi stavano piangendo all'ingresso della tenda di convegno» (v. 6). Profondamente turbato da questo scandalo, «Fineas, figlio di Eleazar, figlio del sacerdote Aaronne» (vv. 7,11) se-

⁵ Il problema qui è costituito sia dal matrimonio misto sia dalla contaminazione del luogo sacro. Il termine *Haqqubbâ* (RSV: «stanza interna») ricorre solo qui. Nessuna stanza simile viene menzionata nelle altre descrizioni della tenda-tabernacolo di Israele. Si trattava forse di un locale attiguo, o di un luogo sacro costituito da una tenda separata, in cui si celebravano pratiche non-israelitiche; cfr. P.J. BUDD, *Numbers*, Word Biblical Commentary 5, Waco (Tex.), Word Books, 1984, p. 280. Secondo Martin NOTH poteva trattarsi di una «stanza nuziale» (*Numbers, A Commentary*, Filadelfia, Westminster Press, 1968, p. 198; orig. ted.: *Das vierte Buch Mose. Numeri*, Berlino, Evangelische Verlagsanstalt, 1969; ora: Gottinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982). Qualsiasi fosse l'esatto significato, ciò che avviene è una profanazione del luogo santo.

gue i due e li trafigge con la sua lancia. La sua motivazione è implicita nella descrizione, precisa e reiterata per ben due volte, che lo identifica come membro della stirpe sacerdotale. Egli ha pertanto lo specifico dovere di preservare la santità del luogo sacro di Israele, che simboleggia la santità di Israele, popolo separato per essere consacrato a Dio⁶.

Due le conseguenze che vengono riferite. Primo, «il flagello cessò tra i figli d'Israele» (v. 8), come sancito da Dio stesso (v. 11):

Fineas, figlio di Eleazar, figlio del sacerdote Aaronne, ha allontanato la mia ira dai figli d'Israele, perché egli è stato geloso della mia gelosia in mezzo a loro, così che io, nella mia gelosia, non ho sterminato i figli d'Israele.

Secondo, Fineas viene molto lodato e ricompensato (vv. 12-13):

Perciò digli che io stabilisco con lui un patto di pace, che sarà per lui e per la sua discendenza dopo di lui: l'alleanza di un sacerdozio perenne, perché egli è stato geloso per il suo Dio, e ha fatto l'espiazione per i figli d'Israele.

L'aspetto esemplare è chiaro. Fineas ha agito da sacerdote esemplare. Pertanto l'ufficio sacerdotale viene garantito a lui e ai suoi discendenti⁷.

I cristiani, leggendo questo racconto, tendono a focalizzare la loro attenzione sulla violenza dell'atto di Fineas, che corrvamente caratterizzano come una di quelle crude vestigia della religione veterotestamentaria delle origini, fortunatamente superate dal modello dell'amore di Cristo nel più mite ed elevato contesto neotestamen-

⁶ Gli esegeti non sono certi se l'azione di Fineas sia da ritenersi provocata dal matrimonio misto o dal fatto che la coppia era entrata nella «stanza interna». I due aspetti non vanno comunque disgiunti. Nella prospettiva sacerdotale – e i versetti 6-18 sono generalmente attribuiti alla fonte P – il matrimonio misto era una profanazione del popolo di Israele, consacrato a Dio. La contaminazione del luogo sacro dovuta all'introduzione di pratiche religiose straniere, che tanto spesso era conseguenza dei matrimoni misti, compendia soltanto questa profanazione.

⁷ Il fatto che il racconto possa esser servito anche a legittimare la promozione al sacerdozio di un particolare gruppo di leviti (cioè i discendenti di Fineas) in Israele, o addirittura a determinare la scelta del sommo sacerdote (cfr. P.J. BUDD, *Numbers* cit., pp. 278 ss., per una rassegna di opinioni in proposito) presenta senz'altro un interesse storico, ma in questo caso non ci interessa.

tario. Ma a uno studio più approfondito, notiamo che Fineas non viene additato a modello per aver brandito la lancia. È detto molto chiaramente che le sue qualità esemplari sono due: «egli è stato geloso [= zelante] per il suo Dio, e ha fatto l'espiazione per i figli d'Israele» (v. 13)⁸. Queste sono le qualità che contraddistinguono il sacerdote ideale e, in senso lato, ogni membro del popolo che adora Dio. Sono le qualità di Gesù quando purificò il Tempio⁹ e quando sacrificò se stesso sulla croce.

Così il racconto di Fineas attinge da e contribuisce a un «paradigma sacerdotale» che sarà poi necessario approfondire. La violenza di Fineas è altrettanto poco essenziale all'esercizio dello zelo sacerdotale quanto l'atteggiamento pacifico di Abramo al mantenimento dello shalom familiare. Come già nel caso del racconto su Abramo e Lot, anche qui potremmo approfondire ulteriormente come questo racconto che esemplifica un comportamento retto sia inserito in un più ampio contesto narrativo e in più ampie tematiche teologiche. Lo faremo nel capitolo 5. Ora, invece, prenderemo in considerazione un terzo racconto, che attesta l'esistenza di un «paradigma sapienziale» nell'Antico Testamento.

⁸ Viene detto due volte (vv. 11.13) di Fineas che egli «è stato geloso» (o «zelante», dalla radice ebraica *qn'*) «della mia [di Dio] gelosia» (*qin'āfi*, radice *qn'*). L'essere geloso (*qannā'*, radice *qn'*) è uno degli attributi principali di Dio, non con riferimento alla violenza, bensì allo zelo. Secondo P.J. BUDD (*Numbers* cit., p. 279): «Fineas è l'epitome dello zelo vigile alla porta del Tempio». Per uno studio del diffuso interesse per Fineas, protrattosi sino alla fine del I secolo e.v., cfr. W. KLASSEN, *Jesus and Phineas: A Rejected Role Model*, «SBL Seminar Papers», 1986, pp. 490-500. Anche se Fineas da alcuni venne sfruttato per legittimare la violenza zelota, altre tradizioni, tra cui Filone e le fonti rabbiniche, ne mettevano in evidenza lo zelo inteso come nobile coraggio (cfr. anche Sir. 45,23-24) e prontezza al sacrificio di sé (dal momento che il suo atto zelante era punibile dalla legge). Se il Salmo 106,28-31 dipende da Numeri 25, come ritiene M. NOTH (*Numbers* cit., pp. 196 ss.), dimostrerebbe l'esemplarità di Fineas senza metterne in evidenza la violenza. È tuttavia possibile che questo passo sia antecedente a Num. 25,6-18 (P); cfr. P.J. BUDD, *Numbers* cit., pp. 277 s.

⁹ Il racconto ricorre in tutti e quattro i vangeli, ma Giovanni (2,17) fornisce esplicitamente come motivazione dell'azione di Gesù il suo zelo, citando il Salmo 69,9: «Lo zelo (*zēlos* = *qin'ā*) per la tua casa mi consuma».

UN RACCONTO DEL MODELLO SAPIENZIALE: I SAMUELE 25

Anche qui il racconto comincia con una situazione di conflitto. Davide, perseguitato da Saul, vive da fuggiasco nel deserto di Paran, insieme agli uomini che si sono uniti a lui. Essi hanno protetto le greggi di Nabal, un ricco proprietario terriero, ma quando Davide, in occasione della tosatura delle pecore, invia dei messaggeri a chiedere una ricompensa, Nabal rifiuta e insolentisce Davide¹⁰. Questi giura allora di vendicarsi uccidendo tutti i maschi della famiglia di Nabal.

La moglie di Nabal, Abigail, «donna di buon senso¹¹ e di bell'aspetto» (v. 3) viene a sapere dell'accaduto, e, per scongiurare la sven-

¹⁰ L'enigmatica apertura del versetto 6 (RSV: «*E così lo saluterai*») è corretta da alcuni studiosi che, seguendo la Vulgata, e ipotizzando che il TM *lhy* sia una corruzione di «mio [i miei] fratello [i]», leggono: «Dite così a mio fratello»; così R.W. KLEIN, *I Samuel*, Word Biblical Commentary 10, Waco (Tex.), Word Books, 1983, pp. 243,245, e H.W. HERTZBERG, *I libri di Samuele*, Brescia, Paideia, 2003, p. 247. (Per una rassegna delle varie possibilità di critica testuale, cfr. P.K. MCCARTER jr., *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*, Garden City (N.Y.), Doubleday & Co., 1980, p. 392). Se così fosse, al conflitto tra Davide e Nabal sarebbe restituito un importante contesto. Davide si rivolgerebbe infatti a Nabal come a un familiare («fratello», come Abramo chiama Lot in Gen. 13,8). Senza dubbio, ciò sarebbe inteso in senso lato, nel senso cioè di un «fratello israelita», ma assumerebbe un contesto familiare, contraddistinto dallo shalom (cfr. il triplice uso della parola nel v. 6), per i rapporti fra loro. Nabal tuttavia rifiuta questa fraternità e definisce Davide un ignoto servo fuggito dal proprio padrone (v. 10). L'azione di Abigail potrebbe allora essere vista, analogamente a quella di Abramo in Genesi 13, come intesa a ripristinare lo shalom familiare avvalendosi della saggezza. L'attenzione riservata qui a questa possibilità anticipa la nostra trattazione della subordinazione del paradigma sapienziale (e di tutti gli altri paradigmi) al paradigma familiare. Ma le nostre conclusioni devono restare provvisorie. Il fatto che Davide si definisca: «tuo figlio Davide» (v. 8), per contro, non reca con sé implicazioni familiari, bensì esprime semplicemente umiltà e deferenza (cfr. I Sam. 24,16; 26,17.21 e P.K. MCCARTER, *I Samuel* cit., p. 397. Cfr. anche più oltre nota 13).

¹¹ In ebraico *tôbat-ḥēkel*. Ad Abigail non è accordato uno *status* formale di «donna saggia» (‘*iḥā hākāmā*; cfr. la saggia donna di Tecoa, II Sam. 14,2); semplicemente, ella agisce con buon senso. Tuttavia, J. LEVENSON ha mostrato la stretta connessione, lessicale e concettuale tra il nostro racconto e il pensiero sapienziale dell'Antico Testamento, al punto di definire Nabal e Abigail «personificazioni di certi caratteri ricorrenti nella letteratura sapienziale di Israele» che avvicinano il nostro racconto «al mondo dell'allegoria morale» (*I Samuel 25 as Literature and as*

tura che sta per abbattersi sulla famiglia sua e di Nabal, si mette in cammino con ricchi doni per incontrare Davide e i suoi uomini. Fatto ancor più importante, rivolge a Davide un discorso saggio ed eloquente: lo implora di ignorare Nabal, che non a caso ha quel nome (*nābāl* in ebraico significa «stolto»)¹²; gli chiede di accettare quei doni che gli avrebbe approntato all'istante se mai avesse saputo della sua richiesta; lo esorta a ringraziare Dio di avergli impedito (grazie alla sua azione) di spargere sangue, colpa in cui avrebbe potuto incorrere se non avesse posto un freno alla sua sete di vendetta¹³. Davide accondiscende, la casa di Nabal è risparmiata, ma Nabal perde ugualmente la vita, colto da una crisi cardiaca o da un colpo apoplettico quando Abigail gli riferisce quanto è avvenuto. Alla fine, Abigail viene chiesta in moglie da Davide e ne diviene la sposa.

Il lettore moderno parteggerà forse per Nabal, che ribadisce i suoi diritti di proprietà, e riterrà forse che Davide accampi delle pretese infondate e intenda estorcere a Nabal ciò a cui non ha legittimamente diritto. Il racconto, tuttavia, non lascia dubbi sul fatto che Nabal ha agito da stolto e che la condotta di Abigail illustra un comportamento esemplare. Sarebbe facile vedere nelle sue azioni dell'abilità e della diplomazia, ma il racconto va oltre a questo. Abigail è descritta come una donna che non solo persegue con una certa larghezza di vedute il proprio personale interesse, ma che esemplifica una condotta saggia, e quindi morale. Deve scegliere tra acquiescenza o resistenza. L'acquiescenza salverebbe la vita e la maggior parte delle ric-

History, "Catholic Biblical Quarterly" 40 (1/1978), pp. 11-28, in part. p. 22). Secondo P.K. McCARTER (*I Samuel* cit., p. 401) questo racconto potrebbe essere visto come «un racconto sull'educazione di un futuro re. Davide è come il giovane a cui si rivolge la maggior parte del libro dei Proverbi, che si trova ad avere a che fare sia con lo "stolto" proverbiale (*nābāl*...) sia con la proverbiale "donna virtuosa" (*'ēḥet ḥayil*; cfr. Prov. 31,10)»; e quest'ultima gli insegna ad avere dominio di sé e a non macchiarsi della colpa dello spargimento di sangue.

¹² Si confronti il verso 25 («*Nabal è il suo nome, e la stoltezza è con lui*») con Is. 32,5-8 (in part. il v. 6); il peccato a cui si fa riferimento in quel passo è il peccato di Nabal. J. LEVENSON (*I Samuel* 25 cit., p. 14) sostiene che Abigail sta citando un antico proverbio, il che evidenzia ancora una volta l'affinità tra il nostro racconto e la sapienza formale.

¹³ H.W. HERTZBERG (*I libri di Samuele* cit., p. 252) tratta concisamente dell'analogia tra i doni che Abigail reca per placare Davide e l'iniziativa di Giacobbe per rabbonire Esaù (Gen. 32,14-22). È interessante, qui, in vista della tesi che verrà proposta più avanti, che quest'ultimo racconto tratti della ricostituzione dello shalom familiare.

chezze sue e di Nabal, pur costando qualcosa. La resistenza significherebbe morte per Nabal e i suoi uomini. Inoltre, macchierebbe della colpa di aver sparso del sangue Davide, destinato a essere «capo sopra Israele» (v. 30), una lungimirante previsione attribuita ad Abigail dal narratore. Abigail pertanto non sceglie soltanto tra l'istinto di conservazione e una carneficina, ma tra la vita e la morte alla luce del più ampio disegno di Dio¹⁴. È proprio questa scelta della vita sulla morte, resa possibile dal saggio ricorso all'esperienza di vita e all'intelligenza, che i maestri di saggezza non si stancano mai di promuovere con zelo evangelico (cfr. Prov. 1 - 9). Il nostro racconto pertanto non è solo una novella aneddotica sul comportamento saggio, ma risulta far parte di un più vasto «paradigma sapienziale».

Ancora una volta un modello etico sotto forma di racconto è incastonato in un contesto narrativo, preparato dalla precedente storia di Davide, e a sua volta fa procedere il racconto verso un futuro intimamente connesso ai disegni (teologici) che Dio ha in serbo per il suo popolo e per il mondo. Rimandiamo a dopo l'approfondimento di queste tematiche e passiamo ora a un racconto dominato dal, e che contribuisce al, «paradigma reale» dell'Antico Testamento.

UN RACCONTO DEL MODELLO REALE: I SAMUELE 24¹⁵

Anche questo racconto, come quello su Abramo e Lot, è particolarmente amato dai catechisti. Di nuovo una situazione di conflitto:

¹⁴ H.W. HERTZBERG (*I libri di Samuele* cit., p. 253) mette in evidenza che l'affermazione di Abigail «*il SIGNORE farà senz'altro al mio signore [Davide] una casa stabile*» (v. 28) anticipa chiaramente la promessa dinastica di Natan a II Samuele 7. Si noti come un racconto contenente un modello etico opera all'interno di un più ampio quadro di riferimenti teologici. La parte più torbida del futuro di Davide, invece, è già prefigurata, secondo J. LEVENSON (*I Samuel* 25 cit., pp. 23 ss.) dalla rivelazione di quei tratti della sua personalità che manifesteranno appieno la loro distruttività nella tresca con Bat-Sceba (II Sam. 11), dove nessuna voce di saggezza intercederà per evitare adulterio e omicidio. Si noti che la posta in gioco in ultima analisi è nuovamente lo shalom familiare.

¹⁵ Il rapporto che intercorre tra questo racconto e il cap. 26 è stato molto studiato. Gli esegeti hanno pensato che uno dei due capitoli dipendesse dall'altro, o che a entrambi fosse sottesa una fonte comune; cfr. P.K. MCCARTER, *I Samuel* cit.,

Saul, accecato dalla gelosia, sta dando la caccia a Davide; entra in una caverna da solo, e Davide e i suoi uomini, nascosti al fondo della caverna, si vedono offrire l'inattesa opportunità di uccidere il loro nemico. Ma Davide trattiene i suoi uomini, che vedono quest'opportunità come un dono che Dio fa al loro capo per concedergli la vittoria (v. 5); taglia invece furtivamente un lembo del mantello di Saul, e poco dopo lo usa come prova, quando, lontano quanto basta per essere al sicuro, si rivolge al re, gli conferma la sua fedeltà e invoca Dio affinché sia giudice fra loro. Saul si riconcilia e riconosce addirittura che Davide è più giusto di lui e che il suo destino è diventare re.

Il carattere esemplare della condotta di Davide è evidente in tutto il racconto. Si potrebbe ritenere che risieda nel fatto che Davide risparmia il suo nemico, un atto di magnanimità riconosciuto nel racconto (vv. 18.19). Ma, come viene esplicitato due volte, il movente di Davide è legato al suo rispetto per il re in quanto «unto del SIGNORE» (vv. 7.11). Di conseguenza, Davide afferma anche qui due volte: «*la mia mano non sarà contro di te*» (vv. 13.14). Egli stesso caratterizza il suo dominio di sé come una decisione consapevole di fare la cosa giusta ponendo la propria azione sullo sfondo di un proverbio che mostra la via che non ha preso: «“Il male viene dai malvagi!”; *ma la mia mano non sarà contro di te*» (v. 14). Anche Saul riconosce che il dominio di sé di Davide non è semplicemente un espediente per raggiungere un fine particolare, ma è frutto di una qualità di carattere. Dice infatti: «Tu sei più giusto di me, poiché tu mi hai reso bene per male, mentre io ti ho reso male per bene» (v. 18).

Dobbiamo allora chiederci in che senso Davide fece ciò che era bene. Probabilmente saremo tentati di ravvisare la sua azione esemplare nel rendere bene per male, un principio etico che potrebbe essere un modello per chiunque. Ma come non sempre Abramo si astenne dal badare al proprio interesse personale (cfr. il commento a Gen. 13), così di certo non sempre Davide risparmiò i suoi nemici, o rese loro bene per male. Di nuovo, il suo comportamento esemplare rien-

pp. 386 s., n. 1, e W. KLEIN, *I Samuel* cit., p. 237. Il dettagliato raffronto di Klein, sotto forma di sinossi (pp. 236 s.), mostra una notevole analogia. La sostanziale duplicazione dei motivi rilevanti per la nostra analisi evidenzia l'importanza delle azioni di Davide e di Saul, che costituiscono rispettivamente un modello e un anti-modello di comportamento.

tra nell'atteggiamento e comportamento da tenersi verso l'«unto del SIGNORE». Davide esemplifica come ogni israelita dovrebbe considerare il re: come colui che a quell'ufficio è stato chiamato da Dio, e che rappresenta Dio.

Ma l'azione esemplare di Davide ha una dimensione ancor più profonda. Secondo il narratore biblico, gli uomini di Davide hanno ragione quando ricordano a Davide la promessa di Dio di dargli in mano il suo nemico, una promessa che ora potrebbe realizzarsi¹⁶. Ma diventano suoi tentatori quando insinuano che dovrebbe prendere in mano la storia e concretizzare la realizzazione di quella promessa¹⁷. Ciò che qui (e altrove, p. es. in II Sam. 15,24-26) permette a Davide di vantare un'esemplarità etica è il suo rifiuto di sminuire la sovranità di Dio con una sua azione autonoma (vv. 7.11.13.16)¹⁸. È questo, più di qualsiasi altra virtù, a fare di Davide un candidato al trono, perché era sulla questione della sottomissione al Signore che si giocava l'idoneità a essere re di Israele.

Saul, invece, costituisce un anti-modello. Come vedremo quando approfondiremo il «paradigma reale» (capitolo 6), uno dei principali doveri del re era garantire la giustizia nel regno. Saul invece perseguita un suddito giusto, innocente di ciò di cui lo si accusa. Davide in caso di ingiustizia avrebbe dovuto ricorrere a Saul, e patisce invece un'ingiustizia proprio da chi avrebbe dovuto rendergli giustizia¹⁹. Deve perciò avvalersi dell'estrema risorsa degli oppressi: il ricorso diretto a Dio. Per due volte egli invoca: «Sia dunque arbitro il SIGNORE e giudichi fra me e te,...» (vv. 13.16).

La giustizia così è capovolta; invece di essere il re a far giustizia al suddito, è il suddito ad agire secondo giustizia verso il re. È chiaro che i ruoli dovranno capovolgersi, un fatto riconosciuto da Saul,

¹⁶ Non ci è stata tramandata alcuna esplicita promessa del tipo qui citato, ma l'unzione di Davide da parte di Samuele (I Sam. 16,12-13), la fiducia di Gionatan che Davide riuscirà a sfuggire a Saul e alla fine diventerà re (23,17), e un oracolo divino che gli assicura la vittoria sui filistei (23,4) avvalorano sostanzialmente questa promessa.

¹⁷ In 26,8, Abisai riveste un analogo ruolo di tentatore; cfr. H.W. HERTZBERG, *I libri di Samuele* cit., pp. 243, 260.

¹⁸ Nel cap. 25 è la saggia azione di Abigail a salvare Davide da questa stessa tentazione e a lasciare a Dio la vendetta (cfr. spec. i vv. 32-34; 38-39).

¹⁹ In 26,19-20 Davide persino in quel momento implora ancora il re di fargli giustizia.

che predice: «Ora, ecco, io so che tu diventerai re» (v. 21). Ma nuovamente, come nel caso di Davide, esiste qui una dimensione più profonda persino dell'amministrazione della giustizia: la sottomissione al volere sovrano di Dio. Riconoscendo che il volere di Dio è che Davide diventi re, senza sottomettersi a tale volere, Saul dà prova della sua determinazione ad agire autonomamente, assecondando il suo interesse personale. Così facendo si squalifica da sé come re di Israele.

Nuovamente è evidente che il nostro racconto è condizionato da ciò che lo precede e condiziona ciò che segue. È teologicamente improntato e contribuisce ad altri eventi teologicamente importanti. L'azione eticamente giusta (o sbagliata) è strettamente legata al flusso storico-teologico della storia di Israele e ne alimenta il successivo sviluppo, piuttosto che proporre il principio universale, decontestualizzato, del risparmiare il proprio nemico. Tuttavia, il fatto che Davide, a seguito di queste circostanze, risparmi l'unto del Signore, attinge da e contribuisce a quell'«immagine interiore» di re e suddito che approfondiremo in seguito trattando del «paradigma reale». Ma prima di dedicarci all'analisi dei quattro paradigmi che i quattro racconti sinora discussi hanno rivelato, dobbiamo aggiungere un quinto e ultimo racconto, che attesta l'esistenza di un «paradigma profetico».

UN RACCONTO DEL MODELLO PROFETICO: I RE 21²⁰

Racconti che collidono

Il termine «paradigma profetico» può far pensare a un racconto in cui un profeta agirà in modo esemplare. Il nostro racconto non ci

²⁰ Numerosi esegeti ritengono i vv. 20-29 una serie di aggiunte successive; cfr. J. GRAY, *I and II Kings, A Commentary*, Filadelfia, Westminster Press, 1970², pp. 435 s. S. DEVRIES sostiene che i vv. 27-29 vanno inclusi nel racconto originale, e li ritiene un «genere di auto-condanna regale» tipico di simili racconti (*I Kings, Waco* (Tex.), Word Books, 1985, pp. 255 s.) La nostra interpretazione si basa sulla redazione canonica del racconto, che a nostro parere illustra soprattutto un abuso di potere reale e la condanna di tale abuso da parte di Dio attraverso il suo profeta (co-

deluderà, ma dimostrerà anche che il modello profetico va separato dagli altri. Ciascuno dei precedenti quattro racconti rimandava a un dato ambito esistenziale, all'interno del quale poteva essere fatto il bene (o il male) in base alle aspettative che per Israele erano connesse a quell'ambito. Gli ambiti, o contesti socio-religiosi, erano quello della famiglia, del sacerdozio, dell'interazione fra esseri umani e del regno. Per ciascuno di essi era appropriata una determinata virtù, rispettivamente: la ricerca dell'armonia (shalom), lo zelo per la santità, la saggezza finalizzata a preservare la vita, e la ricerca di giustizia sotto l'egida della sovranità di Dio. Ogni israelita era al tempo stesso oggetto e agente di comportamento morale (o immorale) in ciascuno di essi.

Non esisteva però un analogo ambito di vita israelita all'interno del quale un israelita dovesse essere oggetto o agente di una corretta attività profetica. Il profeta in Israele non era circondato da una sua sfera di attività peculiare: rientrava nelle sfere sinora prese in esame. Ma prima di approfondire questo argomento, soffermiamoci sul racconto della vigna di Nabot (I Re 21).

Notiamo subito che il conflitto con cui la storia si apre non coinvolge un profeta. È uno scontro fra il desiderio di re Acab di acquistare la vigna del suddito Nabot, che è contigua al palazzo reale di Izreel, e il rifiuto di accondiscendere di Nabot. La richiesta del re nasce da un capriccio casuale: «Dammi la tua vigna, di cui voglio farmi un orto, perché è contigua alla mia casa» (v. 2). Nel racconto non è detto se Acab sappia che la sua richiesta è illegittima, perché a un israelita non era concesso vendere l'appezzamento di terra ricevuto in eredità (Lev. 25). Forse, prima che la risposta di Nabot glielo ricordi, Acab non ne è del tutto consapevole.

Il rifiuto di Nabot di vendere o barattare la sua terra è frutto di una ben ponderata riflessione teologico-etica. «*Il Signore proibì che io ti dia l'eredità dei miei padri*» (v. 3)²¹. Nabot parla dall'interno

sì anche S. DEVRIES, *I Kings* cit., p. 258). Le ipotesi concernenti funzioni storiche precedenti e diverse del racconto sono irrilevanti ai nostri fini. Secondo DEVRIES (p. 256), per esempio, il racconto venne originariamente composto all'epoca della dinastia di Ieu, come testo di propaganda per giustificare gli atti cruenti compiuti da Ieu ai danni della famiglia di Acab a Izreel (II Re 9; cfr. Os. 1,4), incolpando Izebel per le aberrazioni di Acab. Cfr. più avanti nota 26.

²¹ La traduzione di S. DEVRIES, (*I Kings* cit., p. 252) rende ancor più esplicite le ragioni teologiche del rifiuto di Nabot: «Mi è proibito da YHWH di darti l'eredità dei miei padri».

dell'ambito del paradigma, o ideale, israelita di etica familiare. Di quel paradigma faceva parte non solo lo shalom familiare, ma anche la continuità del possesso della terra, intesa come una "eredità" di Dio, risalente al dono della terra fatto da Dio al popolo ch'egli aveva salvato dall'Egitto e protetto nel deserto (cfr. capitolo 2). Il conflitto tra Acab e Nabot avrebbe potuto appianarsi se Acab, dopo il chiarimento di Nabot, avesse riconosciuto la legittimità etica del suo rifiuto. E apparentemente in parte lo fece, perché il racconto lo descrive contrariato, ma non determinato a intraprendere altri passi per ottenere la vigna di Nabot. Sino a quel punto, il racconto lascia intendere che Nabot sta agendo in modo esemplare all'interno del paradigma familiare, e che Acab non ha ancora violato apertamente il paradigma reale israelita a cui è tenuto ad attenersi.

Il conflitto però è protratto ed esasperato dall'entrata in scena di Izebel, figlia del re cananeo di Tiro (v. 5). Costei dà per presupposto un altro paradigma reale, un paradigma di monarchia assoluta che si esprime in un potere egoistico e rapace²². La sua sfida all'acquiescenza di Acab è lo sprezzante: «Sei tu, sì o no, che eserciti la sovranità sopra Israele?» (v. 7)²³. Izebel avrebbe senz'altro preferito l'espropriazione diretta della proprietà di Nabot. Il suo espediente di ricorrere a falsi testimoni e a un processo-burla per raggiungere il suo fine va visto come una concessione diplomatica alle tradizioni di Israele. La colpa di Acab nella vicenda è la sua tacita complicità. Conclusione: viene commesso un atto che, ispirandosi a un paradigma reale cananeo, viola sia il paradigma familiare sia il paradigma reale di Israele.

²² Se questa caratterizzazione dell'interpretazione della monarchia di Izebel sia un'immagine storicamente corretta della monarchia a Canaan e Tiro è meno importante del fatto che lo storico deuteronomista vedeva in questo modo le monarchie delle nazioni circostanti (I Sam. 8,11-17). Sembra verosimile, comunque, che questa interpretazione avesse qualche fondamento storico. Secondo J. GRAY (*The Canaanites*, Londra, Thames&Hudson, 1964, p. 111), il re di Ugarit «come capo feudale dello Stato aveva diritti assoluti su tutti i beni del regno». Gray ritiene che Salomone avesse introdotto questo stesso «assolutismo economico» in Israele (*ibid.*). Analogamente, I. MENDELSON ritiene che I Sam. 8,11-17 rifletta correttamente la natura della monarchia cananea nell'epoca precedente a Samuele; cfr. il suo *Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Akkadian Documents from Ugarit*, "Bulletin of the American Schools of Oriental Research" 143, 1956, pp. 17-22.

²³ J. GRAY (*I and II Kings* cit., p. 437) traduce: «Ora sei tu che eserciti autorità reale su Israele?». Per i problemi e le possibilità di traduzione, cfr. *ibid.*, p. 439. Questi problemi non influiscono comunque sul fulcro della questione.

Il ruolo del profeta

È solo a quel punto che un profeta, Elia, entra in scena: e non nel corso della sua normale attività profetica, ma perché Dio lo catapultata in un racconto che non è suo. La sua comparsa instaura un nuovo conflitto, e in un certo senso dà inizio a un nuovo racconto: il profeta affronta il re. Il conflitto ha dei precedenti, come indica la prima battuta di Acab alla vista di Elia: «Mi hai trovato, nemico mio?» (v. 20). La condanna di Acab e la prima, concisa, enunciazione del verdetto di Dio (vv. 17-19)²⁴ vengono poi reiterati in modo più prolisso (vv. 20-24). Le parole sono dirette ad Acab; alla regina, che non è israelita, è riservata un'attenzione soltanto marginale (v. 23)²⁵.

Si noti inoltre che l'azione di Acab è condannata in termini etici assoluti: «perché ti sei venduto a fare ciò che è male agli occhi del SIGNORE» (v. 20, cfr. v. 25), «hai fatto peccare Israele» (v. 22). E il verdetto, secondo il tipico capovolgimento di immagini profetiche, riprende lo stesso termine: «Ecco, io ti farò cadere addosso una sciagura» (v. 21).

Elia agisce secondo modalità del tutto consone a un profeta: ha ricevuto un oracolo dal Signore e lo trasmette all'interessato, incurante dei rischi che possono derivargliene. Il racconto avrebbe potuto terminare qui. Il fatto che prosegua a narrare del pentimento di Acab e di un nuovo oracolo del Signore a Elia, in cui ad Acab è concessa un'attenuazione della sentenza, conferma che una descrizione esauriente dell'attività profetica non deve limitarsi alle profezie di condanna²⁶.

²⁴ Formalmente, i vv. 18-19 forniscono un modello perfetto, *in nuce*, della condanna profetica nella sua forma pre-letteraria, poi perfezionata nella profezia letteraria classica; cfr. C. WESTERMANN, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Filadelfia, Westminster Press, 1967, pp. 129-136 (ed. orig.: *Grundformen prophetischer Rede*, Monaco, Chr. Kaiser Verlag, 1960); cfr. anche K. KOCH, *The Prophets, vol. I: The Assyrian Period*, Filadelfia, Fortress Press, 1983, pp. 19-23 (ed. orig.: *Die Profeten*, Stoccarda-Berlino-Colonia, Kohlhammer, 1978).

²⁵ La tesi di S. DEVRIES (*I Kings* cit., p. 256), secondo cui I Re 21 sarebbe un racconto propagandistico finalizzato a giustificare la violenza di Ieu contro la casa di Acab spostando su Izebel la colpa delle aberrazioni di Acab, è considerevolmente inficiata dal fatto che l'oracolo profetico di Elia è tutto diretto contro Acab, mentre solo due allusioni (posteriori?) (vv. 23 e 25) concernono marginalmente Izebel.

²⁶ Cfr. più indietro nota 20, e l'accento che ivi è fatto alla definizione di DeVries dei vv. 27-29 come «genere di auto-condanna regale». Altrove S. DEVRIES (*I*

Un profeta, dunque, agisce in modo consono alla sua missione quando fa sì che la parola di Dio influisca sulle azioni di persone (o gruppi) giudicando (positivamente o negativamente) tali azioni in base ai loro specifici paradigmi etici, e non in base a un particolare paradigma profetico. Elia condanna Acab perché ha agito come un re di Israele non dovrebbe agire. In altri casi, un profeta può giudicare un'azione sacerdotale in base al paradigma sacerdotale, un'azione familiare in base al paradigma familiare, o un'azione quotidiana in base al paradigma sapienziale. Tuttavia, nell'applicare in tal modo ai vari contesti i loro relativi paradigmi, i profeti in ultima analisi creano un loro paradigma, il paradigma del vero profeta.

I RACCONTI PLASMANO I PARADIGMI

In conclusione, è necessario ripetere che abbiamo interpretato dei racconti modello, e non caratterizzato persone che potrebbero essere considerate modelli globali. Abramo, Fineas, Abigail, Davide, Elia non sono persone perfette che ci vengono proposte perché le imitiamo globalmente. Ed è proprio a questo proposito che tanto spesso, nell'infanzia, la nostra interpretazione del messaggio etico dell'Antico Testamento ci trae in inganno: dei personaggi biblici facciamo dei santi, per poi scoprire che non sono tali. Qui invece abbiamo considerato dei racconti su persone che sono esemplari in determinate azioni molto specifiche, e ci vengono proposte a modello solo relativamente a quelle azioni.

Abbiamo visto inoltre che questi aspetti-modello, se combinati con altri racconti e testi, danno origine a determinati paradigmi che nell'immaginario collettivo assumono concretezza analoga a quella di una persona. A questo punto potremmo essere tentati di leggere i nostri racconti-modello, focalizzarci sul loro aspetto-modello, tradurre quell'aspetto in un principio astratto (p. es., l'abnegazione, lo zelo per Dio, la richiesta di giustizia e così via), e considerare que-

Kings cit., p. 258) definisce il v. 29 «paradossalmente un oracolo di salvezza per Acab ma anche di condanna per suo figlio».

sto il portato morale della nostra ricerca. Ma così non coglieremmo la natura narrativa dell'etica veterotestamentaria. Ciò che ci viene veicolato sotto forma di vividi racconti su persone concrete verrebbe ridotto a principi astratti. Considereremo in seguito il ruolo dei principi; per ora limitiamoci a dire che un simile riduzionismo rappresenta una grave perdita (cfr. capitolo 2).

Anziché sacrificare i personaggi e le azioni dei nostri racconti, cercheremo di combinare i loro aspetti-modello in tipologie più ampie e globali: quelle che popolavano l'immaginario di Israele e ne plasmavano l'etica. In altre parole, andremo alla ricerca dell'«immagine interiore» che Israele aveva di un buon familiare, di un fedele devoto, di un individuo saggio, di un sovrano giusto, di un profeta obbediente.

Il paradigma familiare

SIGNIFICATO E FUNZIONE DEL TERMINE PARADIGMA

Definizione di «paradigma»

La maggior parte di questo capitolo sarà dedicata a un approfondimento del paradigma familiare emerso dal racconto su Abramo discusso nel capitolo 1. Ma prima è necessario chiarire ciò che intendo con il termine «paradigma» in questo contesto. La definizione di Christopher J.H. Wright costituisce un buon punto di partenza: «Un paradigma è un qualcosa che viene usato da modello o da esempio per altri casi in cui un principio base resta immutato benché i dettagli differiscano»¹. Wright precisa inoltre che «un paradigma non viene tanto imitato quanto applicato»². Questa definizione è utile, ma per i nostri scopi è necessario aggiungervi alcune osservazioni.

È importante ricordare che i cinque racconti presi in considerazione nel precedente capitolo proponevano dimensioni esemplari di comportamento, ma in nessun caso i loro protagonisti (Abramo, Fineas ecc.) erano di per se stessi modelli o paradigmi. Così, la disponibilità di Abramo a promuovere lo shalom familiare anche a proprio detrimento (Gen. 13) è esemplare, benché Abramo come persona non sempre lo sia. Il racconto quindi non esorta i lettori a un' emulazione di Abramo, neppure nel senso di Wright, cioè di un' applicazione più che di un' imitazione.

¹ C.J.H. WRIGHT, *An Eye for an Eye: The Place of Old Testament Ethics Today*, Downers Grove (Ill.), InterVarsity Press, 1983, p. 43.

² *Ibid.*