

L'etica nell'Israele antico

John Barton

Paideia Editrice

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE CIP

Barton, John

L'etica nell'Israele antico

Torino : Paideia, 2017

320 p. ; 23 cm – (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi ; 73)

ISBN 978-88-394-0909-6

1. Bibbia. Antico Testamento – Temi [:] Etica

221.07 (ed. 22) – Bibbia. Antico Testamento. Commenti

296.36 (ed. 22) – Ebraismo. Etica

ISBN 978.88.394.0909.6

Titolo originale dell'opera:

John Barton

Ethics in Ancient Israel

Traduzione italiana di Rita Torti Mazzi

© Oxford University Press, Oxford 2014

© Claudiana srl, Torino 2017

Sommario

11	Premessa
13	Ringraziamenti
	Introduzione
15	L'etica nell'Israele antico. Indagine storica
	Capitolo 1
28	Le fonti
	Capitolo 2
55	Agenti morali e pazienti morali
	Capitolo 3
91	Morale popolare, costume e consuetudini
	Capitolo 4
107	L'ordinamento morale
	Capitolo 5
139	Obbedienza a Dio
	Capitolo 6
168	Virtù, carattere, formazione morale e fini della vita
	Capitolo 7
195	Peccato, impurità e perdono
	Capitolo 8
222	Le conseguenze dell'azione
	Capitolo 9
238	Compilazioni etiche
	Capitolo 10
255	Natura morale di Dio
	Conclusione
282	Dio e ordinamento morale nell'Israele antico
287	Bibliografia
303	Indice analitico
308	Indice dei passi citati
315	Indice degli autori moderni
319	Indice del volume

Introduzione

L'etica nell'Israele antico. Indagine storica

«Etica» può significare due cose strettamente connesse. Può riferirsi al codice morale di una società, fungendo così più o meno da sinonimo di «morale». In questo senso tutte le società sono dotate di etica, hanno «un'etica». Ma può anche essere usato per riferirsi alla riflessione sulla morale da una prospettiva filosofica, equivalendo così a «filosofia morale», e in questo senso è chiaro che non tutte le società hanno un'«etica».¹ Nella letteratura occidentale di filosofia morale è usuale pensare alla Grecia classica come prima cultura nel mondo che riflette in modo sistematico su questioni etiche e spingersi ben oltre i particolari a un'analisi generale del modo in cui si dovrebbe vivere e perché certe norme morali siano di natura vincolante.

Questo libro si occupa fino a un certo punto dell'etica nel primo senso: si dirà molto delle norme morali della società israelitica in vari periodi.² Ma il suo oggetto d'interesse primario è l'etica nel secondo senso. Vorrei sostenere che l'etica nell'Israele antico costituisce un capitolo ancora non scritto nella storia dell'etica.³ Normalmente chi scriva di etica e si sia formato in tradizio-

¹ In tedesco si distingue utilmente fra *Ethos* (vero e proprio codice o sistema morale) ed *Ethik* (lo studio della filosofia morale o la teoria dell'etica); l'inglese purtroppo non può fare facilmente questa distinzione lessicale.

² Douglas Knight fornisce un utile catalogo di questioni morali specifiche trattate nell'Antico Testamento: «rapporto fra uomini e donne; rapporto fra adulti e bambini; comportamento sessuale lecito e illecito; condizioni di matrimonio e divorzio; importanza della famiglia; diritti dell'individuo in relazione ai diritti della comunità; cura degli indifesi – in particolare il povero, la vedova, l'orfano, il forestiero e lo schiavo; distribuzione della ricchezza; uso del denaro e del capitale, come nei prestiti; diritti di proprietà; valore dell'eredità; necessità di una liberazione da strutture oppressive (ad es. il tema dell'esodo e le leggi dell'anno sabbatico e dell'anno giubilare); ordine e la sicurezza all'interno della società; diritti e doveri dei capi all'interno del governo; struttura di governo societario; obblighi verso sovrani stranieri; guerra e servizio militare; rapporti con non israeliti; amministrazione della giustizia; sistema di punizione e risarcimento; vendetta di sangue; dire la verità; impegni e contratti giuridici; ospitalità; carattere; moventi e intenzioni»: D.A. Knight, *Moral Values and Literary Traditions. The Case of the Succession Narrative* (2 Kings 9-20; 1 Kings 1-2): Semeia 34 (1985) 7-23: 11. È evidente che sulla base di questo elenco si potrebbe scrivere un libro molto voluminoso, ma questo non è un libro del genere, anche se tento di affrontare alcune delle questioni più teoriche menzionate da Knight.

³ Cf. E. Otto, *Kontinuum und Proprium. Studien zur Sozial- und Rechtsgeschichte des Alten Orients und des Alten Testaments* (OBC 8), Wiesbaden 1996, IX: «l'influenza perdurante sulla storia della cultura, anche in tempi moderni, del Vicino Oriente antico – e in particolare dell'Antico Testamento – è ancora da scoprire». Come egli dice altrove a proposito della tradizione «sapienziale» nel mondo antico, «le radici della modernità nell'antichità pregreca non possono essere trascurate in un resoconto storico, né la teoria della storiografia può trascurare il Vicino

ni filosofiche occidentali e non sia specialista né dell'Antico Testamento né del Vicino Oriente antico passa sopra alla cultura d'Israele e della Mesopotamia e dell'Egitto antichi senza molti commenti. Nel suo magistrale *The Development of Ethics* Terence Irwin scrive: «Anche se ignoriamo le Scritture ebraiche o le riflessioni etiche di scrittori cinesi e ci limitiamo ai greci, Socrate non è il primo a interrogarsi sulla morale». ¹ Egli prosegue sostenendo nondimeno che ai suoi scopi Socrate resta il migliore, e non soltanto il consueto, punto di partenza, come il primo che ponga domande critiche riguardo alla morale in modi che è possibile riconoscere in continuità con la filosofia morale posteriore. Senza contestare questo aspetto, sono convinto che le culture del Mediterraneo orientale e della Mesopotamia pensassero all'etica in modi più elaborati di quanto comunemente si supponga, e che le Scritture ebraiche in particolare contengano la documentazione di un pensiero che, anche se non è filosofia morale nel senso più comune, va ben oltre la semplice affermazione che certe norme morali devono essere rispettate. Ciò significa che potrebbe essere una buona idea *non* «ignorare le Scritture ebraiche». ² Nel 1946 Henri Frankfort e altri pubblicarono un libro intitolato *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, in cui sostenevano che le popolazioni del Vicino Oriente antico non hanno ancora sviluppato un pensiero filosofico, ma hanno una visione del mondo coerente che è possibile far emergere in termini comprensibili (anche se, a loro parere, insoliti) all'«uomo moderno»; molto opportunamente l'edizione britannica di questo libro venne intitolata *Before Philosophy*. ³

Il nostro libro avrebbe potuto forse intitolarsi *Prima della filosofia morale* poiché mostra in termini non molto diversi come gli israeliti (a Egitto e Mesopotamia si accenna qui e là, ma io non sono un esperto di Vicino Oriente antico) avessero modi di pensare corrispondenti in certa misura al posto occupato dall'etica teoretica nella tradizione filosofica occidentale, quantunque mancassero del taglio spiccatamente critico che ha caratterizzato la filosofia morale analitica. La loro etica «prefilosofica» dev'essere chiarita sulla base dei presupposti e del contesto implicito di quanto essi affermano a proposito della morale pratica, e il risultato è destinato a essere non sistematico rispetto a qual-

Oriente antico e la sapienza biblica come elemento sostanziale nell'etica»: E. Otto, *Woher weiss der Mensch um Gut und Böse? Philosophische Annäherungen der ägyptischen und biblischen Weisheit an ein Grundproblem der Ethik*, in S. Beyerle - G. Mayer - H. Strauss (edd.), *Recht und Ethos im Alten Testament* (Fs. H. Seebass), Neukirchen/Vluyn, 207-231: 231.

¹ T. Irwin, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study* 1, Oxford 2007, 13.

² Cf. Y. Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture*, Cambridge 2012, 3, che parla del «modo in cui la Bibbia ebraica è considerata nelle università, dove professori di filosofia, teoria politica e storia intellettuale regolarmente non prendono in considerazione le idee delle Scritture ebraiche come soggetto meritevole di ricerca e di insegnamento ai propri studenti, poiché vedono il loro lavoro come lo studio di opere della ragione, non rivelazione».

³ H. Frankfort e al., *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago 1946; ediz. ingl. *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, London 1949.

siasi cosa al riguardo nel pensiero greco dai tempi di Socrate. Ma il tentativo merita d'essere fatto.

I lettori con interessi teologici – l'ambito in cui la Bibbia ebraica è studiata in modo più intensivo – si sorprenderanno che il libro non s'intitoli *L'etica dell'Antico Testamento*, com'è d'uso in opere sull'argomento.¹ La differenza è intenzionale e non secondaria.² Come Henry McKeating osserva,

l'etica dell'Antico Testamento e l'etica della società israelitica antica non coincidono necessariamente, e la seconda non può essere rappresentata esattamente nel complesso dalla prima. L'etica dell'Antico Testamento è un'interpretazione teologica, un insieme di regole, ideali e principi interamente motivati teologicamente e in gran parte sanzionati religiosamente.³

Qui ci si interessa alla Bibbia ebraica, l'Antico Testamento,⁴ non in quanto

¹ Per esempio J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testament* (BZAW 67), 1938, ²1964 (l'opera classica sulla morale veterotestamentaria); H. van Oyen, *Ethik des Alten Testament*, Gütersloh 1967; W.C. Kaiser Jr., *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids, Mich. 1983; C.J.H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*, Leicester 2004 (sviluppo di *Living as the People of God. The Relevance of Old Testament Ethics*, Leicester 1983); E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart-Berlin-Köln 1994 (ora meritatamente l'opera di riferimento); C.S. Rodd, *Glimpses of a Strange Land. Studies in Old Testament Ethics*, Edinburgh 2001. Fra le opere meno recenti merita ricordare W.S. Bruce, *The Ethics of the Old Testament*, Edinburgh ²1909 e H.G.T. Mitchell, *The Ethics of the Old Testament*, Chicago 1912. R. Kessler, *A Strange Land. Alttestamentliche Ethik beiderseits von Ärmelkanal und Atlantik*: ThLZ 135 (2010) 1307-1322, fornisce la rassegna più aggiornata di libri dedicati all'«etica dell'Antico Testamento». Kessler fa osservare che negli ultimi decenni ci sono state molte più opere su questo argomento nel mondo di lingua inglese che in quello di lingua tedesca, col lavoro (eccezionalmente importante) di Otto, che rappresenta quasi l'unica analisi importante della questione in tedesco. Il titolo di Kessler gioca col titolo del libro di Rodd e comprende una breve analisi di una reazione conservatrice a Rodd, A. Sloane, *At Home in a Strange Land. Using the Old Testament in Christian Ethics*, Peabody, Mass. 2008. Quasi tutte le opere prese in esame da Kessler, anche quella di Otto, ha come tema manifesto o quantomeno come sottotesto la questione di come i cristiani dovrebbero applicare oggi l'etica dell'Antico Testamento, e tendono a cercare un concetto unificante che aiuti in questo processo – sotto questo aspetto in modo del tutto analogo a quella che è la prassi nella teologia dell'Antico Testamento. Il nostro libro è più storico e anche più pluralista nella concezione, benché ciò non impedisca di individuare alcune tendenze caratteristiche del pensiero israelitico. Un raro caso di ricerca della varietà più che dell'unità nell'«etica dell'Antico Testamento» si può trovare in D. Pleins, *The Social Visions of the Hebrew Bible. A Theological Introduction*, Louisville 2001, dove ad esempio si sottolinea la differenza tra i profeti e i libri sapienziali nel pensiero sui poveri. Non si dovrebbe trascurare anche l'importante raccolta di saggi di P.D. Miller, *The Way of the Lord* (FAT 39), Tübingen 2004, interessato principalmente ai dieci comandamenti e ai Salmi.

² La distinzione è accuratamente approfondita in D.A. Knight, *Introduction. Ethics, Ancient Israel, and the Hebrew Bible*, in D.A. Knight (ed.), *Ethics and Politics in the Hebrew Bible* (Se-meia 66), Atlanta, Ga. 1995, 1-8. Questo volume contiene molti utili articoli riguardo all'etica nell'Israele antico, a cui ci si richiamerà più avanti.

³ H. McKeating, *Sanctions against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics*: JSOT 11 (1979) 57-72: 70.

⁴ Uso le espressioni in modo intercambiabile, considerando la seconda semplicemente quella tradizionale per la prima. Ciò è controverso, poiché c'è chi pensa che l'espressione «Antico Testamento» implichi lo sminuimento della Bibbia ebraica rispetto al Nuovo Testamento. Un argomento a favore del mio uso intercambiabile si può trovare nel mio saggio *Hebrew Bible or*

Scritture dell'ebraismo o del cristianesimo ma in quanto documentazione del pensiero di israeliti e giudei,¹ allo stesso modo in cui l'abbondante materiale proveniente dall'Egitto e dalla Mesopotamia documenta il pensiero dei popoli antichi che abitavano quelle regioni. Naturalmente si dovranno affrontare molte questioni teologiche, dato che i testi dell'Antico Testamento sono rigorosamente di natura religiosa. La «filosofia morale» dell'Israele antico si rivelerà altamente teologica, benché in termini molto meno semplici di quanto comunemente s'immagini. Ma il libro non è dettato da motivi apologetici confessionali o religiosi. È mia intenzione presentare il pensiero israelitico come si presenterebbe la riflessione degli scrittori greci riconosciuti all'origine della filosofia morale occidentale, non perché lo si privilegi in quanto lo si può portare alla luce soltanto mediante l'esame di quelli che sono ora i testi canonici di due grandi religioni.²

Se il mio lavoro è in qualche modo dettato da intenti apologetici, è perché mira a convincere lettori che suppongono che il mondo ideativo dell'Israele antico fosse rozzo e semplice e che associano l'espressione «etica dell'Antico Testamento» soltanto al massacro dei cananei e alla vendetta implacabile, che questi testi sono molto più variegati e soprattutto molto più *interessanti* di quanto lo stereotipo faccia pensare. L'obiettivo che qui perseguo è tuttavia meramente descrittivo, e non dovrebbe convincere nessuno a farsi cristiano o giudeo o «jahvista». A un gruppo consistente dei miei colleghi specialisti dell'Antico Testamento questa posizione deliberatamente laica non piacerà fin dall'inizio, perché sono ormai comuni interpretazioni «canoniche» in cui lo studioso espone questi testi soltanto in un quadro di pensiero cristiano («interpretazione teologica»)³ Una simile posizione potrà sembrare strana anche a

Old Testament?, in J. Barton, *The Old Testament. Canon, Literature and Theologie. Collected Works of John Barton*, Aldershot 2007, 83-89.

¹ Una nota sulla terminologia: i biblisti generalmente evitano il termine «giudeo» per il tempo che precede l'esilio babilonese del VI sec. a.C. e chiamano «israeliti» gli antenati preesilici dei giudei. Non manca chi preferisce parlare più propriamente di «israeliti» e «giudaiti» a indicare gli abitanti rispettivamente dei due regni di Israele e Giuda (cf. F. Stavrakopoulou - J. Barton (edd.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London 2010, 1). Ma in questo libro ci si atterrà all'uso tradizionale di indicarli congiuntamente come «israeliti», salvo casi in cui la differenza sia rilevante.

² Nonostante il titolo, *Ethik des Alten Testament*, l'opera di Van Oyen appare in una serie denominata «Storia dell'etica», accanto a *Die Ethik der Antike* e così via, e si avvicina di più all'intento del nostro lavoro. Van Oyen era tuttavia professore di teologia sistematica a Basilea, e il suo libro – benché molto ben documentato sulla ricerca veterotestamentaria – poggia indubbiamente sull'opinione comune dei suoi tempi più che su un'indagine molto originale, e quindi dipende troppo, ad esempio, da Eichrodt e von Rad quando fa dell'etica dell'Antico Testamento qualcosa di estremamente peculiare rispetto all'ambiente del Vicino Oriente antico; in sostanza si muove in un'atmosfera un po' confessionale. Resta che nel suo campo l'opera è stata trascurata alquanto ingiustamente.

³ Su questi sviluppi si vedano i miei commenti in J. Barton, *The Nature of Biblical Criticism*, Louisville, Kent. 2007, 164-167. R. Kessler, *Was ist und wozu brauchen wir eine Ethik des Alten Testaments?*: *EvTh* 71 (2011) 100-114 propugna una interpretazione «canonica» dell'etica

qualche filosofo morale per il quale la storia dell'etica è lo studio di testi con cui ci si attende ancora d'essere in dialogo più che un esercizio nella «storia delle idee» di un genere più neutro.¹ A differenza, per esempio, di Cyril Rodd, che è un relativista convinto, io non penso che il mondo ideativo dell'Israele antico sia tanto estraneo che non sia affatto possibile rapportarvisi,² e in tale misura penso che ci si possa ancora chiedere se questa o quell'idea morale riflessa nell'Antico Testamento sia «giusta» o meno. Penso che Rodd abbia ragione a sottolineare che almeno qualche volta si deve semplicemente riconoscere che ci si trova di fronte a una mentalità che non coincide con la nostra: quando le domande sono tanto diverse che non è possibile dire se le risposte siano giuste o meno. Ho cercato tuttavia di mostrare che le idee israelitiche possono essere comprensibili per noi più spesso di quanto talvolta si supponga. Ciò vale ad esempio per quanto riguarda contaminazione e tabù, che non sono poi tanto lontani dall'esperienza moderna come talora si pensa. E anche qualcosa di apparentemente estraneo come l'idea di Dio che «indurisce il cuore» di esseri umani eccezionalmente malvagi così che diventino veramente *incapaci* di agire moralmente, idea che ricorre più volte nell'Antico Testamento, è chiaramente un tentativo di spiegare in un'ottica teologica (per quanto poco attraente la spiegazione possa sembrare) un fenomeno che è ancora possibile riconoscere – la persona che a causa di illeciti abituali sembra aver perso ogni capacità di cambiare in meglio. Generalmente non si studiano sistemi passati di pensiero se si pensa che non possano avere neppure lontanamente qualcosa da dirci, e io credo che ci siano intuizioni nella Bibbia ebraica che «parlano» ancor oggi, anche se con una voce strana. Per averne un'idea, eccome un elenco da un recente articolo di Amy-Jill Levine:

La Bibbia fornisce un gran numero di intuizioni profonde: le voci delle vittime devono essere ascoltate; gli autori dei reati sono anche esseri umani fatti a immagine e dell'Antico Testamento, ma sottolinea che il canone biblico contiene una grande varietà di posizioni contraddittorie e non è un monolito. Egli riconosce come prima ragione per studiare l'etica dell'Antico Testamento l'«interesse storico», ma se ne occupa molto poco: il suo interesse principale va soprattutto all'applicazione dell'etica dell'Antico Testamento per la chiesa e la società di oggi.

¹ Irwin, *Development*, 10, contrappone esplicitamente il proprio lavoro a quello di studi tipicamente cantabrigiani (cioè di Cambridge) nella storia delle idee, in cui l'accento è sul contesto storico e sociale di filosofi passati ma non sulla possibilità di un dialogo diretto col loro pensiero. Si potrebbe anche dire che il metodo di Cambridge situa la storia della filosofia come esercizio nella storia delle idee, più che nel quadro della filosofia odierna. (Irwin cita in particolare D. Garber - M. Ayres, edd., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 voll., Cambridge 1998, che contiene capitoli su «Il quadro intellettuale» e «Il quadro istituzionale», e J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge 1998). La mia impostazione, benché io sia in tutto il prodotto di Oxford, sembrerebbe più nell'area di Cambridge: questo libro potrebbe giustamente essere considerato un contributo per la storia delle idee, più che un contributo costruttivo al pensiero etico moderno. Credo che studiare ciò che credevano i pensatori del passato sia rilevante anche oggi, ma solo se si tiene conto del contesto del loro pensiero (sociale, politico, intellettuale).

² Rodd, *Glimpses*, *passim*.

somiglianza di Dio; la violenza si ripercuote non soltanto sulla vittima e sull'autore del reato, ma sulle loro famiglie, sulle loro comunità, anche sui loro discendenti; la violenza non è limitata a qualche altro gruppo, ma è nelle nostre case; rispondere alla violenza con altra violenza non è la risposta; non c'è alcuna soluzione rapida; il pentimento è possibile, ma ci si deve anche assumere la responsabilità delle proprie azioni; nessuno è immune dal peccato; la giustizia perfetta di solito è irraggiungibile.¹

Idee come queste meritano di essere riconosciute insieme alla natura moralmente problematica di molte azioni, umane e divine, descritte o prescritte nell'Antico Testamento e così spesso menzionate dai critici.

Questo libro non è peraltro apologetico in qualsiasi senso più esplicito. In particolare non si propone di «risolvere» il problema che si trova di fronte chiunque abbia un'alta opinione dell'autorità scritturistica della disposizione di massacrare i cananei e altre simili terribili prescrizioni nell'Antico Testamento. Avanzo questa considerazione perché sapendo che lavoravo all'etica nell'Israele antico alcuni colleghi hanno supposto che intento principale del libro sarebbe stato di «affrontare» questo annoso problema. Sono certamente interessato ai molti tentativi di rendere conto di ciò che «salverà» l'Antico Testamento da critiche, così come dai molti attacchi da parte di credenti e non credenti. Ma nel contesto di questo libro tale problema – oltre a orribili comandamenti come quelli che esigono dalla comunità di lapidare persone per colpe varie e di distruggere oggetti di culto «pagani» e ucciderne gli adoratori – è parte del profilo di una cultura religiosa antica che da storici della morale siamo obbligati a registrare e illustrare.² Non cercherò né di scusare né di giustificare cose del genere, né ciò rientra nel disegno del mio libro.³ Qualcosa di analogo si potrebbe dire dell'evidentissimo «patriarcato» del materiale etico dell'Antico Testamento: credo nella parità di diritti per donne e uomini ma non c'è motivo di pretendere che gli israeliti vi credessero, né d'altra parte di perdere molto tempo a cercare di giustificare la loro posizione, a meno che non si abbia un'idea di autorità e ispirazione biblica che obblighi a cerca-

¹ A.-J. Levine, *Back Page Interview*: The Church Times (London, 15 luglio 2011) 39 s. Ed Eckart Otto sottolinea che anche una trattazione storica come la sua dev'essere aperta al dialogo con le prospettive dei nostri giorni; cf. E. Otto, *Ethik. Altes Testament*, in H.D. Betz e al. (edd.), *Religion in Geschichte und Gegenwart* 11, Tübingen 41999, 1603-1606.

² L'elenco più completo delle molte pratiche terribili descritte o prescritte nella Bibbia ebraica si può trovare in E.W. Davies, *The Immoral Bible. Approaches to Biblical Ethics*, London 2010, 3-16.

³ Testi «violenti» possono talvolta essere spiegati in modo plausibile come rappresentazione di «giusta indignazione», come mostra per i salmi «imprecatori» E. Zenger, *A God of Vengeance? Understanding the Psalms of Divine Wrath*, Louisville, Kent. 1996: il *Sal.* 12, per esempio, è una «protesta contro la violenza di persone violente» (p. 26), e gli ultimi versi del *Sal.* 137 «non sono... una 'benedizione' su uccisioni di bambini; sono un grido appassionato dell'impotente che chiede giustizia (p. 48). Trovo difficile credere tuttavia che questo tipo di spiegazione sia sempre possibile. U. Berges, *Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen*: Bib 85 (2004) 305-330, tenta un'interpretazione diversa: Jahvé nell'Antico Testamento è spesso irato, ma è meno irato di molti altri dèi del Vicino Oriente antico. Forse.

re di obbedire alle loro norme. Dell'autorità della Bibbia per i cristiani ho scritto altrove, cercando di dimostrare che la fede cristiana non vincola a questo genere di obbedienza.¹ Ma questo libro semplicemente non è su questioni di questo tipo. È un tentativo di dare un contributo alla storia dell'etica.² In tale contesto l'ordine di commettere genocidio, per quanto terribile, è un piccolissimo elemento nel profilo totale di ciò che si pensava dell'obbligo etico nell'Israele antico, di cui la maggior parte si occupava di normale interazione umana all'interno di una comunità antica che aveva molte affinità, ma anche qualche interessante differenza, con le culture vicine.

In giorni ormai lontani un libro sul pensiero etico israelitico avrebbe voluto essere cronologico, passando dall'etica del «periodo leggendario» (anzitutto ad Abramo) e dei patriarchi (Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe), attraverso l'insegnamento morale di Mosè e fino ai profeti, continuando poi con l'etica nel giudaismo postesilico, il periodo «intertestamentario», e infine il Nuovo Testamento. Così è per *The Ethics of the Old Testament* di H.G.T. Mitchell nel 1912. Mitchell ha potuto mettere in correlazione le quattro fonti del Pentateuco, J, E, D e P con fasi di sviluppo del pensiero etico – E, ad esempio, aveva un parallelo nel pensiero di Osea nel regno del nord d'Israele nell'VIII sec. a.C. Ma la datazione di quasi tutte le parti dell'Antico Testamento è ormai nello scompiglio. Un effetto di questo è l'impossibilità di delineare bene, come lo hanno fatto generazioni passate di studiosi, le realtà sociali per le quali aveva senso l'insegnamento etico «delle origini»: non c'è niente da guadagnare, ad esempio, dal tentativo di illustrare uno «stile di vita nomade» come contesto delle storie dei patriarchi o dei giudici, dato che ora si conviene largamente che queste storie rappresentano le idee di un'età posteriore trasposta nei tempi antichi e «qui riflessa come miraggio glorificato», per riprendere una celebre espressione di Julius Wellhausen.

Ciò che comunemente si capisce dell'etica biblica è che tutto proviene da nomadi nel deserto e ne riflette i comportamenti rozzi e retrogradi, ma pur a prescindere dall'immeritata denigrazione dei nomadi è poco probabile che sia così.³ La maggior parte dei testi in cui si può trovare il pensiero etico dell'An-

1 V. il mio *People of the Book? The Authority of the Bible in Christianity*, London 32011.

2 Anche se, come Eryl Davies, penso che gli studiosi della morale dell'Israele antico abbiano assolutamente il diritto, e forse il dovere, di precisare il proprio orrore per cose come il genocidio celebrato nel libro di Giosuè; d'altra parte non si dovrebbe scrivere come se ciò che i profeti, ad esempio, condannavano fosse ovviamente e necessariamente effettivamente riprovevole. Usare testi biblici come esempi di documentazione della morale israelitica non significa essere coniventi con i testi quando raccontano approvandole di cose moralmente discutibili. Sarebbe troppo ovvio doverlo dire nello studio della maggior parte delle altre culture, ma poiché l'Antico Testamento fa parte della «Sacra Scrittura», si potrebbe supporre che chi ne scrive sia in qualche modo obbligato a essere anche d'accordo.

3 Al seguito di studiosi della metà del XX secolo come G.E. Wright e N.K. Gottwald, L. Epsztein, *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*, London 1986, 85-89 suppone che gran parte della tradizione di giustizia sociale nell'Antico Testamento risalga a un contesto seminomade; ma oggi l'ipotesi incontrerebbe probabilmente scarso favore.

tico Testamento proviene probabilmente da Gerusalemme, ossia da una cultura urbana, ed è improbabile che sia più antica della metà del primo millennio a.C., molto tempo dopo la datazione che si dovrebbe supporre per figure indistinte come i patriarchi e i giudici, se mai siano esistiti. Un bel po' del materiale del grande *Das Ethos des Alten Testament* di Hempel sulla natura delle strutture familiari nel primo Israele, ad esempio, non potrebbe comparire in un libro come il presente, semplicemente perché non pensiamo più di saperne abbastanza. Ed è da aggiungere che i testi che possediamo provengono soprattutto dal lavoro di «intellettuali» e possono essere utilizzati soltanto con grande cautela come attestazione del pensiero «popolare». Lo si può dire sicuramente di quello che per molti è il testo etico più importante nell'Antico Testamento, il libro del Deuteronomio.¹

Resta ancora qualche cronologia relativa su cui la maggior parte degli studiosi dell'Antico Testamento conviene: ad esempio che il codice deuteronomico (*Deut.* 12-26) è più recente del «codice dell'alleanza» (*Es.* 21-23),² o che Siracide e Sapienza sono decisamente posteriori ai Proverbi. Ma anche ipotesi apparentemente ovvie, ad esempio quella che il libro del Deuteronomio sia più antico della «storia deuteronomistica» (Giosuè-Re) che sembra ricorrere alle sue idee morali e religiose, non sono più indiscutibili. E dove è in questione una datazione assoluta c'è la confusione più totale, con i «minimalisti» che difendono datazioni molto basse per quelle che di solito si ritenevano opere molto antiche, per esempio il «racconto della successione» (gran parte di 2 Samuele), dove gli argomenti di G. von Rad in favore di una origine nel x secolo³ si trovano ora di fronte all'ipotesi di T.L. Thompson, che molte di queste opere sono posteriori ai tempi di Alessandro Magno;⁴ mentre J, la più antica delle fonti del Pentateuco secondo la teoria classica di Graf-Wellhausen è ora generalmente considerata postesilica, provenendo al più presto dal VI secolo avanzato. Messo di fronte a questo marasma di polemiche, scrivendo su una

¹ Cf. E. Otto, *Human Rights. The Influence of the Hebrew Bible*: Journal of Northwest Semitic Languages 25/1 (1999) 1-20, spec. 10 s. sugli «intellettuali giudaici» che trasformarono l'ideologia dei trattati di vassallaggio assiri nella teologia del Deuteronomio, da Otto considerati una delle fonti principali delle concezioni moderne dei «diritti umani»; così anche in E. Otto, *Die Besigten Sieger. Von der Macht und Ohnmacht der Ideen in der Geschichte am Beispiel der neuassyrischen Grossreichspolitik*: BZ 43 (1999) 180-203.

² Sebbene anche questo sia messo in discussione da J. Van Seters, *A Law Book for the Diaspora. Revision in the Study of the Covenant Code*, New York 2002. Le sue argomentazioni non hanno in generale riscosso grande consenso.

³ G. von Rad, *Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel*: Archiv für Kulturgeschichte 32 (1944) 1-42; rist. in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1958, 148-188 (tr. ingl. *The Beginnings of Historical Writing in Ancient Israel*, in *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Edinburgh-London 1966, 166-204).

⁴ T.L. Thompson, *The Bible in History. How Writers Create a Past*, London 2000; cf. anche G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, London 1988. Per una serie di visuali si veda A. de Pury - T. Römer (edd.), *Die sogenannte Thronnachfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen* (OBO 176), Fribourg-Göttingen.

questione come l'etica nell'Israele antico devo scegliere se mettere a punto il mio proprio quadro di datazione – che sarebbe un onere molto lungo e complesso e probabilmente convincerebbe poco – oppure evitare per quanto possibile questioni di datazione. Optare per la seconda via significa non poter delineare uno sviluppo nel tempo in molti ambiti di morale e di pensiero etico, benché non si debba esagerare: ci sono opere la cui datazione «tarda» fra il v e il II sec. a.C. non è davvero incerta, mentre senz'altro non sono l'unico a pensare che sia possibile apprendere qualcosa dell'VIII e VII secolo dai libri profetici di Amos, Isaia, Osea o Geremia.

Nella sua importante presentazione dell'«etica dell'Antico Testamento» nella *Theologische Realenzyklopädie* Rudolph Smend fa osservare come ci si dovrebbe attendere a priori che le diverse fasi dell'esistenza di Israele avrebbero dato origine a un contesto diverso per l'etica.¹ I clan nel periodo seminomade avranno dato più importanza all'ospitalità e alla vendetta che non le comunità posteriori; dopo l'insediamento le famiglie erano più piccole e la vita girava attorno a villaggi col loro diverso senso di comunità; lo sviluppo della monarchia portò i vantaggi del cosmopolitismo ma anche maggiori distinzioni di classe; dopo l'esilio l'esistenza d'Israele come stato satellite o parte di una provincia di un impero più grande condusse a un'etica maggiormente isolazionistica. L'incertezza circa gli inizi della storia di Israele comporta che ora molti studiosi nutrirebbero dubbi riguardo alle prime due fasi (l'epoca «seminomade» e quella dell'«insediamento»), ma il punto generale, che lo stile di vita e l'organizzazione sociale contribuiscono a determinare la prospettiva etica, resta interamente valido e dovrebbe tenere a freno qualsiasi tendenza allo scetticismo assoluto riguardo allo sviluppo del pensiero etico. Ci si attenderebbe ad esempio che l'etica della comunità giudaica in esilio fosse più «particolaristica», maggiormente coinvolta in definizioni di confini, rispetto all'etica di un periodo di espansione come agli inizi dell'VIII secolo, e questo è ciò che troviamo.

Non mancano piccoli ambiti di consenso totale: quando ad esempio si parlerà della letteratura sapienziale si dovrà parlare della «personificazione» della sapienza – che ha implicazioni etiche – ed è un dato comunemente recepito che è qualcosa di relativamente recente. Senza dubbio converrà sull'esistenza di cambiamenti e sviluppi in diversi settori dell'etica. In ogni genere di materiale veterotestamentario e in altri testi, per esempio alcuni pseudepigrafi e i manoscritti del Mar Morto, si possono talvolta rintracciare cambiamenti cronologici e certo si lascia spesso riconoscere una dicotomia generalizzata iniziale-recente. Il periodo dell'esilio nel VI secolo resta un momento di svolta significativo per la maggior parte degli studiosi dell'Antico Testamento, anche se non della portata prospettata nella Bibbia, così come il passaggio dalla do-

¹ R. Smend, *Ethik III. Altes Testament*, in *Theologische Realenzyklopädie* x, Berlin - New York 1982, 423-435.

minazione persiana a quella ellenistica alla fine del IV secolo. Personalmente propenderei per la datazione relativamente remota di certe parti dell'Antico Testamento, ma per «remoto» intendo l'VIII o il VII sec. a.C., non il secondo millennio né l'età di David e Salomone all'inizio del primo. Tratterò dunque dell'etica più o meno dalla metà dell'VIII a circa la metà del II sec. a.C. Il termine finale indica come il titolo *Prima della filosofia morale* non sarebbe stato del tutto legittimo, poiché buona parte del materiale pertinente (in ogni caso; tanto meno quello dei minimalisti) è posteriore ad Aristotele. Ma l'effettiva influenza greca sul pensiero israelitico e giudaico è discontinua, anche se abbastanza chiara nella Sapienza e nelle sentenze dello Pseudo-Focilide e probabilmente in Siracide ed Ecclesiaste.¹ Per quanto riguarda il punto di partenza significa che non si sarà in grado di dire nulla della morale dei patriarchi o di Mosè (a eccezione dei nuclei della leggenda) né di fare risalire motivi etici agli inizi della monarchia. Non si supporrà che la morale israelitica fosse statica, ma di rado si sarà in grado di dimostrare che si sia sviluppata in modo coerente. Un ordinamento cronologico per l'intero libro quindi non funziona.

Mi sono risolto quindi a presentare il materiale principalmente per argomenti. Anche sotto questo aspetto si corre il rischio di un eccesso di sistematizzazione, perché non si può supporre che la posizione etica assunta dai profeti sarà anche quella degli scrittori sapienziali o degli storici, e combinare documenti da questi generi molto diversi rischia di produrre un quadro composito che nessuno nell'Israele antico avrebbe riconosciuto in qualsiasi periodo. Non si possono semplicemente assommare la riflessione morale di un profeta dell'VIII secolo, un saggio del V secolo, lo scrittore di un racconto eroico di età ellenistica e il compilatore di un codice di leggi nei rotoli del Mar Morto e attendersi di ottenere conclusioni soddisfacenti. Sotto questo riguardo il nostro libro è di tono dichiaratamente e necessariamente pluralista, anche se possono emergere alcune costanti.² Si può sostenere che una delle caratteristiche più interessanti della cultura ebraica, come emerge dalla letteratura pervenuta, è la sua natura polemica: su molte questioni morali l'Antico Testamento presenta punti di vista opposti. Presentare allora il materiale per temi non significa che io pensi che ci sia qualcosa che si potrebbe definire «credenza israelitica» su questa o quella questione d'interesse morale.

Intendo trattare questioni come la natura del soggetto morale umano (che negli studi tedeschi di Antico Testamento è chiamata *Anthropologie*, da non

¹ Lo studio classico è M. Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, London 1981, che propende per un'influenza considerevole in entrambe le direzioni.

² Si vedano le mie osservazioni in *Understanding Old Testament Ethics*: JSOT 9 (1978) 44-64; rist. in *Understanding Old Testament Ethics*, e si confronti R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, 13-15, su problemi simili nello studio della cultura greca, dove non si deve assommare la documentazione di tragedie, commedie, epica e opere storiche in un modo semplicistico, ignorando differenze di genere o data.

confondere con l'antropologia nel senso inglese della parola); le ricompense e sanzioni per comportamenti di vario genere e la questione di sapere fino a che punto la condotta morale sia stata considerata idealmente disinteressata; libertà umana e «grazia» divina (per usare categorie più familiari dalla teologia cristiana); la questione della morale di Dio e quindi di ciò che nella filosofia e teologia occidentale si chiama teodicea; fino a che punto sia possibile riassumere le norme etiche sotto un unico principio di base (o pochi simili principi); l'etica come obbedienza al precetto divino contro l'etica come conformità a un ordinamento morale apparentemente «naturale»; perdono, castigo e rinnovamento morale; formazione morale e virtù; le motivazioni di un comportamento etico; la relazione di azioni «etiche» con quelle «rituali»; ciò che Keith Thomas in un libro recente chiama «fini della vita»¹ – gli obiettivi dell'esistenza umana; ciò che in modo approssimativo si può chiamare «spiritualità», la relazione dell'individuo con Dio nella preghiera e nella sollecitudine consapevole. In questi casi è ancora possibile vedere talvolta cambiamento diacronico, ma molto spesso il materiale disponibile ne vanifica il tentativo. Senza pensare che ci sia una «concezione ebraica» della persona umana o della responsabilità collettiva o simili, si è quindi obbligati talvolta ad armonizzare quando una maggiore disponibilità di dati potrebbe condurre a introdurre un maggior numero di distinzioni.

Anche dove la presentazione non è cronologica, è storica nondimeno nel senso accennato all'inizio del capitolo: vale a dire che in questo libro ci s'interessa di ciò che talvolta (sia in generale sia più probabilmente in un gruppo elitario di «pensatori») in una cultura antica si pensava delle norme morali e della natura dell'obbligo etico. Qualsiasi applicazione presente del loro pensiero qui *non* interessa. Idee di culture remote possono naturalmente essere illuminanti oggi, talvolta perché la loro stessa stranezza conduce a mettere in discussione le nostre ipotesi. Gli studiosi di etica odierni, ad esempio, distinguono normalmente obblighi «etici» da «rituali» o «superstizioni», per esempio idee di purità o di profanazione. Un incontro con l'Antico Testamento può mettere in discussione questa separazione e può quindi far ricordare che c'è in realtà una religione viva e importante, il giudaismo, che non traccia le linee di distinzione negli stessi luoghi della filosofia morale postkantiana. Ma non ci si chiederà se determinate norme morali vigenti nell'Israele antico dovrebbero essere osservate oggi, né se idee come sapienza personificata o purità dovrebbero far parte delle «nostre» categorie etiche (chi s'intende, in ogni caso, con «noi»?). Argomenti del genere, per certi versi relativisti, per altri «presentisti», non dovrebbero rientrare nella mia trattazione. Nessuno può sottrarsi interamente a questo genere di intenti: si pensa e si scrive nel presente, e non è possibile evitare di esprimere giudizi sul passato che si cerca di descrivere. Ma si

¹ K. Thomas, *The Ends of Life. Roads to Fulfilment in Early Modern England*, Oxford 2009.

può tentare. Pensatori postmoderni considerano anche il nostro tentativo un esempio di autoinganno, ma sono persuaso che sia possibile studiare il passato senza vedere *unicamente* la nostra riflessione, anche se talvolta è quello che facciamo.

Il *tema* di questo libro è dunque il pensiero etico nell'Israele antico. Ma ci sono anche due *tesi* principali che emergeranno nel corso della trattazione. Una è che contrariamente all'opinione comune i documenti disponibili per l'Israele antico non descrivono l'obbligo etico esclusivamente in termini di obbedienza alla volontà espressa di Dio. La maggior parte degli scrittori di etica che menzionano la Bibbia lo fanno per sottolineare appunto questa idea: l'«etica dell'Antico Testamento» è considerata un'etica del precetto divino, il caso paradigmatico della morale come obbedienza a un'autorità esterna e quindi sprovvista di qualsiasi elemento di legge naturale, virtù, etica o consequenzialismo nelle sue varie forme. Non proverò a sostenere il caso disperato che nell'Antico Testamento non ci sia un'etica del precetto divino, ma andrò in cerca di altri stili di pensiero etico, che (così penso) compaiono non solo nell'Israele antico ma anche in culture vicine. L'etica nel mondo antico era generalmente religiosa, in un certo senso (anche se qui si esamineranno documenti di una certa morale puramente consuetudinaria), ma la sua relazione con il divino non è stata compresa unanimemente come precetto divino assoluto. Per dirla con le parole del «dilemma di Eutifrone» (le norme morali sono buone perché gli dèi le comandano o gli dèi le comandano perché sono buone?), c'è la sensazione diffusa che la prima affermazione sia tipica della morale biblica. Io sosterrò al contrario che s'incontra anche la seconda, insieme a molte altre idee inerenti alla morale che il dilemma non riconosce. Hempel parlava di *irrationaler Gehorsam*, obbedienza irrazionale, come l'essenza di ciò che l'Antico Testamento ha da dire sull'etica, ma metterò in discussione sia l'aggettivo sia il nome.

Una seconda tesi è l'idea che nell'Israele antico ci fosse veramente una riflessione critica su questioni morali, come anche nel mondo greco del Mediterraneo orientale. Perlopiù è da riconoscere che manca quella che può essere chiamata «meta» letteratura su questi temi: trattati di etica o sulla natura del bene non ce ne sono. Ma leggendo tra le righe si può scoprire molto più di quanto spesso si supponga, e si vedrà che i pensatori di Israele hanno avanzato affermazioni generali su come si dovesse capire una vita ben vissuta e in che modo le norme morali fossero fondate, e ciò può essere approfondito criticamente. Nell'Israele antico una filosofia morale non c'era, ma c'erano pensatori che si muovevano in questa direzione generale: c'era almeno quella che talvolta viene chiamata «filosofia popolare», che aveva una componente etica (Joachim von Soosten fa utilmente osservare che i termini per «peccato» nell'Antico Testamento rappresentano un livello di generalizzazione: sono termini «sovraordinati», *Oberbegriffe*, che riflettono sugli atti illeciti a un livello al

di sopra di quello specifico). Ciò mostra che nell'Israele antico c'era qualcosa che corrisponde, anche se solo vagamente, alla riflessione sulla morale che alla fine sarebbe diventata filosofia morale.¹ Ci si può chiedere non soltanto che cosa gli israeliti considerassero «immorale», ma anche che cosa intendessero per «peccato». Se riuscirò a convincere chi legge che è ragionevole sollevare domande di questo tipo, anche se le mie risposte non avranno convinto sarò soddisfatto.

¹ J. von Soosten, *Die «Erfindung» der Sünde. Soziologische und semantische Aspekte zu der Rede von der Sünde im alttestamentlichen Sprachgebrauch*: JBTh 9 (*Sünde und Gericht*) (1994) 87-110, spec. 102.

ne analitica – onnipotenza, onniscienza, onnibenevolenza, ecc. Egli è invece potente, sapiente e benevolo, ma la sua pazienza ha dei limiti; può cambiare, e cambia, idea (*Es.* 32,14; *Gion.* 3,10 – ma cf. *1 Sam.* 15,29, dove si nega che Dio possa cambiare idea),¹ poiché è libero² – la coerenza ne maschera la libertà,³ e viceversa, in un modo che una rappresentazione filosofica di Dio troverebbe difficile accettare, e saltuariamente è soggetto a esplosioni d'ira. Con i suoi spostamenti e cambiamenti, più che con definizioni dottrinali, la narrazione è il modo in cui s'incontra più chiaramente il Dio d'Israele.

3. DIO E UMANITÀ ACCOMUNATI

Divine Evil? ha come capitolo conclusivo una riflessione sulle «battaglie di Dio» sviluppate dal filosofo ebreo (e un tempo ateo) Howard Wettstein. Qui pare di trovarsi in un mondo diverso da quello della filosofia analitica e più prossimo al mondo della Bibbia ebraica:

nel caso della *'akedah*... Dio ingiunge ad Abramo non soltanto di violare una norma morale, quella che risiede vicino al cuore di Abramo. Dio ordina ad Abramo di uccidere il figlio, il suo unico figlio, il figlio amato. Se si viene richiesti di questo, l'ultima cosa a cui naturalmente si (a parte forse Kant) penserebbe, è la violazione morale (aiuta qui avere avuto figli propri). «Ma è mio figlio!» possiamo immaginare che urla, a se stesso se non a Dio. Lo stesso linguaggio del precetto pare ripeterlo di continuo, pare metterlo, per così dire, proprio in faccia ad Abramo.⁴

Wettstein apre le sue «osservazioni conclusive» come le parole seguenti:

L'efficacia delle nostre tradizioni religiose è funzione, perlomeno in parte, dei testi che edificano, che elevano moralmente, per esse tanto importanti. Poiché tuttavia sono antichi, questi testi riflettono inevitabilmente – talvolta in modi scioccanti – gli ambienti culturali da cui emergono. Nel Tanak, ad esempio, si dice che Dio comanda, o quantomeno consente, schiavitù, genocidio, stupro e altri orrori di vario tipo. I critici della religione spesso non si lasciano sfuggire tutto ciò, prestando scarsa attenzione a ciò che edifica ed eleva. I difensori fanno il contrario.

L'efficacia dei testi antichi non sta nell'articolazione chiara, stile di molti testi filosofici. I loro significati vengono di preferenza presentati per mezzo di racconti pervasi di poesia e di tropi drammatici e mitologici. Come nella mitologia, non si vogliono mettere le storie sotto il torchio dell'imperativo categorico. Meglio lottare col lato oscuro del mondo di Dio, piuttosto che respingere doni antichi di tal genere.⁵

I testi biblici (nonostante Lindström) rappresenterebbero quindi Dio con un lato oscuro ma anche con un lato vulnerabile – per tanti versi analogo a noi.⁶

¹ Elenco completo di esempi in J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament* (BBB), Bonn 1955.

² Cf. Van Oyen, *Ethik*, 146.

³ Cf. Knierim, *Hauptbegriffe*, 88.

⁴ *Divine Evil?*, 323.

⁵ *Divine Evil?*, 321 s.

⁶ Per l'idea che nell'Antico Testamento Dio viene talvolta rappresentato sofferente col suo popolo cf. E. Jacob, *Le dieu souffrant. Un thème vétérotestamentaire*: ZAW 95 (1983) 1-8, che comprende una disamina approfondita del «pentimento» di Dio.

Gli antropomorfismi dell'Antico Testamento non sono per Wettstein qualcosa da rimuovere o allontanare o sostituire col linguaggio della perfezione morale, ma sono una parte essenziale del Dio con cui è possibile avere una relazione viva, anziché semplicemente contemplarlo da lontano con timore. La teologia dell'«essere perfetto» non rappresenta un Dio con cui potere comunicare realmente; la Bibbia ebraica, dove Dio è spesso ambiguo e mutevole ed emotivo, ha dato agli israeliti un Dio che meritava cercare di conoscere. Wettstein lo spiega non soltanto sulla base della *'akedah* ma anche del libro di Giobbe, allargando la sua disamina al Talmud e al Midrash:

per iniziare con un passo del Talmud babilonese, nel trattato sulle benedizioni (*B'era-kot* 7a) rabbi Johanan menziona la preghiera di Dio. L'interlocutore – tanto scioccato quanto forse voi o io a tale menzione – pone immediatamente la domanda: «E che prega Dio?». Egli prega, ci viene detto, che quando sono in causa i suoi figli, il suo attributo di misericordia/tenerenza materna sommerga la sua ira e gli altri suoi attributi – presumibilmente il suo desiderio di giustizia rigorosa. Ma ciò significa lasciar intendere che neppure per Dio è cosa da poco contenere la propria ira, consentire al suo amore di vincere la sua esigenza di giustizia. In breve, Dio lotta.¹

Fino a che punto tutto ciò renda giustizia al Dio dell'Antico Testamento così come al Dio dei rabbi, è difficile sapere. Quantomeno insinua l'idea della possibilità che il Dio adorato da molti in Israele avesse caratteristiche altamente antropomorfe, che hanno un lato positivo e un lato negativo quando si arriva a cercare di comprendere, o vivere e affrontare, dolore e calamità. Talvolta pare si sia creduto che Dio avesse anche bisogno di Israele, come quando si dice che «è seduto in trono sulle lodi d'Israele» (*Sal.* 22,3).² I libri veterotestamentari sembrano variare fra rappresentare un dio affatto diverso dagli esseri umani e un dio in tutto simile a loro, e non c'è definizione condivisa di Dio che risolva questa dualità.

La questione della natura morale di Dio nell'Israele antico è quindi complicata. Il tema dominante della teodicea vuol dire che s'insiste molto su Dio giusto, e giusto in termini che gli esseri umani possono apprezzare in quanto tali, anche quando al stesso tempo possano subirli. Jahvé è diverso dagli dèi greci che s'incontrano nei miti e nelle tragedie, moralmente incoerenti e talvolta anche colpevoli.³ La figura di Jahvé è coerente. Ciò nondimeno ci sono testi in cui egli cambia idea e la sua coerenza è associata alla sua libertà in modi che sotto l'aspetto filosofico forse sono insoddisfacenti: certo egli non è conforme alla teologia dell'«essere perfetto» come di solito la s'intende nella tradizione anglo-americana. La natura di Dio si rivela spesso dai racconti come dalla dottrina (della quale nella Bibbia ebraica o nei testi giudaici postbi-

¹ *Divine Evil?*, 325.

² Utili osservazioni su Dio fragile e bisognoso dell'aiuto d'Israele in Hazony, *Philosophy*, 94 s.

³ Per questo contrasto cf. P. Ricoeur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33 (1953) 285-307.

blici c'è molto poco), dove è un personaggio della storia ed è per questo che viene di necessità presentato in modo piuttosto antropomorfo.

Se Dio è in certo senso come gli esseri umani e questi sono anche fatti a immagine di Dio, *imitare* Dio è una componente della vocazione etica umana? ¹ Emblematico è il modo in cui prima della seconda guerra mondiale Martin Buber ha sviluppato l'idea nel paragrafo dedicato alla *Nachahmung Gottes* («imitazione di Dio») in *Kampf um Israel*,² mostrando che la nozione è presente nel Deuteronomio e si conserva nel giudaismo rabbinico. Egli mirava soprattutto a metterla in antitesi all'idea cristiana di *imitatio Christi*: «L'imitazione di Dio – non di un'immagine umana di Dio, ma del Dio della realtà, non di un mediatore in forma umana, ma di Dio stesso – è il paradosso fondamentale dell'ebraismo».³ Il Deuteronomio pare senza dubbio servirsi di questa nozione nel modo in cui Buber l'intende: *Deut.* 11,22 parla di «camminare in tutte le vie di Dio», e *Deut.* 13,6 di «seguire» Dio, e Buber commenta che ciò significa che gli israeliti dovrebbero compiere tutti gli atti di bontà che Dio stesso compie per il genere umano.⁴

Otto è un propugnatore entusiasta dell'*imitatio dei* nell'Antico Testamento. «L'azione divina funge da paradigma alla padronanza che il singolo ha da esercitare su di sé nei rapporti con gli altri, nell'etica della solidarietà, che comporta l'amore del prossimo (*Lev.* 19,18), l'amore del nemico (*Es.* 23,4-5) e dello straniero (*Lev.* 19,34)».⁵ Dio non ricambia violenza con violenza, ma con misericordia e amore, e sotto questo aspetto funge da modello di come gli esseri umani debbano interagire l'uno con l'altro,⁶ trattando bene allo stesso modo nemici e amici (cf. *Es.* 23,1-12).

Eichrodt aveva già affermato che l'imitazione di Dio è una caratteristica chiave nel sistema etico veterotestamentario:

L'insegnamento della legge sacerdotale nel codice di santità collega la sottomissione alla volontà incondizionata di Dio con la condotta verso il prossimo... insegnando agli uomini a capire la regola perfetta della vita in conformità al precetto di Dio come conformazione della natura umana al modello del divino. Il Dio santo vuole non

¹ Utili considerazioni in W.H. Schmidt, *Im Umfeld des Liebesgebots. Ethische Auswirkungen der Unterscheidung zwischen Tun Gottes und Tun des Menschen*, in *Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung. Festschrift für Horst Seebass zum 65. Geburtstag*, Neukirchen/Vluyn 1999, 145-154, dove si sottolinea che essere fatti a immagine di Dio non significa necessariamente che gli esseri umani dovrebbero imitare Dio: Dio, ad esempio, può vendicarsi, ma gli esseri umani non sempre dovrebbero farlo.

² M. Buber, *Kampf um Israel. Reden und Schriften (1921-1932)*, Berlin 1933.

³ Come Buber riconosce, *Ef.* 5,1 parla esplicitamente d'imitare Dio, ma egli lo intende nel senso di Dio rivelato in Cristo, e quindi non in contraddizione con il principio cristiano dell'*imitatio Christi*.

⁴ Cf. M.J. O'Connell, che nel 1960 scriveva come «camminare nelle vie di Dio significhi non soltanto seguire la strada assegnata da Dio, ma anche «camminare nelle vie in cui Dio stesso è passato e ancora passa»: O'Connell, *Concept of Commandment*, 379.

⁵ Otto, *Ethik. Altes Testament*, 1605. ⁶ Otto, *Geburt*, 71.

soltanto separare i suoi eletti dal mondo per il suo servizio santificandoli... ma anche vedere la purezza immacolata della propria natura, ciò che lo separa dall'impurità peccaminosa della vita umana, riflessa in un popolo santo. Ciò significa progresso dalla condivisione della volontà con Dio alla condivisione della natura, trasponendo così il motivo ultimo dell'azione morale nel desiderio di essere modellati sul modello del divino, l'unico modo in cui l'uomo può essere pienamente incorporato nel mondo divino. Ciò rimuove senza dubbio l'ultima possibilità di conflitto tra la volontà umana e quella divina e garantisce l'unità e la libertà della condotta morale.¹

Tutto questo è fondamentalmente una riflessione su *Lev.* 19,2: «Siate santi, perché io il Signore vostro Dio sono santo». Che una certa qualità di Dio debba essere condivisa dagli esseri umani, mi pare evidente, anche se è soltanto Israele e non, come Eichrodt vorrebbe, «l'uomo» in quanto tale, che condivide la santità divina, essendo separato dalle altre nazioni proprio come Jahvé è separato dagli elementi empì nel mondo.

Lev. 19,2 è nondimeno una base esile per sostenere che l'imitazione di Dio è il modello tipico o fondamentale di condotta etica nell'Antico Testamento. In un paio di articoli pubblicati nel 1978 e 1995, ho indicato alcuni altri passi che sembrano poggiare sulla stessa idea.² *Deut.* 10,17-19 dice: «Il Signore vostro Dio è Dio degli dèi e Signore dei signori, il Dio grande, forte e terribile, che non usa parzialità e non accetta regalie, che rende giustizia all'orfano e alla vedova, e ama gli stranieri dando loro pane e vestito. Amate dunque lo straniero». Modi simili di pensare si possono trovare in *Deut.* 5,15, dove viene dato il precetto del sabato, così che gli schiavi possano riposare come i liberi, e questo è motivato con l'osservazione che «tu» eri schiavo in Egitto e Jahvé ti ha dato riposo insediandoti nel paese. Qui è predominante la gratitudine, ma sembra prevista anche la necessità di agire in modo parallelo all'azione di Dio. Allo stesso modo *Deut.* 15,15 argomenta a favore della liberalità nei confronti degli schiavi liberati, sulla base del presupposto che Jahvé ha agito in modo liberale nei confronti degli antenati d'Israele quando erano schiavi. *Deut.* 24, 17-18 allo stesso modo dice: «Non priverai della giustizia un residente straniero o un orfano e non prenderai in pegno un indumento della vedova. Ricordati che eri schiavo in Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha liberato da lì; perciò io ti comando di fare questo». Qui l'argomento è irrilevante a meno di equiparare anche qui lo statuto degli israeliti in Egitto a quello delle *personae miserae* (stranieri, orfani e vedove), ed essi siano invitati ad agire nei confronti di queste persone come Jahvé ha agito nei loro confronti – altro caso di imitazione di Dio, dunque. Come Otto suppone, «l'azione di Dio nella storia della salvezza funge da esempio all'attività etica degli esseri umani».³

¹ Eichrodt, *Theology of the Old Testament* 11, 373. Cf. anche Nasuti, *Identity*.

² J. Barton, *Understanding Old Testament Ethics*: JSOT 9 (1978) 44-64; Id., *The Basis of Ethics in the Hebrew Bible*, in D.A. Knight (ed.), *Ethics and Politics in the Hebrew Bible*: Semeia 66 (1995) 11-22. Entrambi i saggi sono ripresi in Barton, *Understanding Old Testament Ethics*.

³ Otto, *Theologische Ethik*, 185.

Nel periodo fra le due guerre anche Johannes Hempel si è occupato dell'imitazione di Dio (come ho fatto osservare nel mio articolo del 1995 e come anche Otto sottolinea). Un motivo per cui a dire di Hempel in Israele l'obbedienza di Dio non era intesa come obbedienza *cieca* era che anche di Jahvé si pensava che fosse fornito di natura morale. Jahvé era legato (forse volontariamente, ma sempre legato) da almeno alcuni degli stessi vincoli etici che imponeva a Israele. Come i passi del Deuteronomio chiariscono, il Dio che comanda di prendersi cura dei bisognosi si prende egli stesso cura dei bisognosi; non chiede agli agenti umani niente che non imponga anche a se stesso. Al seguito di Hempel, Otto scrive che «Jahvé applica una regola e una misura [*Regel und Richtschnur*] a se stesso, come lega gli esseri umani a una regola e a una misura». «Le relazioni di Dio con gli uomini possono essere un modello per il modo in cui gli uomini dovrebbero comportarsi gli uni con gli altri; questa testimonianza è il nucleo di un'etica veterotestamentaria».¹ Come Otto scrive nel suo libro successivo, «gli esseri umani dovrebbero comportarsi gli uni verso gli altri come Dio si comporta verso di loro».² E così anche Edmond Jacob nel 1955:

Entrare in comunione con Dio è entrare in un movimento, partecipare a una storia che è di Dio. Partecipazione al disegno di Dio da parte dell'uomo è anzitutto fede, e non è un caso che Isaia, che è il profeta del disegno di Dio, sia anche il profeta della fede... Questo ingresso nel disegno di Dio è spiegato con l'uso della stessa parola o almeno della stessa radice sia per l'attività divina sia per quella umana: *'emûnâh* ed *'emet* denotano al tempo stesso la fedeltà e la veridicità di Dio e la fede dell'uomo.³

Anche se alcune delle cose che Dio fa nell'Antico Testamento mostrano che il parallelismo fra azione divina e azione umana non può mai essere completo, gli autori biblici sottolineano che Dio è vincolato da leggi morali proprio come lo sono gli esseri umani, e questo è il punto centrale della posizione di Otto: che in Israele c'è un programma morale condiviso tra esseri umani e Dio, caratteristica inconsueta se non unica nel Vicino Oriente antico. In Israele Dio non emette precetti di *blanke Wilkür*, di mera volontà arbitraria, come dice Hempel; se in Mesopotamia a dire di Otto gli dèi sono forse la fonte dell'obbligo etico, essi stessi non sono affatto un esempio della condotta che comandano. Scrive Otto che «in Mesopotamia la giustizia poteva essere mediata solo mediante la sospensione della legge di tanto in tanto, mentre in Giuda l'azione di Dio il misericordioso fonda un'etica della misericordia».⁴ Questo è il motivo, ad esempio, per cui Abramo in *Genesi* 18 può rimproverare Dio per non dimostrare il tipo di giustizia che ci si potrebbe attendere da un essere umano: «il giudice di tutta la terra non farà ciò che è giusto?». È anche il

¹ E. Otto, *Forschungsgeschichte der Entwürfe einer Ethik im Alten Testament*: VF 36 (1991) 19 s. al seguito di Hempel, *Ethos*. ² Otto, *Theologische Ethik*, 85 s.

³ E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, London 1958, 174.

⁴ Otto, *Theologische Ethik*, 89.

motivo per cui i salmisti possono tanto spesso appellarsi a Dio perché mostri le qualità di misericordia e di compassione che credono che essi stessi dovrebbero manifestare se fossero al posto di Dio. Vi è qui, è da dire, un'aspettativa ragionevole che Dio avrebbe osservato idee morali umane. Ma se è così, allora gli uomini e Dio devono avere in comune queste idee, così che, osservandole, si agisce come agisce Dio stesso.

Questo senso di una comunanza di visione morale tra Dio e l'umanità, che sembra inerente all'idea di imitare Dio, conduce ben oltre i pochi testi che in tante parole dicono ai lettori di comportarsi come fa Dio. S'inquadra in quella che può essere chiamata atmosfera morale dell'Antico Testamento ed è a buon diritto che Otto può vedervi un argomento potenzialmente unificante per gran parte di ciò che l'Antico Testamento ha da dire sull'etica. Hempel consigliava di seguire Lutero e di considerare i precetti divini nel decalogo non leggi arbitrarie ma espressione della legge naturale, precisando come ciò debba essere applicato nella pratica; egli affermava anche che si potrebbe dire lo stesso della predicazione etica dei profeti, che similmente dà espressione concreta alle relazioni di base in cui uomini e donne devono vivere. Otto aggiunge l'idea che il Dio che pronuncia o sottoscrive questi principi etici ne è in qualche modo vincolato anche egli stesso. Jahvé è un Dio *buono*, in un certo senso che è affine a ciò che in Israele si considerava buono negli esseri umani, e quindi aveva senso cercare di imitarlo. Questa potrebbe pertanto essere una delle implicazioni o dei significati dell'essere fatti «a immagine di Dio»: Dio e l'umanità condividono una sensibilità etica comune, così che Dio non è solo la *guida* ma anche il *paradigma* di tutta la condotta morale. Ciò comporta l'affinità di divino e umano, e rende l'umano *capax Dei*. Otto lo illustra col libro di Osea, scrivendo ad esempio che in Os. 11,1-9 «dover trovare nell'altro la vera realizzazione di sé, che non deve solo essere considerato un mezzo per gli scopi della propria vita, si fonda sull'azione di Dio». ¹ Dio trascende la propria ira e così facendo dà agli uomini un modello perché anch'essi facciano questo. Questo tipo di autotrascendenza non è naturale per il genere umano ma può essere dato da Dio, che mostra come possa essere possibile rifiutare di vendicarsi anche quando a ragione lo si potrebbe fare. Per Otto l'idea dell'*imitatio Dei* è quindi fondamentale nei profeti al meglio delle loro possibilità.

Nel 1999 Eryl Davies ha pubblicato un articolo sull'imitazione di Dio. ² Anch'egli inizia da *Lev.* 19,2, ma aggiunge altri versetti del Levitico e del Deuteronomio, come già si è accennato, sostenendo che l'attività di Dio manifestata, ad esempio, nell'Esodo fornisce un «canovaccio o paradigma» per la risposta umana. Un nuovo aspetto nello studio di Davies è un interessante rin-

¹ Otto, *Theologische Ethik*, 111.

² E.W. Davies, *Walking in God's Ways. The Concept of Imitatio Dei in the Old Testament*, in E. Ball (ed.), *True Wisdom. Essays in Old Testament Interpretation in Honour of Ronald E. Clements*, Sheffield 1999, 99-115.

vio ai *Salmi* 111 e 112, che i commentatori da tempo considerano messi insieme in modo non casuale: secondo quanto dice Zimmerli, citato da Davies, «le caratteristiche del pio [nel *Sal.* 112] riflettono quelle di Dio stesso [nel *Sal.* 111]». ¹ Al pari di altri che hanno scritto sull'argomento, Davies non è in grado di indicare moltissimi precetti espliciti di imitare Dio, ma sostiene che un certo parallelismo fra Dio e gli esseri umani è in qualche modo il *presupposto* alla base di gran parte dell'etica veterotestamentaria. Il senso di affinità tra Dio e l'umanità da cui essa dipende è visto come affermazione centrale dell'Antico Testamento, e forse come caratteristica peculiare dell'Israele antico rispetto alle culture circostanti. Se si attacca l'idea di *imitatio dei*, sotto l'aspetto teologico è quindi un ottimo affare.

Ma un attacco *veniva* sferrato, e sferrato con grande forza, da Cyril Rodd. ² La conclusione di Rodd è che nell'Antico Testamento l'idea dell'imitazione di Dio si può trovare tutt'al più molto di rado. «Gli autori veterotestamentari non pensavano normalmente a morale o purezza come imitazione delle azioni di Dio o della sua natura». Al contrario, egli sostiene, il modello corrente per l'etica nell'Antico Testamento è l'obbedienza ai precetti di Dio, e l'imitazione di Dio non è che una glossa molto occasionale su questa posizione di base. Rodd cita appena Otto, il che è strano, in quanto è senza dubbio il più importante sostenitore della *imitatio dei*, ma riserva l'attacco soprattutto a Eryl Davies e a me.

Rodd critica molti aspetti della presentazione della questione come qui la si è affrontata e avanza alcune buone considerazioni che meritano d'essere riconsiderate in ogni particolare. Il nocciolo della questione è che il linguaggio dell'«imitazione» nel complesso si spinge troppo in là quando tenta di cogliere qualcosa che benché poco presente nell'Antico Testamento non ne è affatto uno dei nodi fondamentali. Rodd afferma, ad esempio, che «se l'idea di *imitare* attivamente Dio, e non solo vivere una vita che sia *simile* per certi aspetti a quella di Dio, è alla base di gran parte dell'Antico Testamento, ci si sarebbe aspettati che fosse espressa più spesso e non soltanto in *Deut.* 10,17-19». ³ All'affermazione che si trova in qualche altro luogo, cioè in *Lev.* 19,2, egli torna a controbattere che «imitazione» è una parola troppo pregnante:

è poco probabile che ciò che è previsto in *Levitico* 19 sia in realtà *imitare* Dio. Imitare richiede di copiare un'azione, ripeterla, riprodurla. Non è ciò che si trova nel capitolo. Piuttosto ciò che si richiede a Israele è di essere santo (a suo modo) perché Dio è santo (a suo modo). ⁴

Una nota a questa frase recita: «L'espressione è '*perché (kî)* io sono santo', non 'secondo la mia santità'». Rodd continua «e sebbene santità umana e santità divina in quanto purezza possano essere considerate coincidenti, le azioni morali che questa richiede non è necessario che lo siano [*sic*]. Nessuno degli obblighi sociali elencati da Davies ha un modello nell'attività divina».

¹ Davies, *Walking*, 107. ² Rodd, *Glimpses*. ³ Rodd, *Glimpses*, 68. ⁴ Rodd, *Glimpses*, 69.

Si potrebbe rispondere dicendo che è tutto questione di definizione chiamare o meno questo tipo di «somiglianza» con Dio «imitazione». Penso che Davies e io abbiamo intuito qualcosa, come anche Eichrodt e Hempel e ora Otto, quantunque col senno di poi il linguaggio dell'*imitatio dei* possa non essere il modo più felice di esprimerlo. In tutte le ricerche sul pensiero religioso dell'Israele antico si va brancolando in cerca di termini adeguati, e non molto dipende da quali termini esattamente si stabilisca alla fine di usare: si cerca di indicare al lettore una certa direzione più che offrire definizioni rigide. Ma Rodd ha un paio di altre osservazioni da avanzare, che mi sembrano questioni di sostanza più che di termini.

Primo, Rodd afferma che se ci sono riscontri che Dio e gli esseri umani fanno le cose in parallelo, è più una questione di ciò che si potrebbe chiamare (l'espressione è mia, non sua) *imitatio hominis* da parte di Dio che *imitatio dei* da parte nostra. Egli scrive:

Non riesco a vedere perché, se Dio e gli esseri umani sono entrambi legati da una certa etica comune, o anche condividono entrambi una visione etica comune, ciò debba necessariamente condurre all'affermazione che questo fa di Dio «il paradigma di tutta la condotta morale». Non punta proprio nella direzione opposta la supplica di Abramo per Sodoma e Gomorra? Lungi dall'accettare il giudizio iniziale di Dio, Abramo vi oppone la propria concezione della giustizia. L'etica si muove dall'umanità a Dio e non viceversa. Più o meno lo stesso vale per l'elemento teologico che Barton trova nell'Antico Testamento (a ragione, a mio parere): per certi aspetti l'insegnamento che vi viene dato porta all'obiettivo a cui Dio pensa, diventare conformi alla natura di Dio e vivere secondo la sua pratica etica. Ma ciò non equivale a essere esortati (o anche comandati) a *imitarlo*, e in ogni caso l'obiettivo che Dio ha in mente per gli esseri umani non equivale necessariamente all'obiettivo che egli ha per se stesso (se mi si passa l'antropomorfismo grossolano).¹

Ciò introduce un aspetto ulteriore, l'incommensurabilità dei disegni di Dio con quelli umani, su cui merita tornare per l'importanza dell'argomento. Ma la questione immediata è l'idea che i passi che con altri io interpreto come *imitatio dei* riguardino effettivamente il modo di concepire Dio in termini umani.

Non respingerei senz'altro questo argomento, ma dubiterei che abbia le implicazioni che Rodd ne trae. Certo l'idea che Dio condivida con noi un programma etico comune significherebbe di fatto che gli attribuiamo parametri etici che noi stessi consideriamo adeguati. In tal senso facciamo Dio a nostra immagine. Era tuttavia convinzione degli autori biblici che gli esseri umani s'impegnano a ragione in questo tipo di attività appunto perché c'è realmente affinità tra loro e Dio. Se vogliamo sapere che cosa significherebbe per Dio essere buono, allora guardiamo un essere umano buono ed estendiamo al disegno divino le qualità morali di questa persona. Questo è, per così dire, un parallelo biblico alla dottrina scolastica dell'analogia: la quale afferma che l'uomo conserva effettivamente tracce della sua origine divina e può quindi offrire

¹ Rodd, *Glimpses*, 68.

qualche indizio, per quanto inadeguato, di com'è Dio. Ciò è vero perché realmente Dio ha fatto gli esseri umani a propria immagine ed essi quindi non si ingannano se suppongono che egli in un certo senso molto remoto è come loro. Ma ovviamente da un punto di vista di Dio ciò significa realmente che *essi* sono come *lui*: nell'ordine della *conoscenza*, da esseri umani essi parlano di Dio, ma questo soltanto è legittimo, perché nell'ordine dell'*essere* essi traggono da lui anzitutto ogni loro buona qualità. La loro domanda – la domanda di Abramo – che Dio sia buono nel modo in cui un essere umano dovrebbe essere buono è di fatto un modo per sottolineare che le loro buone azioni sono imitazioni delle sue. In termini riduttivi si potrebbe dire che noi proiettiamo le nostre qualità etiche su Dio per poter percepirle come se ci provengano da lui, ma ciò sarebbe riduttivo, e gli autori biblici non hanno pensato a simili questioni in questi termini da sociologia della conoscenza. Per loro, se attribuiamo le nostre buone qualità a Dio, è anzitutto per il motivo che Dio le ha rivelate a noi come reali reminiscenze della sua natura.

Sono quindi propenso a pensare che Rodd qui stia argomentando in termini di grande importanza per la moderna filosofia della religione, ma anche che si spinga al di là delle distinzioni che gli scrittori biblici potrebbero avere fatto. Questi erano certi che Dio condivide i nostri stessi ideali morali e che trasformando tali ideali in azione stiamo quindi facendo molto di quello che egli stesso avrebbe fatto. E mi pare nondimeno ammissibile chiamare tutto ciò «imitazione di Dio» per rifarmi all'Antico Testamento stesso. Naturalmente né Davies né io stiamo dicendo che ciò *sia* effettivamente imitazione di Dio, quantomeno, anche se lo crediamo, non lo crediamo in quanto biblisti ma da credenti quali siamo. E continuiamo a credere che nella concezione dell'etica come questione di agire nel modo in cui Dio agisce o agirebbe gli autori biblici avrebbero riconosciuto qualcosa di rispondente alle loro intenzioni, a prescindere dal fatto che l'idea sia filosoficamente persuasiva o meno. Ciò potrebbe anche non essere legittimo, ma è quello che essi pensavano.

La mia impressione che qui Rodd modernizzi indebitamente con le categorie di pensiero che applica può suonare paradossale, perché questa è appunto la seconda critica che egli muove contro di me ed Eryl Davies, soprattutto il secondo. Rodd così scrive:

Davies trova l'idea di imitare Dio nel fatto che Jahvé è spesso rappresentato in forma umana e che gli esseri umani sono creati a immagine di Dio. Egli fa seguire a questo l'affermazione molto appassionata: «quanto la nozione di *imitatio dei* risultasse attraente agli autori biblici non è difficile da cogliere, perché essa significava un tipo di etica che trascendeva il modello di morale più meccanico del principio 'regola/obbedienza'». In realtà si dovrebbe leggere: «l'attrattiva della nozione di *imitatio dei* per i lettori odierni dell'Antico Testamento», perché Davies stranamente non è riuscito a dimostrare che la nozione risultava attraente agli scrittori biblici.¹

¹ Rodd, *Glimpses*, 74.

Su un piano meramente empirico difficilmente si potrebbe dire che la nozione sia risultata tanto attraente ai lettori moderni dell'Antico Testamento, la maggior parte dei quali non ne ha mai sentito parlare; ma l'obiezione sarebbe nondimeno legittima se non fosse vero che Davies non ha dimostrato l'esistenza della nozione nell'Israele antico. Rodd elabora questo punto ulteriormente. Egli cita Davies che scrive: «la nozione di *imitatio dei* non faceva ovviamente problema finché si parlava di caratteristiche esemplari di Dio come la misericordia, la giustizia e la compassione, ma quando il comportamento di Dio si mostrava vendicativo, tirannico e incostante, il precetto di imitarlo sarebbe stato inevitabilmente considerato moralmente perverso».¹ Qui Davies gioca d'azzardo e Rodd non glielo lascia passare:

Niente meglio di questo potrebbe rivelare la prospettiva da cui Davies scrive. È necessario domandarsi per chi non erano un problema i «buoni» attributi di Dio, mentre lo erano quelli brutti? La risposta è chiaramente i rabbi, Davies e altri interpreti moderni dell'Antico Testamento. I metodi applicati da Davies per sostenere l'argomento dell'imitazione di Dio riguardo a questi attributi «buoni» possono essere applicati altrettanto bene a caratteristiche come l'esecuzione della vendetta di Jahvé sui madianiti (*Num.* 31) o le azioni di Jahvé nella guerra «santa», «di Jahvé». Non sono gli autori biblici a trovare la nozione di *imitatio dei* più attraente del modello di morale della regola/obbedienza, e il modo in cui Davies scrive, con l'uso del passato a significare che quanto sta dicendo era la loro opinione, è altamente fuorviante.²

Tutto ciò è vero? Gli autori veterotestamentari non mostrano *da se stessi* la capacità di distinguere fra ciò che «noi» ma anche loro trovano attraente e gli aspetti non attraenti della natura di Dio? Una buona risposta mi sembrerebbe che talvolta lo dimostrano, come in Giobbe, talaltra no, come in Giosuè. Ma respingere l'accusa recondita che Davies qui è semplicemente anacronistico e legge secondo visuali moderne. Questa è l'obiezione comune che Rodd rivolge agli studiosi con cui non è d'accordo. La tesi del suo libro è che noi intravediamo soltanto *scorci* di una terra *straniera* e chiunque sembra affermare che otteniamo un quadro più completo o meno estraneo di quanto egli creda disponibile, è regolarmente definito inadeguatamente sistematizzante o inopportuno anacronistico. Come il suo capitolo sull'imitazione di Dio conclude, «queste considerazioni mostrano ancora una volta in modo affatto chiaro l'importanza di evitare di leggere nell'Antico Testamento idee moderne e virtù che per noi sono attraenti. Quello che contempliamo è un paese straniero».³ In Rodd questo pare essere una specie di dogma.

Niente di tutto ciò significa negare che Rodd ha messo insieme argomenti incisivi contro l'*imitatio dei* nell'Antico Testamento, ma è da dubitare che abbia reso la nozione inutilizzabile. Resta che nell'Israele antico c'era chi spiegava e motivava l'importanza riconosciuta alla dignità e al valore degli esseri umani e delle loro azioni. Gli esseri umani sono in un certo senso divini («fatti a im-

¹ Davies, *Walking*, 113.

² Rodd, *Glimpses*, 75.

³ Rodd, *Glimpses*, 76.

magine di Dio») e dovrebbero agire in modo divino. Quanti nell'Israele antico condividessero questa visione, è ovviamente impossibile dirlo, ma è una linea di pensiero che è riuscita a entrare in parte della letteratura d'Israele.

In un certo senso importa poco se un'espressione come «imitazione di Dio» sia considerata adeguata. Chiaro è che nell'Israele antico c'era chi pensava che *Dio e gli esseri umani condividono determinate visuali morali*, e che quindi Dio non è del tutto imperscrutabile nei giudizi che pronuncia sugli atti umani né in ciò che fa riguardo al genere umano. Malgrado il «lato oscuro» di Dio, che nell'Antico Testamento indubbiamente esiste, si è cercato di mostrare come in tutte le opere letterarie Dio è giusto secondo criteri che anche gli esseri umani riconoscono – nonostante il rischio che ne consegue di precipitarsi ad accusare agenti umani ogni volta che qualcosa va male. Gran parte dell'Antico Testamento, come si è visto, affronta questioni di teodicea nell'intento – oggi spesso poco convincente com'era per gli autori di Giobbe e Qohelet – di mostrare che Dio è sempre giusto e nel giusto quando s'incorre in qualche calamità. La consapevolezza di una comunanza di visuale morale tra Dio e gli esseri umani è uno dei temi maggiori dell'Antico Testamento e mostra come a molti israeliti Dio risultasse comprensibile, come condividesse i propri criteri morali, per quanto difficile debba essere stato crederlo in circostanze avverse come l'esilio.