

LUIGI NONNE

**Modelli femminili nel diritto dell'Antico Testamento:
spunti per una contronarrazione***

SOMMARIO: 1-. *Premessa sul metodo e sulle finalità dell'indagine.* 2-. *Archetipi femminili nel diritto veterotestamentario: eroine e regine.* 2.1 (segue)-. *Il patriottismo "spietato" di Giaele e di Giuditta.* 2.2 (segue)-. *Gezabele ed Ester: l'arbitrio e il potere mediante il matrimonio.* 3-. *La violazione delle regole di autoorganizzazione familiare e la riparazione dell'offesa subita nelle vicende di stupro.* 3.1 (segue) -. *Sara e le figlie di Lot: vittime della coercizione maschile?* 3.2 (segue)-. *Dina e Tamar tra vendetta personale e programma politico.* 4-. *Conclusioni per una teoria generale di Religious Literature & Comparative Law.*

1-. Premessa sul metodo e sulle finalità dell'indagine.

I testi sacri della tradizione giudaico-cristiana forniscono ai cultori del diritto molteplici suggestioni in merito alla figura femminile e alla sua collocazione nella società patriarcale descritta dall'Antico Testamento. Una lettura delle relative narrazioni volta a ricostruire il paradigma dei rapporti tra le donne, la sfera pubblica e la famiglia ritengo possa contribuire alla revisione critica delle tematiche di *equality gender*, sulle quali, specie negli ultimi anni, si sono soffermati i teorici dell'approccio giusfemminista¹ e gli studiosi di diritto comparato più sensibili al riposizionamento delle logiche interne alle relazioni tra i sessi². Prima di procedere ad individuare un siffat-

* Il testo costituisce la rielaborazione, corredata degli essenziali riferimenti bibliografici, della relazione "Lo stupro nelle storie bibliche tra diritto e morale", illustrata al Convegno "Riflessi in uno specchio scuro. Miti, archetipi e stereotipi nel processo per violenza sessuale", tenutosi a Sassari nei giorni 19-20 marzo 2014, e della relazione "Nozione e modelli di dignità femminile nell'Antico Testamento" illustrata al Seminario internazionale di studi "Da Tamar a Lucrezia: la dignità della donna tra storia e attualità", tenutosi a Nuoro il 23 maggio 2014.

¹ Cfr. G. MINDA, (*Postmodern Legal Movements. Law and Jurisprudence at Century's End*, New York and London, New York University Press, 1995, trad. it.) *Teorie postmoderne del diritto*, Bologna, 2001, pp. 213-246.

² Cfr. di recente M. R. MARELLA, "Break On Trough To The Other Side": appunti sull'influenza di Marx nel femminismo giuridico, in *Riv. crit. dir. priv.*, 2000, pp. 741-766.

to modello, è però opportuno chiarire talune questioni preliminari che attingono al metodo e all'oggetto della ricerca.

Se il comparatista guarda ai diritti di derivazione divina dando per necessario presupposto che non sempre può distinguersi un precetto ontologicamente giuridico rispetto a regole di esclusiva natura etico-religiosa, è peraltro un dato ormai acquisito che taluni diritti “rivelati” presentano un marcato grado di secolarizzazione³. Il complesso delle prescrizioni veterotestamentarie⁴ possiede in misura apprezzabile questa caratteristica, sì che, pur se è nettamente ravvisabile la matrice spirituale di alcuni comandi e divieti⁵, essi sono progressivamente divenuti componenti anche dell'ordinamento propriamente giuridico⁶. L'Antico Testamento, allora e

³ Tale concetto si riferisce, stipulativamente, alla possibilità di identificare in modo agevole norme corredate da sanzioni che il potere politico commina in caso di loro infrazione, all'interno di un quadro complessivo in cui il rispetto dei dettami morali e spirituali è, invece, di competenza dell'autorità religiosa. Cfr. sul punto B. S. JACKSON, *L'ebraismo come ordinamento giuridico religioso*, in *Daimon – Annuario di diritto comparato delle religioni*, Bologna, 2001, pp. 165-183, spec. pp. 170-175, il quale peraltro sostiene che, a dispetto della secolarizzazione del diritto divino (sulla quale v. H. H. COHN, *Secularization of Divine Law*, in ID., *Jewish Law in Ancient and Modern Israel*, New York, Ktav, 1971, pp. 1-49), gli elementi religiosi presenti nel diritto ebraico si oppongono all'imposizione di un modello positivista di stampo kelseniano [si v., in particolare, sulle tensioni tra *Halakhah* e sistema secolare positivista le pp. 178-181, con la discussione del caso sottoposto alla cognizione della Corte suprema israeliana *Kitan v. Weiss*, C. A. 350/77, 33 (2) P. D., 785].

⁴ Cfr. P. PAJARDI, *Il diritto nella Bibbia e nel Vangelo*, in *Jus*, 1981, pp. 193-213, spec. pp. 195 s. A questo proposito, merita sottolineare, sotto il profilo definitorio, come la distinzione operata nel saggio qui citato tra “diritto della Bibbia” e “diritto del Vangelo” risulti singolare, a fronte della articolazione tra Antico e Nuovo Testamento come entrambi ricompresi nella dizione “Bibbia”. Da ciò l'utilizzo, nel testo, dell'espressione “diritto veterotestamentario”, anziché di quella, a mio avviso imprecisa, “diritto biblico”.

⁵ N. JAEGER, *Il diritto nella Bibbia. Giustizia individuale e sociale nell'Antico e nel Nuovo Testamento*, Assisi, 1960, p. 57, nell'ambito di una riflessione sul processo di formazione del diritto biblico, osserva come accanto a norme direttamente ispirate da Dio, fonti di nuovi principî rispetto alle regole preesistenti, possano annoverarsi precetti semplicemente tollerati da Dio, quale effetto di una scelta già compiuta dagli uomini nell'esercizio del loro libero arbitrio e operante sulla conservazione del modo precedente di regolamentazione dei rapporti ovvero sull'attribuzione di un particolare significato alle norme nuove.

⁶ Secondo un ben noto processo di progressiva condivisione delle norme in ambiti sociali differenti. Sotto questo profilo assume particolare rilievo il fatto che, ad una sostanziale unità etica, corrisponda una distinzione tra sistemi normativi, in particolare tra regole noachidi e precetti mosaici o sinaitici, che vede la coesistenza dei relativi ordinamenti come esempio manifesto di pluralismo giuridico-religioso; sul punto si veda S. LAST STONE,

certamente, è un testo religioso che contiene molteplici precetti di stampo normativo; al contempo, però, le relative narrazioni, a prescindere dalla storicità o meno delle vicende e dei personaggi ivi descritti, espongono modelli di condotta, positivi o negativi, edificanti o denigratori, da cui si evincono prescrizioni “esemplari” implicite che affiancano quelle verbalizzate in modo espresso⁷. Essendo qui oggetto di analisi non i precetti che il canone sacro offre (*Nomoi*), ma le regole che possono ricavarsi dalle *storie bibliche*, quindi da narrazioni esponenziali di un determinato assetto di interessi e di rapporti, sotto il profilo metodologico lo strumentario concettuale dello studioso dei diritti religiosi va integrato con l'ottica della corrente di pensiero denominata *Law and Literature*⁸, che stimola l'interprete a ricercare la peculiare dimensione del giuridico decodificando il testo narrativo⁹ e facendo così emergere nelle opere letterarie la visione del diritto condivisa nel contesto sociale di riferimento e le strutture sulle quali tale visione si fonda.

Soffermando l'attenzione sulle caratteristiche di un siffatto approccio interdisciplinare, in rapporto ai diritti religiosi che si esprimono anche attraverso *storie esemplari*¹⁰, la metodologia giusletteraria, basata sulla «affinità

(*Sinaitic and Noahide Law: Legal Pluralism in Jewish Law*, in 12 *Cardozo L. Rev.* (1991) 1157-1214, trad. it.) *Legge sinaitica e legge noachide: il pluralismo giuridico nel diritto ebraico*, in *Daimon – Annuario di diritto comparato delle religioni*, Bologna, 2001, pp. 19-89.

⁷ Assai pertinentemente, a tal proposito, N. JAEGER, *Il diritto nella Bibbia*, p. 24 s., afferma che il giurista può ricavare interesse dall'esame del materiale biblico in quanto in esso, al testo delle norme, molto spesso corredato da una motivazione, si affianca la reale descrizione della loro efficacia nei diversi momenti storici.

⁸ Per un inquadramento del fenomeno giusletterario nella prospettiva filosofica cfr. G. MINDA, *Teorie postmoderne del diritto*, cit., pp. 247-276; affronta il tema in termini di teoria generale del diritto comparato C. COSTANTINI, voce *Diritto e letteratura*, in *Dig. disc. priv., sez. civ.*, Aggiornamento *****, Torino, 2012, pp. 344-353, spec. p. 353.

⁹ Le tecniche di interpretazione del testo narrativo sono dotate di caratteristiche peculiari, in quanto, nel caso di specie, oggetto di ermeneusi sono proposizioni linguistiche aventi natura letteraria e giuridica al contempo, come verrà chiarito appresso. Un istruttivo ricorso ai materiali biblici in rapporto al problema del significato giuridico si rinviene in R. COVER, (*Nomos and Narrative*, in *Harvard Law Review*, 97, 1983, pp. 4-68, trad. it.) *Nomos e Narrazione*, Torino, 2008, pp. 36-42.

¹⁰ Oltre al diritto veterotestamentario, può indicarsi come significativo in tal senso anche il diritto islamico, segnatamente gli aḥādīth della Sunna, sul cui carattere di racconti o narrazioni cfr. F. CASTRO, voce *Diritto musulmano*, in *Dig. disc. priv., sez. civ.*, vol. VI,

tra i processi espressivi e concettuali propri di entrambi i settori, nella misura in cui tanto il diritto, quanto la letteratura provvedono alla strutturazione formalizzata della realtà attraverso il linguaggio e, dunque, paritetivamente debbono confrontarsi con i problemi portati dai segni linguistici, in primo luogo con il problema interpretativo»¹¹, conduce con maggiore forza, rispetto ad altri contesti in cui opera il relativo canone, alla possibilità di disvelare contronarrazioni, intese come effettive *rationes* – differenti da quelle consolidate nelle letture tratte o intuibili in base alla mera esegesi – delle vicende descritte nei testi oggetto di analisi e delle regole che conducono tali vicende verso determinati esiti. In questo senso, oltre a svolgere la funzione tradizionalmente assegnata alla letteratura, ossia quella, ancillare rispetto alla storiografia giuridica, di rinvenire nel testo narrativo la testimonianza di rapporti e norme comportamentali che sfuggono alla documentazione tecnica e la cui ricostruzione appare problematica od oscura, il metodo giusletterario, e la teoria generale che di esso si è costruita¹², possono ulteriormente arricchirsi mediante nuovi contenuti e compiti, se coordi-

Torino, 1990 (rist. 2006), pp. 284-314, spec. p. 300; ID., *Il modello islamico*, a cura di G. M. Piccinelli, Torino, 2007, pp. 15-17 (in cui si riprende quanto riportato nella voce precedente); W. B. HALLAQ, *Introduzione al diritto islamico*, Bologna, 2013, pp. 25-29; S. A. ALDEEB ABU-SAHLIEH, *Il diritto islamico. Fondamenti, fonti, istituzioni*, Roma, 2008 (rist. 2011), pp. 167-197, ove una trattazione assai articolata delle peculiari valenze applicative mostrate dalle “tradizioni”, che l’autore distingue dagli aḥādīth in quanto, mentre a questi ultimi corrisponde una narrazione orale, le prime consistono nel «racconto di un fatto, una dichiarazione o un comportamento di Maometto narrato e dunque trasmesso nelle raccolte» (p. 168). Nelle trattazioni sistemologiche generali si veda, inoltre, per un breve richiamo, A. GAMBARO- R. SACCO, *Sistemi giuridici comparati*, III ed., Torino, 2008, p. 344; V. VARANO-V. BARSOTTI, *La tradizione giuridica occidentale*, V ed., Torino, 2014, p. 540. Per un’applicazione concreta della valenza cogente degli aḥādīth sia consentito rinviare a L. NONNE, “*Il prestito ad interesse nel diritto islamico tra solidarietà e profitto*”, in *Il libro e la bilancia-Scritti in memoria di F. Castro*, Istituto per l’Oriente C. A. Nallino, ESI, Napoli, 2011, t. II, pp. 831-874, spec. p. 847, nota 49, in tema di divieto di ribā.

¹¹ C. COSTANTINI, voce *Diritto e letteratura*, cit., p. 345.

¹² Detta teoria risale alla seconda fase del movimento *Law and Literature*, collocata storicamente negli anni ’70 e ’80 del XX secolo, la quale è caratterizzata dalla discussione ed argomentazione delle potenzialità euristico-formative rinvenibili nell’approccio giusletterario e, conseguentemente, nella sua sistematizzazione; cfr. C. COSTANTINI, voce *Diritto e letteratura*, cit., p. 345.

nati con l'analisi dei diritti religiosi. In particolare, la dicotomia *law in literature/law as literature*, che ha costituito fin dall'origine uno schema espressivo dei nessi tra diritto e letteratura¹³, alla prova delle *storie* sacre perde di significato, anche sotto l'aspetto meramente descrittivo. Difatti, nei diritti di matrice religiosa la connessione tra “diritto nella letteratura” e “diritto come letteratura” è indubbiamente più stretta del consueto, atteso che la costruzione dei modelli di condotta offerti dalle narrazioni contenute nei testi canonici può costituire uno strumento di validazione e conferma di prescrizioni in senso formale o, ancora, in assenza di codici di comportamento codificati, fungere da parametro di comportamento in situazioni simili a quelle descritte.

Da quanto ora sinteticamente delineato si ricava che l'approccio giurletterario, oltre alla significativa valenza filosofica come articolazione delle teorie ermeneutiche, svolge una funzione assai rilevante nell'ottica della comparazione giuridica, in quanto, nell'analisi dei diritti religiosi o tradizionali mediante i testi narrativi in cui i medesimi si esprimono, è in grado

¹³ Difatti, nel primo senso, le opere letterarie sono viste come filtro e misura della coscienza giuridica di una data epoca (ciò che in particolare è stato sottolineato da John Wigmore, il quale, in *A list of One Hundred Legal Novels*, in *Illinois Law Review* 2, 1908, 574, repr. *Illinois Law Review* 26, 1922, 31, ha proceduto alla individuazione delle *Legal Novels* in termini di narrativa oggetto di particolare interesse da parte di un giurista; cfr. inoltre, per una tassonomia delle *Legal Novels* di Wigmore, C. COSTANTINI, voce *Diritto e letteratura*, cit., p. 348, nota 4), mentre, all'opposto e reciprocamente, si pone l'accento sul momento in senso proprio “narrativo” che trascolora in una dimensione prettamente giuridica, in cui l'elaborazione delle regole susseguente al trasporre l'esperienza nel diritto tradisce l'origine “situazionale” della relativa matrice [di tale impostazione si è debitori a Benjamin Nathan Cardozo, il quale, in *Law and Literature and other essays and addresses*, Harcourt, Brace and Co., New York, 1931, ha sostenuto l'esigenza di procedere ad una ri-definizione della letteratura (p. 1), il che consentirebbe, considerando anche le sentenze come esempî di scrittura letteraria, l'impiego da parte del giurista di tecniche proprie della critica letteraria, decodificando differenti stili come indici di differenti tipologie di decisioni (p. 10); a Cardozo si deve, inoltre, la contestazione circa la pretesa autonomia del diritto, atteso che il flusso continuo nel quale si dipana l'attività argomentativa del giudice risulta influenzato da circostanze non verbalizzabili né previamente riconoscibili, come istinti innati, credenze tradizionali e convinzioni consolidate; per un parallelo con il concetto di precomprensione si cfr. J. ESSER, (*Vorverständnis und Methodenwahl in der Rechtsfindung*, Fischer Athenäum Taschenbücher, Frankfurt am Main, 1972, trad. it.) *Precomprensione e scelta del metodo nel processo di individuazione del diritto*, Napoli, 1981].

di restituire un'immagine dei relativi complessi sistemici di norme più aderente alla trama dei rapporti effettivi che essi presuppongono e che tendono a disciplinare in coerenza con la Rivelazione cui attengono. Se, allora, non è dato riscontrare, per ragioni intrinseche alla peculiare natura dei suddetti testi, un fenomeno di "eccedenza", da intendersi nel senso che la letteratura, talvolta, può andare oltre quanto specificamente indicato dalle fonti formalizzate¹⁴, e ciò poiché le narrazioni in discorso sono al contempo fonti e letteratura, è pur vero che può riscontrarsi una certa misura di "alterità", come disvelamento del reale giuridico rispetto a costruzioni stereotipate che offuscano il significato delle "storie" distorcendone il valore precettivo. Proprio l'individuazione della accennata "alterità", mediante una lettura "contronarrativa", costituisce l'oggetto delle riflessioni che seguono.

2-. Archetipi femminili nel diritto veterotestamentario: eroine e regine.

In talune vicende edificanti dell'Antico Testamento i comportamenti della donna risultano meritevoli di apprezzamento in quanto reputati conformi alle regole sociali e, talvolta, etico-religiose e giuridiche. Tali regole, peraltro, non appaiono forgiate o accettate da coloro cui si applicano, ma sono predisposte in via esclusiva dalla componente maschile della società considerata. Le *storie* che seguono vedono la donna assumere un ruolo salvifico del popolo di Israele mediante comportamenti di carattere "maschile" (Giaele e Giuditta), in contrapposizione ad altre vicende in cui il paradigma di condotta femminile, specie qualora si associ a posizioni di potere, viene definito in negativo (Gezabele) o, invece, dove le azioni, alle quali si deve la salvezza degli ebrei, si collocano in una prospettiva di condotta conforme al ruolo e alla collocazione sociale ordinariamente riservata al genere "subalterno" nel contesto in cui la narrazione si svolge (Ester). Proprio la mu-

¹⁴ C. COSTANTINI, voce *Diritto e letteratura*, cit., p. 346 cita a tal proposito, come esempio di letteratura che esprime il fenomeno dell'eccedenza, le opere di Charles Dickens, nella sistemazione datane da William Holdsworth in *Charles Dickens as a Legal Historian*, Yale University Press, New Haven, 1929 (di tale opera sono riportati passi significativi alle note 13, 14 e 15 della voce citata; p. 348).

tevolezza nel tempo dei parametri di giudizio indicati esclude la possibilità di estendere l'ottica contemporanea, la quale si fonda sulla costruzione di un'identità fisio-psichica secondo criteri prescelti o condivisi dal genere femminile, a vicende ove la consapevolezza della suddetta identità era affatto assente, il che rende necessario condurre la presente indagine in una prospettiva storicamente avveduta.

Gli episodi di seguito discussi, se letti nell'ottica unitaria che si mira a fornire in questa sede, danno conto degli *archetipi* comportamentali imposti dalla morale e dal diritto veterotestamentario all'agire femminile. L'ordine di esposizione seguirà prevalentemente la narrazione biblica, discostandosene là dove si renda necessario evidenziare più nettamente i rapporti tra figure e accadimenti simili¹⁵.

2.1- (segue). Il patriottismo “spietato” di Giaeale e di Giuditta.

Una valenza paradigmatica è ricavabile, anzitutto, dal confronto tra le vicende, da un lato, di Giaeale e Sisara (Giudici 4, 17-22) e, dall'altro, di Sansone e Dalila (Giudici 16, 4-21). L'eroina Giaeale (Jael), accolto nella propria tenda il generale Sisara dell'esercito nemico dei cananei, al soldo di Iabin, re di Cazor, una volta che questi cade addormentato ed è privo di di-

¹⁵Tra quelle che verranno illustrate e commentate, in specie, alcune storie si rinvengono nel libro dei Giudici. Il termine “Giudice”, in questo contesto, designa persone scelte da Dio, dotate di un particolare carisma e temporaneamente pervase dallo spirito divino per liberare una o più tribù da un particolare attacco nemico. La relativa autorità non si estese mai al di là del periodo di liberazione dal nemico e non raggiunse mai tutte le tribù di Israele, con l'unica eccezione di Eli e di Samuele, la cui storia è narrata nel Primo libro di Samuele. Pur se è dato riscontrare una particolare diffusione dei relativi modelli, ciò non va considerato come indice di una valenza prettamente giuridica degli esiti narrativi cui pervengono le vicende ivi descritte, in coerenza con i criteri di individuazione delle *Legal Novels* accreditati nell'ottica di indagine giusletteraria (cfr. *supra* nota 13). Difatti, anche se in talune occasioni i Giudici resero giustizia in senso tecnico, ciò avvenne solo eccezionalmente, poiché un siffatto potere non era contemplato tra le loro funzioni. Cfr. sul punto N. JAEGER, *Il diritto nella Bibbia*, cit., p. 84 s., il quale evidenzia come, seppure alcuni dei cosiddetti Giudici abbiano esercitato funzioni giudiziarie, essi risultano sostanzialmente capi militari, più che magistrati civili, i quali non possono essere considerati se non impropriamente e saltuariamente organi dell'intero popolo di Israele.

fese, in dispregio del sacro dovere di ospitalità¹⁶, gli conficca un picchetto nella tempia con un martello, così uccidendolo. Sansone, giudice di Israele, dalla proverbiale potenza fisica, viene invece sconfitto, dietro promessa di una ricompensa da parte dei Filistei (millecento sicli d'argento per ciascuno dei loro capi), da una donna della valle di Shorek (propriamente, una cortigiana di Gaza), la quale, tenendo fede al suo nome Dalila (“colei che indebolisce” o “traditrice”, il che farebbe pensare più ad un epiteto che ad un nome proprio), nel recidergli la chioma lo priva della sua forza e lo consegna ai nemici.

Si tratta, in entrambi i casi, di un tradimento perpetrato da una donna nei confronti di un nemico; peraltro, mentre l'atto di Giaele viene lodato dalla giudice Debora (altra singolare figura di donna dalle caratteristiche funzionali maschili)¹⁷, come strumento di salvezza di Israele:

“Sia benedetta tra le donne Giaele, la moglie di Cheber il Kenita, benedetta fra le donne della tenda! Acqua egli chiese, latte ella diede, in una coppa da principi offrì panna. Una mano ella stese al picchetto e la destra a un martello da fabbri, e colpì Sisara, lo percosse alla testa, ne fracassò, ne trapassò la tempia” (Giudici 5, 24-26)¹⁸

quello di Dalila è oggetto di somma riprovazione (la “traditrice”, per l'appunto). Non ci si può arrestare, peraltro, nell'analisi di questi episodi, alla tranquillante e superficiale considerazione che in un caso gli ebrei prevalgono, sì che chi ha agevolato, pur se con mezzi scorretti, il trionfo del popo-

¹⁶ È la stessa Giaele, difatti, a sollecitare Sisara a fermarsi presso la sua tenda con parole di conforto (“*Giaele uscì incontro a Sisara e gli disse: «Férmami mio signore, férmami da me, non temere». Egli entrò da lei nella sua tenda ed ella lo nascose con una coperta*” Giudici 4, 18).

¹⁷ Cfr. N. JAEGER, *Il diritto nella Bibbia*, cit., p. 116, nota 9, secondo il quale Debora come profetessa è un esempio di donna dotata di autorità a rilevanza pubblica nel contesto israelitico.

¹⁸ Le citazioni del testo biblico che seguono sono tratte da *La Sacra Bibbia* nella traduzione della CEI, secondo la *editio princeps* del 2008.

lo di Jahvè merita di essere considerato degno¹⁹, mentre nell'altra vicenda essi soccombono e, pertanto, la cagione della sconfitta viene denigrata. Giaele-degna e Dalila-indegna esigono, difatti, una diversa e più articolata giustificazione, che si rinviene sia nel rispettivo ruolo sociale sia nelle modalità delle relative azioni. Difatti, Giaele è una donna sposata ad Eber e a questi fedele, che spontaneamente prende l'iniziativa di eliminare Sàsara per la gloria della sua gente, mentre Dalila è una cortigiana, in quanto percepisce un compenso per il proprio tradimento; Giaele compie un atto audace tipicamente “maschile” (il martello e il picchetto da lei utilizzati per uccidere Sàsara sono decisamente significativi in tal senso)²⁰, mentre Dalila utilizza mezzi prettamente femminili, come la seduzione e l'inganno volto a carpire il segreto della forza di Sansone²¹. La diversa considerazione di Giaele e

¹⁹ Nell'analisi degli episodi di Giaele e Dalila questa, invece, parrebbe, l'opinione di D. FRIEDMANN, (*To kill and take possession: law, morality and society in biblical histories*, Hendricks Publishers, Inc. Peabody, Mass., USA, edition 2002, trad. it.) *Diritto e morale nelle storie bibliche*, Giuffrè, Milano, 2008, pp. 106-107, secondo il quale talune trasgressioni sono lecite e persino rispettate come legittimi stratagemmi nella lotta per l'esistenza, l'onore e il prestigio, il che giustifica la presenza nella Bibbia di vicende di frode in cui i perpetranti sono ricompensati per quanto commesso (per cui, se l'inganno ai nostri giorni sarebbe stato senz'altro considerato illecito, per gli antichi esso era accettabile e non meritevole di attenzione giudiziaria).

²⁰ Tradizionalmente l'immagine di una Giaele dalle caratteristiche virili ci è consegnata anche nella poesia moderna, come può leggersi in *Marzo 1821* di Alessandro Manzoni: “*quel che in pugno alla maschia Giaele/pose il maglio ed il colpo guidò*” (vv. 67-68, ed. di riferimento G. BONGHI, *Analisi e composizione*, vol. II, Foggia, 1984, consultato nella edizione telematica *Giuseppe Bonghi 1994* all'indirizzo http://www.classicitaliani.it/manzoni/manzoni_marzo_1821.htm, ultimo aggiornamento 28 agosto 2011).

²¹ Il quale, peraltro, aveva già sperimentato il tradimento di una donna filistea che aveva voluto sposare nonostante le proteste dei genitori (“*Suo padre e sua madre gli dissero: «Non c'è una donna tra le figlie dei tuoi fratelli e in tutto il nostro popolo, perché tu vada a prenderti una moglie tra i Filistei non circumcisi?»*». *Ma Sansone rispose al padre «Prendimi quella, perché mi piace»*” Giudici 14, 3). In ciò può riscontrarsi, oltre alla generale tendenza all'impermeabilità della nazione ebraica rispetto a commistioni con popoli stranieri, anche la specifica violazione della norma in base alla quale non era ammesso contrarre un matrimonio c.d. misto (“*Non costituirai legami di parentela con loro, non darai le tue figlie ai loro figli e non prenderai le loro figlie per i tuoi figli, perché allontanerebbero la tua discendenza dal seguire me, per farli servire a dèi stranieri, e l'ira del Signore si accenderebbe contro di voi e ben presto vi distruggerebbe*” Deuteronomio 7, 3-4; cfr. N. JAEGER, *Il diritto nella Bibbia*, cit., p. 103 s., testo e nota da 13 a 15, ove la regola si giustifica in base allo scopo di assicurare, unitamente alla purezza del sangue,

Dalila, allora, deriva dal fatto che la prima, per essere considerata “degn” e “benedetta tra le donne”, deve necessariamente omologarsi ad un paradigma maschile di stampo militaresco.

Un siffatto modello, esemplare delle caratteristiche positive che si addicono alla donna ebrea, è poi senz'altro Giuditta²², le cui imprese sono narrate nell'omonimo Libro²³. Già nella descrizione di questo personaggio, la cui vicenda si svolge a Betulia, città assediata dal Generale Oloferne dell'esercito di Nabucodonosor, re degli Assiri, ella viene presentata come degna di rispetto per la sua virtù di vedova e di donna pia, di lode per la sua bellezza e di considerazione per la sua ricchezza:

"Giuditta era rimasta nella sua casa in stato di vedovanza ed erano passati già tre anni e quattro mesi. Si era fatta preparare una tenda sul terrazzo della sua casa, si era cinta i fianchi di sacco e portava le vesti della sua vedovanza. Da quando era vedova digiunava tutti i giorni, eccetto le viglie dei sabati e i sabati, le viglie dei noviluni e i noviluni, le feste e i giorni di gioia per Israele. Era bella d'aspetto e molto avvenente nella persona; inoltre suo marito Manasse le aveva lasciato oro e argento, schiavi e schiave, armenti e terreni che ora continuava ad amministrare. Né alcuno poteva dire una parola maligna a suo riguardo, perché aveva grande timore di Dio." (Giuditta 8, 4-8).

L'indipendenza economica e personale di cui gode Giuditta ne giustifica gli atteggiamenti severi di rimprovero e di incitamento verso i suoi concittadini che, a seguito dell'assedio, disperavano circa la liberazione dal-

anche quella della dottrina), dal che deriva a Sansone la punizione del tradimento della moglie che fa prevalere l'appartenenza al clan sul vincolo coniugale (pur se per salvare la vita propria e dei familiari; Giudici 14, 15). Una simile spiegazione potrebbe attagliarsi anche alla vicenda di Gezabele e Acab, sulla quale vedi *infra*, par. 2.2.

²² Il nome di Giuditta sotto il profilo etimologico evoca la donna Giudea per eccellenza, sì che, nel suo canto di trionfo (Giuditta 16, 1-17), ella parlerà come personificazione della nazione ebrea (personificazione estensibile anche a Giaele).

²³ Tale libro è contenuto nella Bibbia cristiana ma non viene accolto nella versione ebraica.

l'oppressore. Recatasi presso l'accampamento nemico, con l'intento di sconfiggerlo, e condotta dinanzi ad Oloferne, cui manifesta sentimenti di vicinanza in dispregio del popolo di Betulia, Giuditta promette di rivelarne i peccati e di sottometterlo così allo straniero. Ottenuta la benevolenza del generale, che crede di poterne conseguire i favori²⁴, l'eroina si ritrova ad averlo alla sua mercé, ubriaco, dopo un banchetto:

“Giuditta, fermatasi presso il letto di lui, disse in cuor suo: «Signore, Dio d'ogni potenza, guarda propizio in quest'ora all'opera delle mie mani per l'esaltazione di Gerusalemme. È venuto il momento di pensare alla tua eredità e di far riuscire il mio progetto per la rovina dei nemici che sono insorti contro di noi». Avvicinatasi alla sponda del letto che era dalla parte del capo di Oloferne, staccò la scimitarra di lui; poi, accostatasi al letto, afferrò la testa di lui per la chioma e disse: «Dammi forza, Signore Dio d'Israele, in questo giorno». E con tutta la sua forza lo colpì due volte al collo e gli staccò la testa. Indi fece rotolare il corpo giù dal giaciglio e strappò via la cortina dai sostegni. Poco dopo uscì e consegnò la testa di Oloferne alla sua ancella, la quale la mise nella bisaccia dei viveri e uscirono tutt'e due, secondo il loro uso, per la preghiera. Attraversarono l'accampamento, fecero il giro della valle, poi salirono il monte di Betùlia e arrivarono alle sue porte.” (Giuditta 13, 4-10).

²⁴ *“Disse a Bagoa, l'eunuco sovrintendente a tutti i suoi affari: «Va' e persuadi la donna ebrea che è presso di te a venire con noi, per mangiare e bere con noi. Sarebbe disonorevole per la nostra reputazione trascurare una donna simile senza godere della sua compagnia; perché se non la corteggiamo, si farà beffe di noi»”* Giuditta 12, 11-12. Oloferne, pertanto, progetta di approfittarsi di Giuditta, per dimostrare il suo potere non tanto alla donna quanto al popolo di cui essa fa parte, il che legittima interpretazioni in base alle quali il suo assassinio può giustificarsi sia in un'ottica di autodifesa individuale sia come eliminazione del nemico di Israele, come verrà precisato nel testo.

C'è chi in questo atto, efferato ma patriottico, ha voluto scorgere la vendetta della femmina oppressa sul maschio bruto e violentatore²⁵, ossia una sorta di legittima difesa ancestrale che, in armonia con la prospettiva salvifica dell'omicidio di un Generale nemico, realizza al contempo il bene proprio e della propria gente. In realtà, come dimostrano anche le vicende successive della protagonista (vissuta fino a tardissima età - centocinque anni²⁶ - in stato di costante vedovanza) e l'approvazione di cui essa godette, il paradigma interpretativo di questo episodio deve essere radicalmente mutato: difatti la sua vicenda, lungi dall'esaltare la femminilità di Giuditta e la sua appartenenza di genere, dimostra come solo l'uniformità a modelli maschili potesse suscitare sentimenti positivi e reverenza da parte del popolo ebraico. Difatti, se si esaminano compiutamente le diverse sequenze dell'episodio illustrato, anzitutto si nota l'invocazione della protagonista al Dio degli ebrei, tipica di ogni esercito prima della battaglia, oltre al fatto che la soppressione del nemico è condotta con la spada, arma prettamente militare; ciò dà all'uccisione di Oloferne l'impronta dell'esecuzione capitale di un avversario (sconfitto dalla sua scarsa avvedutezza nel concedere fiducia a Giuditta, dal suo desiderio fisico che sovrasta il proprio dovere di soldato e dal contravvenire alle regole dell'arte della guerra che impongono di mantenersi vigili e pronti a respingere gli attacchi esterni, sì che un generale non può cedere all'ebbrezza nel corso di un'azione bellica²⁷).

²⁵ In un'ottica di *Law&Humanities* andrebbe verificato il rapporto tra una siffatta ricostruzione e l'arte pittorica che, sull'episodio, ha visto i contributi di Artemisia Gentileschi e del Caravaggio, di opposti orientamenti espressivi. Difatti, mentre la prima descrive Giuditta sottolineandone la partecipazione emotiva in una prospettiva di difesa personale, come di chi respinga un assalto alla propria virtù (lettura, questa, condizionata da chi ha voluto scorgervi l'influenza autobiografica dello stupro subito dalla Gentileschi ad opera di Agostino Tassi), il Caravaggio, per contro, nel distacco emozionale della sua Giuditta al momento dell'uccisione di Oloferne, ha manifestato l'idea di una nazione che, compiendo un atto di guerra, si libera del proprio oppressore, proiettando l'episodio in una dimensione collettiva.

²⁶ Ciò che contribuisce ad esaltarne le caratteristiche virili, assimilandola mediante l'eccezionale longevità ai grandi eroi dell'età patriarcale descritti nella Genesi.

²⁷ Lo stesso Oloferne, peraltro, aveva cercato di indurre in ebbrezza Giuditta per meglio sedurla (*“Le disse pertanto Oloferne: «bevi e divertiti con noi»*” Giuditta 12, 17), sì che i due contendenti, in rappresentanza delle rispettive fazioni, per prevalere gli uni sugli altri

Gli atti di guerra, allora, sono di per sé leciti e non comportano riprovazione anche qualora ledano i più sacri tra i doveri, come quello dell'ospitalità; il “tradimento” di Giuditta deve perciò reputarsi alla stregua di un'esecuzione patriottica, in ciò replicandosi il senso assunto dall'episodio di Giaele. Nelle vicende bibliche illustrate, in sintesi, là dove si parla di eroine sarebbe invece più corretto utilizzare l'espressione “eroi al femminile”, sottolineando che il valore delle relative azioni, con cui se ne accresce la capacità di ricevere considerazione e rispetto, è diretta conseguenza dell'adozione di parametri comportamentali virili (e sarebbe strano il contrario, atteso che, come già detto, è proprio la componente maschile della società ad avere forgiato le regole di attribuzione della qualità di donna “degn”).

2.2- (segue). Gezabele ed Ester: l'arbitrio e il potere mediante il matrimonio.

L'analisi delle vicende contenute nel Primo Libro dei Re e nel Libro di Ester ci restituisce un'immagine decisamente paradigmatica del cattivo e del buon governo ad opera di due Regine: Gezabele ed Ester. Verificando le regole di diritto che si assumono rispettate e violate nelle relative storie, mediante l'applicazione di tecniche decodificatorie del testo di carattere extragiuridico, è possibile anche in questo caso ricavare contro-narrazioni che smentiscono il significato letterale delle espressioni bibliche e che palesano una trama di norme ben diversa da quanto una mera esegesi lascerebbe intendere.

Gezabele compare nel Primo Libro dei Re come un esempio del male commesso innanzi a Dio dal marito Acab, figlio di Omri e re d'Israele (874-853 a.c.); difatti, il testo biblico afferma testualmente che

“Acab figlio di Omri fece ciò che è male agli occhi del Signore, più di tutti quelli prima di lui... Non gli bastò imitare il peccato di Geroboamo, figlio di Nebat, ma prese anche in moglie Ge-

non esitano a ricorrere a mezzi disonorevoli; sarà la temperanza di Giuditta a decretare la vittoria degli ebrei.

zabele, figlia di Etbàal, re di quelli di Sidone, e si mise a servire Baal e a prostrarsi davanti a lui. Eresse un altare a Baal nel tempio di Baal che egli aveva costruito a Samaria. Acab eresse anche il palo sacro e continuò ad agire provocando a sdegno il Signore, Dio di Israele, più di tutti i re d'Israele prima di lui” (1Re 16, 30-33).

L'episodio, pertanto, si radica in un'alleanza dinastica tra Omri, re d'Israele, che fondò la città di Samaria (1Re 16, 24), rimasta capitale fino alla caduta del regno²⁸, ed Etbàal, sacerdote di Astarte, che prese il potere nella città di Tiro (Sidone) nello stesso periodo di Omri in Israele. La vicinanza tra i due sovrani viene consolidata dal matrimonio tra i rispettivi figli, il che produrrà le negative conseguenze di carattere religioso manifestatesi con il culto di Baal in Israele. Il conflitto tra Baal e Jahvé si radicalizza con violente persecuzioni dei profeti del Signore ad opera di Gezabele (1Re 18, 4), alle quali si contrappone Elia, unico superstite fedele a Dio, a fronte dei quattrocentocinquanta sacerdoti di Baal (1Re 18, 22). Sterminati ad opera dello stesso Elia tutti i ministri della divinità rivale²⁹, ciò scatena la collera terribile di Gezabele:

“Acab riferì a Gezabele tutto quello che Elia aveva fatto e che aveva ucciso di spada tutti i profeti. Gezabele inviò un messaggio a Elia per dirgli: «Gli dei mi facciano questo e anche di peggio, se domani a quest'ora non avrò reso la tua vita come la vita di uno di loro»” (1Re 19, 1-2).

Alla fuga di Elia, impaurito dalle minacce ricevute, e alle istruzioni che il Signore gli comunica sul monte Oreb per il proprio trionfo su Baal (1Re 19, 3-18), segue l'episodio che determinerà la fine di Acab, della sua stirpe e di Gezabele: la proditoria uccisione di Nabot di Izreèl per impadronirsi della vigna che questi si rifiuta di cedere ad Acab. Difatti, nonostante

²⁸ A seguito della morte di Salomone si verificò una scissione tra Regno di Israele, con capitale Samaria, e Regno di Giuda, con capitale Gerusalemme, in contesa tra loro.

²⁹ Elia, difatti, scatena una siccità violentissima, di cui informa Acab (1Re 17,1), alla quale porrà fine solo dopo l'uccisione sul Monte Carmelo dei profeti di Baal (1Re 18, 41).

la generosa offerta del Re (“...*«Cedimi la tua vigna; ne farò un orto, perché è confinante con la mia casa. Al suo posto ti darò una vigna migliore di quella, oppure, se preferisci, te la pagherò in denaro al prezzo che vale»*” 1Re 21, 2), Nabot non intende privarsi del suo bene per motivi di affezione (“...*«Mi guardi il Signore dal cederti l’eredità dei miei padri»*” 1Re 21, 3). Lo sconforto che Acab prova nel non ottenere quanto desiderato induce la Regina Gezabele ad intervenire in prima persona per assicurare al marito la vigna di Nabot; dopo avere preparato alcune lettere a nome di Acab, siglate con il suo sigillo, ella le invia agli anziani e ai notabili della città di Izreël, che istruisce affinché, bandito un digiuno³⁰ e fatto sedere Nabot alla testa del popolo, due uomini perversi sedessero innanzi a lui e lo accusassero di avere maledetto Dio e il Re³¹. Ciò puntualmente avvenne, sì che Nabot, a seguito della calunnia, viene condotto fuori dalla città e ucciso mediante lapidazione. Morto il proprietario, Acab, dopo esserne stato avvertito dalla Regina, “*si alzò per scendere nella vigna di Nabot di Izreël per prenderne possesso*” (1Re 21, 16). Per questa vicenda il Signore tramite Elia predice sciagure gravissime per Acab e la sua stirpe ma, soprattutto, un’atroce fine per Gezabele (“*«Anche riguardo a Gezabele parla il Signore, dicendo: “I cani divoreranno Gezabele nel campo di Izreël”»*” 1Re 21, 23). Ucciso Acab in guerra, per disposizione del profeta Eliseo, succeduto ad Elia, viene unto come futuro re di Israele Ieu, al quale il Signore comunica la sua volontà anche per quanto concerne Gezabele:

“«Così dice il Signore Dio di Israele: “...Tu colpirai la casa di Acab, tuo signore; io vendicherò il sangue dei miei servi, i profeti, e il sangue di tutti i servi del Signore, sparso dalla mano di

³⁰ Il digiuno nell’episodio in discorso si colloca, forse, in una situazione di calamità che serve da pretesto all’azione di Gezabele, in quanto il digiuno stesso, e la preghiera pubblica, si proclamavano nei tempi di sventura per placare Dio e scoprire la ragione della sua collera, manifestatasi per l’appunto con la calamità.

³¹ Ciò in relazione al fatto che per le accuse capitali erano necessarie due testimonianze conformi. Cfr. Deuteronomio 17, 6-7, e il commento di N. JAEGER, *Il diritto nella Bibbia*, cit., p. 175, nota 8, e 177, il quale precisa che l’accusa poteva essere sostenuta da chiunque, anche da quanti avessero assistito ai fatti e ne rendessero testimonianza.

Gezabele. ... I cani divoreranno Gezabele nel campo di Izreël; nessuno la seppellirà»» (2Re 9, 6-7; 10).

Ieu, per ottemperare alla sacra unzione, anzitutto uccide proditoriamente Ioram, figlio e successore di Acab, opponendogli il comportamento della madre (*“Quando Ioram vide Ieu, gli domandò: «Tutto bene, Ieu?»». Rispose: «Come può andare tutto bene fin quando durano le prostituzioni di Gezabele, tua madre, e le sue numerose magie?»»* 2Re 9, 22)³² e facendone poi gettare il corpo nel campo di Nabot; infine, giunto a Izreël, egli compie la vendetta del Signore nei confronti di Gezabele:

“Ieu arrivo a Izreël. Appena lo seppe, Gezabele si truccò gli occhi con stibio, si ornò il capo e si affacciò alla finestra. Mentre Ieu arrivava alla porta, gli domandò: «Tutto bene Zimrì, assassino del suo signore?». Ieu alzò lo sguardo alla finestra e disse: «Chi è con me? Chi?». Due o tre cortigiani si affacciarono a guardarlo. Egli disse: «Gettatela giù». La gettarono giù. Parte del suo sangue schizzò sul muro e sui cavalli, che la calpestarono. Poi Ieu entrò, mangiò e bevve; alla fine ordinò: «Andate a vedere quella maledetta e seppellitela, perché era figlia di re». Andati per seppellirla, non trovarono altro che il cranio, i piedi e le palme delle mani. Tornati, riferirono il fatto a Ieu, che disse: «È la parola del Signore, che aveva detto per mezzo del suo servo Elia, il Tisbita: “Nel campo di Izreël i cani divoreranno la carne di Gezabele. E il cadavere di Gezabele

³² La Regina viene presentata come strega e prostituta, secondo canoni di diffamazione della figura femminile divenuti poi tradizionali col diffondersi in varî contesti letterarî e religiosi. Il riferimento di Ieu alle “prostituzioni” di Gezabele, peraltro, può essere interpretato sia in senso metaforico, come devozione verso i falsi dèi, sia come un’allusione alla prostituzione sacra di derivazione fenicia nello stesso culto di Baal. Cfr. sul punto Deuteronomio 23, 18-19: *“Non vi sarà alcuna donna dedita alla prostituzione sacra tra le figlie d’Israele, né vi sarà alcun uomo dedito alla prostituzione sacra tra i figli d’Israele. Non porterai nel tempio del Signore, tuo Dio, il dono di una prostituta né il salario di un cane, qualunque voto tu abbia fatto, poiché tutti e due sono abominio per il Signore, tuo Dio”*; qui si chiarisce il ripudio per i riti dei cananei e la contaminazione che tali pratiche avevano arrecato alla purezza della liturgia ebraica.

sarà come letame sulla superficie della campagna nel campo di Izreël, così che non si potrà più dire: Questa è Gezabele”»” (2Re 9, 30-37).

Il paradigma di sovranità, e di condivisione della medesima in virtù del rapporto coniugale, che ci consegnano le vicende di Gezabele è senz’altro influenzato dalla controversia per il predominio religioso la quale ebbe luogo durante il Regno di Acab, là dove, come si può evincere dalla narrazione, il culto di Baal è saldamente nel dominio della Regina. L’imbricazione profonda tra il potere religioso e quello politico, plasticamente evidente tramite l’unzione del Re da parte dei profeti, dà conto della particolare violenza dei toni con cui si descrive, da un lato, la feroce opposizione tra Elia, campione di Jahvé, e Gezabele, devota a Baal, dall’altro lato, la caduta del regno di Acab, a seguito dell’uccisione di Nabot. Sotto questo aspetto, difatti, ben si comprende come il potere religioso di Gezabele si traducesse, benché in via apparentemente indiretta, in un ruolo politico di preminenza: se al Re era formalmente impedito sottrarre un bene ad un proprio suddito³³, l’iniziativa di eliminare qualsivoglia ostacolo al desiderio del monarca viene assunta, con il suo tacito assenso, dalla consorte. Gezabele, difatti, non ordina in prima persona di organizzare il tragico espediente che condurrà alla lapidazione di Nabot come bestemmiatore e ribelle all’autorità costituita, ma si avvale del sigillo reale di Acab per realizzare tale scopo. Una divaricazione tra forma e sostanza, questa, che costituisce, ad una lettura maggiormente approfondita del testo biblico, il risultato della penetrazione di schemi confessionali stranieri e di un’inaudita concessione di prerogative sovrane alla Regina (*“In realtà nessuno si è mai venduto per fare il male agli occhi del Signore come Acab, perché sua moglie Gezabele l’aveva istigato”* 1Re 21, 25). Lo stesso rapporto con il profeta Elia, che ella minaccia di terribili vendette tanto da farne vacillare la sicurezza, deve

³³ Cfr. N. JAEGER, *Il diritto nella Bibbia*, cit., p. 87 s., testo e nota 36, a dimostrazione della limitatezza dei poteri del Re, al quale non potevano riconoscersi prerogative divine, risolvendosi la relativa carica nel ruolo di comandante e giudice, tenuto come ogni altro ad osservare e a fare osservare la legge.

essere inteso come paritario, tra eguali portatori della parola divina; Gezabele, figlia di sacerdote e di Re, costituisce allora un ostacolo maggiore dello stesso Acab all'attuazione dei disegni di Jahvé, in quanto, a differenza del consorte, ella è irriducibile alla volontà del Dio di Israele (*“Quando sentì tali parole, Acab si stracciò le vesti, indossò un sacco sul suo corpo e digiunò; si coricava con il sacco e camminava a testa bassa. La parola del Signore fu rivolta a Elia, il Tisbita: «Hai visto come Acab si è umiliato davanti a me? Poiché si è umiliato davanti a me, non farò venire la sciagura durante la sua vita; farò venire la sciagura sulla sua casa durante la vita di suo figlio»*” 1Re 21, 27-28). Ciò spiega le parole di violentissimo accanimento che, al momento della sua uccisione, assumono il tono descrittivo di una pena esemplare per avere contestato la potenza di Jahvé e usurpato un ruolo di dominio regale; atteso che l'Antico Testamento presenta ulteriori ipotesi di atti proditori e riprovevoli commessi da re³⁴, le conseguenze dei medesimi, difatti, non raggiungono l'efferatezza che si riscontra nella morte di Gezabele.

In questo epilogo, peraltro, è dato individuare particolari profili che completano la descrizione delle prerogative sovrane, le quali si mantengono coerenti finanche se riferite a Regine idolatre e assassine: anzitutto, nel momento in cui attende la morte, Gezabele si ammanta della dignità regale presentandosi al suo uccisore Ieu con un aspetto che ne ribadisce il ruolo (*“... si truccò gli occhi con stibio, si ornò il capo...”*) e, non certo, come si sostiene, per acquisirne i favori e scongiurare in tal modo la propria fine³⁵. Lo stesso Ieu, pur apostrofandola come *“maledetta”*, ne ordina la sepoltura *“perché era figlia di re”*; la punizione divina, peraltro, si completa con la

³⁴ L'uccisione di Urìa, mercenario straniero dell'esercito di Israele, ad opera del Re Davide che intendeva sposarne la moglie Betsabea, costituisce al tal proposito un caso esemplare; cfr. Secondo libro di Samuele 11, 14-17.

³⁵ Le stesse parole di scherno che ella rivolge a Ieu (*“«Tutto bene Zimrì, assassino del suo signore?»”*), le quali ne accendono la collera facendo sì che egli istighi i cortigiani a gettare Gezabele giù dalla finestra per ucciderla, contraddicono un'interpretazione in qualche modo tesa a svilire il coraggio della regina nel momento supremo. La sarcastica allusione, che fa esplodere la rabbia di Ieu, riguarda Zimrì, il quale regnò solo otto giorni dopo avere assassinato Ela, re d'Israele.

nullificazione della persona, in quanto le spoglie mortali residue non consentono di individuare più Gezabele (solo i resti dell'inizio – il cranio – e della fine – i piedi – dell'essere umano permangono, unitamente alle palme delle mani, macchiate, soprattutto, della morte di Nabot), il cui cadavere, con allusiva metafora basso-corporea, “sarà come letame sulla superficie della campagna nel campo di Izreèl”, a determinare una irrimediabile *damnatio memoriae*. Nel rapporto con Acab, infine, Gezabele appare in costante sintonia con il medesimo³⁶, il quale, a differenza di ciò che verrà argomentato illustrando la successiva vicenda di Ester, esalta il ruolo attivo della consorte, in qualche modo avallandone la responsabilità primaria per la caduta del suo regno, cui egli contribuisce, potrebbe dirsi, attivandosi mediante plurime omissioni³⁷.

La storia di Ester, invece, vede i precedenti ruoli invertiti: in questo caso un'ebrea è consorte di un monarca straniero e mira alla prevalenza del proprio popolo e della fede di cui esso è portatore. Il racconto biblico ha origine dall'infrazione al dovere di obbedienza matrimoniale che Vasti, Regina di Persia, commette ai danni del marito e Re Artaserse (Assuero), poiché ella, invitata a presentarsi al suo cospetto durante un festeggiamento che riuniva i grandi notabili del Regno, rifiuta di ottemperare all'ordine, suscitando la collera del sovrano. Fin da subito si apprezza la rilevanza ultraconiugale che l'atto della Regina Vasti comporta; difatti, interrogati i sa-

³⁶ Ciò ha consentito di considerarne la figura come modello della Lady Macbeth nell'opera shakespeariana; cfr. T. CAHILL, (*The Gifts of the Jews. How a Tribe of Desert Nomads changed the Way Everyone Thinks and Feels*, New York, Doubleday, 1998, trad. it.) *Come gli ebrei cambiarono il mondo*, Roma, 1999, p. 180 (che parla di Gezabele come di una Lady Macbeth cananea), nonché, in una prospettiva generale, N. SHAHEEN, *Biblical References in Shakespeare's Plays*, Newark: University of Delaware Press, London: Associated University Presses, 1999, p. 9.

³⁷ Vi è peraltro da dire che Acab non rifugge dalle proprie responsabilità imputando alla consorte la causa dei mali commessi, come si evince dal fatto che, incontrato Elia dopo l'uccisione di Nabot, egli nel discorso con il profeta accetta la colpa di ciò che è avvenuto (“Acab disse a Elia: «Mi hai dunque trovato, o mio nemico?» Quello soggiunse: «Ti ho trovato perché ti sei venduto per fare ciò che è male agli occhi del Signore»” 1Re 21, 22-23). Cfr., inoltre, per la reticenza di Acab che cagiona l'ira di Gezabele verso Nabot, D. FRIEDMANN, *Diritto e morale nelle storie bibliche*, cit., pp. 136 s., testo e nota 14.

pienti (secondo il testo ebraico del Libro³⁸), chiamati a giudicare in base alla legge e al diritto, uno di essi (Mucheo nel testo greco, Memucàn nella versione ebraica) risponde:

“La regina Vasti ha mancato non solo verso il re, ma anche verso tutti i capi e tutti i popoli che sono nelle province del re Assuero. Perché quello che la regina ha fatto sarà noto a tutte le donne e le indurrà a disprezzare i propri mariti. Esse diranno: “Il re Assuero aveva ordinato che si conducesse alla sua presenza la regina Vasti e lei non vi è andata”. D’ora innanzi le principesse di Persia e di Media che verranno a conoscere la condotta della regina, ne parleranno a tutti i principi del re e ne nascerà gran disprezzo e collera. Se così sembra bene al re, venga da lui emanato un editto reale da scriversi tra le leggi di Persia e di Media, e sia irrevocabile, per il quale Vasti non potrà più comparire alla presenza del re Assuero, e il re conferisca la dignità di regina a un’altra migliore di lei. Quando l’editto emanato dal re sarà conosciuto nell’intero suo regno, per quanto vasto, tutte le donne renderanno onore ai loro mariti, dal più grande al più piccolo.”
(Ester, 1, 16-20, testo ebraico).

La disobbedienza di Vasti, analizzando queste parole, ha due sostanziali implicazioni: la messa in pericolo della stabilità degli assetti matrimoniali, per la valenza esemplare nei confronti di tutte le mogli che riveste il comportamento della regina (“...quello che la regina ha fatto sarà noto a tutte le donne e le indurrà a disprezzare i propri mariti”), nonché l’attenuazione del vincolo di fedeltà dei sudditi al re, il cui potere, senza una

³⁸ Il libro di Ester è stato tramandato in due forme diverse: una più breve, presente nel testo ebraico, l’altra più lunga, nella versione greca dei Settanta. Nella liturgia della Chiesa cattolica latina il testo greco riveste una posizione di preminenza e sarà pertanto citato senza indicazioni, mentre qualora la versione riportata sia quella ebraica, tale versione verrà espressamente evidenziata. Là dove sia funzionale ad una migliore comprensione del fenomeno giuridico ivi rappresentato, e al di là di qualsivoglia implicazione di carattere esegetico-filologico, si porranno in rilievo le differenze tra le versioni succitate e le relative peculiarità.

sanzione per la condotta di Vasti, si paleserebbe privo di efficacia costrittiva e, pertanto, liberamente contestabile (“...*le principesse di Persia e di Media che verranno a conoscere la condotta della regina, ne parleranno a tutti i principi del re e ne nascerà gran disprezzo e collera*”).

Resasi perciò vacante la carica di regina, per decreto del Re Artaserse si procede all’individuazione delle candidate alla successione, ricercando le caratteristiche di avvenenza e dignità consuete nella società del tempo. In questa fase si inserisce la figura di Ester, figlia adottiva di Mardocheo (propriamente cugina, secondo il testo greco, in quanto figlia di Aminadàb, fratello di suo padre, e da lui allevata per prenderla in moglie; *Ester 2, 7*)³⁹. Trovata grazia presso il Re e divenutane moglie e regina, Ester, in base alle istruzioni impartitele dallo stesso Mardocheo, non rivela al consorte le proprie origini, al contempo osservando uno stile di vita sostanzialmente conforme a quello precedente. Da questo momento, a mio avviso, la complessità del piano politico di Mardocheo, e il ruolo che in esso svolge Ester, iniziano ad emergere nel testo biblico, seppure non palesati dalle intenzioni che i protagonisti esprimono. In particolare, Mardocheo, dopo avere svelato una congiura ai danni del Re ad opera dei capi eunuchi delle sue guardie del corpo, entra in conflitto con Aman, elevato da Artaserse al rango di primo dignitario, rifiutando di prestargli omaggio. La decisione di Aman di sterminare tutti i Giudei che si trovavano sotto il dominio di Artaserse, originata dalla condotta di Mardocheo, fa sì che questi richieda un’intercessione della Regina presso il sovrano, alla quale essa oppone una ferrea regola: solo chi viene chiamato dal Re può presentarsi al suo cospetto, mentre in caso contrario non avrà scampo, a meno che lo stesso Re non stenda su di lui il suo scettro d’oro (*Ester 4, 11*). In risposta a questa obiezione, le parole di Mardocheo, che egli affida ad Acrateo, eunuco della Regina, sono assai significative:

³⁹ Nel testo ebraico, invece, nessun riferimento si rileva circa l’intenzione di Mardocheo di prendere Ester (Adàssa in questa versione) come moglie. Nella decodificazione del testo una siffatta intenzione, peraltro, assume un ruolo particolarmente significativo per la contronarrazione della vicenda.

“«Va' a dirle: “Ester, non dire a te stessa che tu sola potrai salvarti nel regno, fra tutti i Giudei. Perché se tu ti rifiuti in questa circostanza, da un'altra parte verranno aiuto e protezione per i Giudei. Tu e la casa di tuo padre perirete. Chi sa che tu non sia diventata regina proprio per questa circostanza?»»” (Ester 4, 13-14).

Così convinta Ester ad impetrare grazia per i Giudei dal Re Artaserse, le preghiere che la Regina e Mardocheo indirizzano al Signore chiariscono in modo netto il reale significato delle vicende narrate. Mardocheo, anzitutto, in una sorta di *excusatio non petita*, protesta fermamente la bontà delle proprie azioni e il legittimo rifiuto opposto all'omaggio verso Aman:

“Tu conosci tutto; tu sai, Signore, che non per orgoglio, non per superbia né per vanagloria ho fatto questo gesto, di non prostrarmi davanti al superbo Aman, perché avrei anche baciato la pianta dei suoi piedi per la salvezza d'Israele. Ma ho fatto questo per non porre la gloria di un uomo al di sopra della gloria di Dio; non mi prostrerò mai davanti a nessuno se non davanti a te, che sei il mio Signore, e non farò così per superbia.” (Ester 4, 17d-17e).

In realtà da queste parole si evince la debolezza delle giustificazioni di Mardocheo, il quale ha consapevolmente offeso il primo dignitario del Re, aspirando alla relativa carica, come le vicende successive dimostreranno; in specie, non si comprende come l'omaggio negato ad Aman rafforzi la gloria di Dio nello stesso modo in cui dovrebbe rafforzarla l'ossequio riservato al Re Artaserse, per il quale, evidentemente, non si applica l'intenzione dello stesso Mardocheo di “non porre la gloria di un uomo al di sopra della gloria di Dio”. Le sue reali mire, allora, non possono essere svelate al cospetto del Signore, al quale sono riservate parole tendenti a legittimare scelte frutto di ambizione personale. Ancora più rivelatrici, se lette in questa ottica, sono le suppliche rivolte a Dio da Ester:

“Tu hai conoscenza di tutto e sai che io odio la gloria degli empi e detesto il letto dei non circumcisi e di qualunque straniero. Tu sai che mi trovo nella necessità e che detesto l’insegna della mia alta carica, che cinge il mio capo nei giorni in cui devo comparire in pubblico; la detesto come un panno immondo e non la porto nei giorni in cui mi tengo appartata. La tua serva non ha mangiato alla tavola di Aman; non ha onorato il banchetto del re né ha bevuto il vino delle libagioni. La tua serva, da quando ha cambiato condizione fino ad oggi, non ha gioito, se non in te, Signore, Dio di Abramo.” (Ester 4, 17u-17y).

In questa invocazione non compare alcun ossequio al vincolo coniugale, amore o rispetto per lo sposo (“...*detesto il letto dei non circumcisi e di qualunque straniero.*”), ma esclusivamente un dovere mal tollerato e alleviato solo dalla consapevolezza di agire per una finalità necessaria. Difatti, presentatasi al cospetto del Re, pur non richiama, e avendone ottenuto il perdono e l’ascolto (“*Che cosa vuoi Ester, e qual è la tua richiesta? Fosse pure metà del mio regno, sarà tua*”; Ester 5, 3)⁴⁰, Ester ottiene la presenza del consorte e di Aman ad un banchetto da lei organizzato. Nel frattempo Mardocheo, avendo recuperato il favore di Artaserse, nel ricordo della congiura un tempo sventata ai suoi danni, ottiene conseguentemente l’omaggio di Aman, preludio alla sostituzione di questi come primo dignitario del Re. Tale evento si consuma in occasione del banchetto organizzato da Ester, ove ella svela ad Artaserse le intenzioni del nemico; singolarmente, però, di fronte a simili rivelazioni, pur preso da collera, il Re non prende comunque decisioni ostili al suo primo dignitario, ma si reca nel giardino. Durante l’assenza del consorte, Ester viene supplicata da Aman, il quale nel far ciò si lascia cadere sul divano della regina. Artaserse, rientrato nel luogo in cui

⁴⁰ Singolare il fatto che Ester, pur resasi colpevole di una violazione del protocollo regale ben peggiore di quella di Vasti, non abbia suscitato le reprimende dei dignitari né la sua azione abbia costituito un pericolo per i sudditi, in astratto passibili a causa di essa della disobbedienza e del disprezzo per l’autorità maritale ad opera delle mogli.

si teneva il convivio, fraintende la situazione e, credendo Ester vittima di un tentativo di violenza⁴¹, condanna subitaneamente a morte Aman, facendolo impiccare allo stesso palo che questi aveva preparato per Mardocheo. La narrazione, di notevole complessità, si conclude con la revoca del decreto di sterminio degli ebrei e con la vendetta di questi ultimi, che fanno strage dei nemici, dettagliatamente descritta nel testo biblico⁴².

Il significato della vicenda, e il ruolo che in essa svolgono le regole di condotta, le quali in questo contesto mostrano una decisa natura ambivalente, esigono a mio avviso di essere esplicitati mediante la valorizzazione di dati testuali solo apparentemente retorici e finalizzati ad una più intensa drammaticità dell'episodio. Tali dati restituiscono un'immagine della figura femminile in cui il bene pubblico prevale sugli obblighi coniugali e, a differenza di quanto ad esempio è dato riscontrare nell'episodio di Giuditta, sugli stessi diritti di Ester come persona. In realtà si è di fronte ad un'operazione politica particolarmente accorta, in cui la vacanza della dignità di regina suggerisce a Mardocheo un'ardita strategia volta ad insediare sul trono Ester, della quale sfrutta l'avvenenza e alla quale preclude il matrimonio con se stesso, avendola allevata come figlia adottiva per farne poi la propria sposa. L'ascendente esercitato sulla medesima gli consente, poi, di fronteggiare l'ostilità di Aman, con cui compete per la posizione di primazia tra i dignitarî del regno, di rovesciarne il potere e di sostituire agli altri popoli Israele come nazione privilegiata nella Persia. In questo contesto Ester si mostra dapprima rispettosa delle istruzioni familiari ricevute (il padre adottivo, cugino e promesso sposo la fa assurgere al rango di regina, al quale ella si assoggetta per il rispetto e la reverenza – filiale o, forse, para-coniugale – maturati verso Mardocheo), per poi vacillare di fronte al pericolo per la propria incolumità nell'ipotesi della disobbedienza alle ferree

⁴¹ *“Il Re ritornò dal giardino, e intanto Aman si era lasciato cadere sul divano supplicando la regina. Allora il re disse: «Vuole anche fare violenza a mia moglie a casa mia?». Appena ebbe sentito, Aman mutò d'aspetto”*; Ester 7, 8.

⁴² La grande strage nel giorno della vendetta viene commemorata nella festa del Purim, che ritrae questa denominazione “a motivo delle sorti”.

regole di ammissione innanzi al Re. Richiamata ad una stretta osservanza dei proprî compiti, ella dimostra disprezzo verso l'adempimento dei doveri di Regina e moglie, che si rivelano anch'essi strumentali all'obbiettivo finale perseguito da Mardocheo. Infine, portando a compimento il suo personale contributo alla salvezza del padre adottivo e del proprio popolo, non esita a porre in essere comportamenti eticamente assai discutibili, come l'omettere di chiarire al Re che Aman non stesse affatto tentando di usarle violenza, ma semplicemente stesse invocandone la clemenza. Tale omissione, infatti, si qualifica come l'effettiva cagione della morte di Aman, in quanto neanche l'averne disvelato i piani ad Artaserse aveva convinto quest'ultimo a decretarne a condanna, che invece giunge quando egli crede minacciati i proprî diritti di marito nella sua stessa casa.

Tra Ester ed Artaserse, premesso quanto detto, vi è una singolare inversione di prospettiva: il sovrano pone il rispetto del rapporto coniugale al di sopra delle regole di governo dello stato, perdonando Ester che si presenta non richiesta al suo cospetto – a differenza di quanto in precedenza si era verificato con Vasti – e condannando a morte Aman, quando lo ritiene colpevole di usare violenza alla consorte; Ester, invece, disprezza il suo ruolo di moglie e ne fa un uso strumentale al solo scopo di portare a compimento i piani di Mardocheo. Lo dimostra, infatti, la sua richiesta al Re di revocare il decreto di Aman per lo sterminio dei Giudei, al quale consegue la feroce vendetta di questi ultimi verso i loro nemici (*“I Giudei dunque colpirono tutti i nemici, passandoli a fil di spada, uccidendoli e sterminandoli; fecero dei nemici quello che vollero”*; Ester 9, 5), nonché la sua personale verso i figli di Aman:

“Allora il re disse ad Ester: «I Giudei hanno fatto perire cinquecento uomini nella città di Susa, e come pensi si siano comportati nel resto del paese? Che cosa chiedi ancora? Ti sarà dato». Ester disse al re: «Sia concesso ai Giudei di comportarsi allo stesso modo domani, fino a quando saranno impiccati i dieci figli di Aman». Ed egli permise che così si facesse e con-

segnò ai Giudei della città i corpi dei figli di Aman per essere appesi.” (Ester 9, 12-15).

Una contraddizione così palese con le prescrizioni etico-religiose, giustificata non tanto dalla salvezza ma soprattutto dalla supremazia dei Giudei nel contesto narrativo che stiamo esaminando, si spiega, con riferimento ai rapporti coniugali, in base all’origine straniera del consorte di Ester, un non circonciso il cui letto è detestato dalla regina e che questa sfrutta per il bene del suo popolo. Ciò dimostra ancora una volta come l’Antico Testamento prospetti modelli in cui il gruppo prevale sempre e comunque sui diritti e sulle aspirazioni del singolo, specie se quest’ultimo è di genere femminile.

3-. La violazione delle regole di autoorganizzazione familiare e la riparazione dell'offesa subita nelle vicende di stupro.

Con riguardo allo stupro, nelle storie bibliche esso presenta una natura anfibia, per l’appunto tra diritto e morale, come violazione delle regole di autoorganizzazione della vita familiare (non essendo ancora maturata nel testo sacro quella dimensione personale che agli occhi della contemporaneità ne costituisce un profilo indefettibile); inoltre, i relativi atti non formano oggetto della potestà punitiva spettante all’organo di potere pubblico – pur con la prudenza che l’uso di siffatte categorie moderne necessariamente implica - ma sono per l’appunto inquadrabili tra i turbamenti dell’armonia nella famiglia, il cui ripristino è di esclusiva spettanza dei componenti del gruppo. Le linee assiologiche portanti del fenomeno sono ben illustrate, all’interno dell’Antico Testamento, dai seguenti episodi: *i)* la convivenza forzata *more uxorio* con il Faraone d’Egitto di Sara, moglie di Abramo; *ii)* l’offerta che Lot propone delle proprie figlie alla lussuria degli abitanti di Sodoma e, successivamente alla loro fuga dalla città in rovina, la seduzione del padre ad opera della sua stessa progenie (evento che sovverte la logica tradizionale in cui è l’uomo a sopraffare la donna); *iii)* la violenza subita da Dina, figlia di Giacobbe, e la feroce reazione dei suoi fratelli Simeone e Le-

vi; iv) lo stupro perpetrato da Amnon nei confronti della sorellastra Tamar, entrambi figli del Re Davide, e la vendetta che per quest'ultima fu compiuta dal fratello germano Assalonne.

3.1- (segue). Sara e le figlie di Lot: vittime della coercizione maschile?

L'episodio di Sara si colloca nel contesto della permanenza di Abramo in Egitto a seguito di una carestia. La Genesi (12, 10-20) afferma che, per timore di essere ucciso dagli Egiziani, vista l'avvenenza della moglie, Abramo, dopo averle consigliato di presentarsi come sua sorella, vide Sara condotta nella casa del Faraone che la prese in moglie, mentre Abramo fu trattato bene per causa di lei e ricevette greggi, armenti e asini, schiavi e schiave, asine e cammelli (Genesi 12, 16). Una simile situazione suscitò lo sdegno di Jahvè che colpì la casa del Faraone con "grandi piaghe", onde questi, convocato Abramo e messolo di fronte all'inganno da lui perpetrato, gli restituì la moglie e lo allontanò dall'Egitto con tutti i suoi averi.

Quanto a Lot e alle sue figlie, sempre la Genesi (19, 1-37), nel descrivere il forte senso di reverenza mostrato da Lot nei confronti dei due messi celesti inviati a Sodoma per comunicargli gli intenti del Signore e per salvare lui e la sua famiglia dall'imminente distruzione della città, sottolinea come costui, di fronte alle insistenze degli abitanti del luogo, che volevano approfittare fisicamente degli ospiti, offrì loro le proprie figlie vergini affinché, placatosi il desiderio dei sodomiti, agli stranieri non venisse fatto alcun male. Alla distruzione di Sodoma ed alla salvezza di Lot e delle sue figlie segue l'episodio in cui queste ultime, stabilitesi col padre in una caverna e desiderose di assicurarsi una discendenza, in quanto nel territorio ove risiedevano non vi era alcun uomo che si unisse a loro "*come avviene dappertutto*" (Genesi 19, 31), dopo aver indotto Lot in ebbrezza giacquero con lui e concepirono due figli.

Nei due episodi esaminati non vi sono stupri intesi in senso moderno, come approfittamento violento del corpo altrui⁴³ (se non una minaccia di abuso ai danni degli angeli del Signore recatisi a Sodoma), ma, da un lato, vi è l'uso strumentale della donna al fine di ottenere favori o di respingere violazioni di doveri che la coscienza e il diritto comune sentivano ben superiori rispetto alla profanazione del corpo femminile, mentre dall'altro, e singolarmente, chi organizza, o propone, un siffatto uso sembra non patire afflizioni di rilievo (Abramo conserva i doni del Faraone, tramite i quali può sconfiggere la carestia che lo aveva costretto a recarsi in Egitto⁴⁴; Lot ottiene la salvezza dalla furia divina che sta per abbattersi su Sodoma). Ne consegue che, ad esempio, la collera di Jahvè è in realtà il mezzo con cui Sara recupera la sua libertà, poiché tale collera si dirige nei confronti del Faraone e non verso Abramo, il quale mostra un atteggiamento passivo a fronte degli eventi che conducono la moglie ad essere "consorte" del Faraone. Inoltre, se si guarda con attenzione e in una prospettiva di reciprocità alle vicende di Lot e delle sue figlie, anch'egli viene usato da queste ultime nell'ottica di assicurare una discendenza alla sua stirpe, sì che riceve conferma l'idea di una trascendenza degli scopi perseguiti rispetto ai valori di protezione paterna e di reverenza filiale, la cui infrazione non produce conseguenze negative ma, al contrario, è fonte di vantaggi per i trasgressori. Ne sono ulteriore riprova le vicende successive che riguardano Sara: l'ossequio di Abramo alla volontà della donna (che giunge fino a scacciare il suo stesso figlio Ismaele e la di lui madre Agar; Genesi 21, 10), infatti, testimonia come l'episodio del Faraone sia il frutto di una strategia precisa e concorda-

⁴³ Vedi, però, la recente evoluzione legislativa che il concetto di stupro ha subito nel diritto nordamericano, precisamente nello stato della California, ove la fattispecie è stata depurata dal requisito della violenza fisica e correlata, per contro, al dissenso manifestato rispetto al rapporto; cfr. sul punto il *California Penal Code, Sections 261-269*.

⁴⁴ D. FRIEDMANN, *Diritto e morale nelle storie bibliche*, cit., pp. 101-103, fornisce un'interpretazione alquanto riduttiva dell'episodio, concentrandosi sui "frutti dell'inganno" e, pertanto, sulla frode commessa da Abramo in stato di necessità. Non vi è alcun cenno, invece, all'abuso subito da Sara.

ta, che vede Sara come protettrice e strumento di benessere per il marito, ciò che le assicurerà da Jahvè il desiderato figlio e l'obbedienza di Abramo:

"...ascolta la voce di Sara in tutto quello che ti dice Sara, perché attraverso Isacco da te prenderà nome una stirpe" (Genesi 21, 12).

La rottura dei vincoli familiari, che appare massima nell'episodio di Abramo e raggiunge il culmine nelle lacerate relazioni tra Lot e le figlie, non testimonia un degrado di costumi, né una cinica prevalenza dei fini sui mezzi, bensì l'eccezionale stato di necessità (la carestia per Abramo e Sara; la distruzione di Sodoma e la supposta impossibilità di congiungersi ad altri uomini al fine di procreare per Lot e le figlie) che impone il sovvertimento di determinati valori nel perseguire la sopravvivenza personale e della propria stirpe.

3.2- (segue). Dina e Tamar tra vendetta personale e programma politico.

Degna di nota ai fini di questa indagine è poi la vicenda di Dina, figlia di Giacobbe, la quale fu oggetto di violenza da parte di Sichem, un non ebreo; la Genesi (34, 1-29) afferma che, dopo il rapimento e lo stupro, Sichem *"... rimase legato a Dina figlia di Giacobbe; s'innamorò della giovane e le rivolse parole di conforto"* (Genesi 34, 3). L'offerta di prendere Dina in sposa fu portata a Giacobbe da Hamor, padre di Sichem, e quest'ultimo, parlando con Giacobbe e i suoi figli, dimostrò il suo amore per Dina. Questa ostentazione dei sentimenti di Sichem nel testo sacro fa da contraltare all'esplicita riprovazione dei figli di Giacobbe, i quali *"...sentito l'accaduto, ne furono addolorati e s'indignarono molto, perché quegli, coricandosi con la figlia di Giacobbe, aveva commesso un'infamia in Israele: così non si doveva fare!"*. Ne consegue da parte di essi una richiesta capziosa all'indirizzo di Sichem e degli uomini della città in cui questi viveva e che comandava col padre: la circoncisione, al fine di assimilarsi ai figli di Israele, di tutti i maschi della città, così da poter concedere Dina in sposa a Sichem e in seguito rinsaldare con ulteriori matrimoni i rapporti tra le due

fazioni. Una volta accettata la richiesta e operata la circoncisione, Simeone e Levi, fratelli di Dina, entrati nella città i cui maschi erano sofferenti per la ferita, li passarono tutti a fil di spada e si diedero al saccheggio, portando via Dina dalla casa di Sichem, anch'egli ucciso col padre. Alle rimostranze di Giacobbe circa le modalità efferate delle uccisioni e la rottura della promessa fatta a Sichem, la quale avrebbe esposto la sua stirpe a ritorsioni, i figli di Giacobbe risposero: “«*si tratta forse la nostra sorella come una prostituta?*»” (Genesi 34, 31). A Simeone e Levi Giacobbe riserva in punto di morte parole assai severe, maledicendone la collera e il furore e predicendo la loro dispersione in Israele (Genesi 49, 5-7)⁴⁵, ma non vi sono ulteriori sanzioni che, durante la sua vita e a seguito dell'episodio di Dina, vengono loro riservate. La singolarità di questa narrazione consiste nella particolare forza che la vendetta vi assume; se si guarda alle regole del diritto ebraico, consolidate nel periodo successivo alla vicenda descritta ma indicative di una tendenza che all'epoca non doveva certo essere ignota, là dove allo stupro fosse seguita l'offerta di matrimonio da parte del violatore, questi avrebbe dovuto corrispondere una semplice pena pecuniaria di cinquanta sicli d'argento al padre della giovane e avrebbe perso il diritto di ripudiare la sposa, rimanendo legato ad essa per tutta la vita (Deuteronomio 22, 28-29). In particolare, le severe norme sui rapporti tra donne vergini e uomini diversi dai mariti e fidanzati, contenute nel Deuteronomio, affidano al consenso della donna il ruolo di elemento che integra l'azione riprovevole della congiunzione carnale illecita, punita con la lapidazione (Deuteronomio 22, 23-24), ma, qualora vi fosse stupro, è chiaramente indicato come per la vit-

⁴⁵ Cfr. N. JAEGER, *Il diritto nella Bibbia*, cit., p. 79, testo e nota 16, per il significato giuridico di questa maledizione, consistente nella perdita dei diritti filiali e nell'assegnazione dei medesimi a Giuda, fratello successivo a Simeone e Levi nell'ordine (v. anche p. 128, nota 36, per il potere del padre di investire dei diritti di primogenitura soggetti diversi da quelli nati anteriormente); in particolare, si sottolinea come tale conseguenza derivasse dalla violazione della regola secondo cui le vendette di sangue nei confronti degli autori di delitti appartenenti ad altri gruppi fossero riservate al (od ordinate dal) capofamiglia, oppure dovessero necessariamente riceverne l'autorizzazione, pena la maledizione paterna contro il trasgressore e la conseguente diseredazione.

tima “*non c’è colpa degna di morte*” (Deuteronomio 22, 26), mentre a morte sicura è condannato il violatore (Deuteronomio 22, 25).

Tali regole si giustificano in virtù del fatto che lo stupro ha l’effetto di “contaminare” la donna, sottraendole in via definitiva l’opportunità di concludere un matrimonio, per cui la soluzione sopra esaminata era senz’altro accettabile per la famiglia della vittima. Qualora, invece, il colpevole avesse ricusato di provvedere al matrimonio riparatore o, seppure con minori probabilità concrete, la donna avesse rifiutato il matrimonio, rinunciando in tal modo alle occasioni future di concluderne altri, la morte dell’uomo poteva essere una sanzione soddisfacente per la famiglia dell’offesa.

Il comportamento di Simeone e Levi appare oggettivamente incomprensibile, a fronte di una condotta di Sichem riparatrice dell’offesa arrecata con la “contaminazione” della sorella, sì che loro la feroce reazione allo stupro di Dina deve essere ricercata in un altro, e più recondito, movente⁴⁶. Lo stesso episodio fornisce a questo proposito rilevanti dettagli: la circoncisione che avrebbe reso i Sichemiti omologhi dei figli di Giacobbe, costituendo uno stratagemma utilizzato per indebolirli, mostra che in realtà la progettata commistione tra genti trovava in Simeone e Levi una forte opposizione, per cui la purezza dei discendenti di Abramo andava salvaguardata anche oltre i patti e le alleanze formalmente stipulate⁴⁷. La condanna di Giacobbe, esemplificata nei rimproveri rivolti ai figli prima della sua dipartita, non era di per sé cagionata dalla rottura dei patti e delle promesse di accettare in famiglia Sichem come sposo di Dina, bensì dai pericoli che le loro azioni avrebbero comportato per la propria stirpe: il sacrificio della purezza della figlia, allora, era senz’altro ben preferibile all’annientamento

⁴⁶ N. JAEGER, *Il diritto nella Bibbia*, cit., p. 152, nota 3, parla di una rappresaglia sproporzionata di Simeone e Levi contro i Sichemiti, foriera di una sequela di vendette in grado di annientare le stirpi coinvolte.

⁴⁷ Contribuisce a legittimare una siffatta conclusione la circostanza che, pur essendo il solo Sichem responsabile dello stupro di Dina, tutti i suoi uomini furono passati a fil di spada, il che, se si esclude la responsabilità del clan per il fatto del singolo, non può giustificarsi, a mio avviso, se non in base ad un movente politico.

della sua progenie. In questo contesto Dina assume un ruolo passivo e silente; è fatta oggetto di amore e parole di conforto dal suo violatore Sichem dopo lo stupro, e viene condotta spontaneamente nella casa di colui che le si propone come futuro marito, senza allora che questi ponga in essere tali accortezze allo scopo di salvare se stesso dalla vendetta dei familiari di lei. Simeone e Levi, dopo averle ucciso il promesso sposo, la sottraggono alla sua casa e la riportano a Giacobbe. La Genesi tace sul suo destino né accenna a futuri matrimoni, sì che essa è mera spettatrice di azioni ed eventi di cui altri sono protagonisti.

La vicenda dello stupro di Tamar ad opera del fratellastro Amnon, entrambi figli di Davide, descritta nel secondo Libro di Samuele (13, 1-39), può essere esaminata in una prospettiva che integra i due profili dell'indagine finora illustrati. Difatti, la malsana passione di Amnon, primogenito ed erede di Davide, per la sorellastra Tamar⁴⁸ è significativa sia nell'ottica dello stupro come violazione delle regole di autoorganizzazione della vita familiare, sia, invece, privilegiando il ruolo della protagonista femminile della vicenda, per ricavarne i parametri necessari a qualificare le vittime delle violenze sessuali in base alla loro condotta. La storia si dipana come segue:

⁴⁸ Nell'analisi che segue non viene esaminato l'aspetto dell'incesto, il quale, all'interno della narrazione biblica, non è esplicitato in modo da suscitare riprovazione, che viene riservata in via esclusiva, per contro, alla violenza di cui Tamar è fatta oggetto. Il relativo profilo, pur suscitando interesse nell'ambito delle analisi di diritto e letteratura [cfr. D. FRIEDMANN, *Diritto e morale nelle storie bibliche*, cit., pp. 365-375], non è stato mai approfondito con riferimento alle ipotesi di incesto *volontario* (nella consapevolezza, allora, del rapporto di consanguineità che unisce gli amanti), peraltro non frequenti nella stessa narrativa; tra gli esempi che possono citarsi, oltre a *'Tis Pity She's a Whore*, di John Ford, in un certo senso il *Manfred* di Lord Byron e, più propriamente, la *Storia di Aferidone e Astarte*, contenuta nelle *Lettere persiane* del Montesquieu, il racconto *Sangue welsungo* di Thomas Mann, *Confidence africaine* di Roger Martin du Gard e, nella prospettiva di un intreccio tra morale cattolica, educazione platonica e istinto carnale che sfida la convenzionalità dell'etica e della legge, *Anna, Soror...*, di Marguerite Yourcenar [alla quale si deve l'individuazione dei testi sopra riportati come luoghi letterari dell'incesto volontario; cfr. M. YOURCENAR, *Come l'acqua che scorre*, Einaudi, Torino, 1993 (traduzione dell'edizione francese *Comme l'eau qui coule*, Editions Gallimard, Paris, 1981 e 1982), nella *Postfazione ad «Anna, Soror...»*, pp. 201-210, spec. pp. 202-204, ove brevi considerazioni sulle caratteristiche dell'incesto e sulle descrizioni narrative del medesimo tra poesia e osservazione sociologica].

Amnon convince con uno stratagemma Tamar a recarsi presso di lui, avendo come complice inconsapevole lo stesso Davide, padre di entrambi⁴⁹; dopo avere cercato di ottenerne i favori, egli si sente rispondere in questo modo:

“«No, fratello mio, non farmi violenza. Questo non si fa in Israele: non commettere questa infamia! E io, dove andrei a finire col mio disonore? Quanto a te, tu diverresti uno dei più infami in Israele. Parlane piuttosto al re: egli non mi rifiuterà a te»” (Secondo Libro di Samuele 13, 12-13).

Tamar, pertanto, di fronte alle pretese del fratello, reagisce conformandosi alle regole di condotta di una fanciulla illibata, che respinge il contatto fisico fine a se stesso e sollecita la consacrazione del rapporto in un vincolo socialmente accettato. Indifferente a simili suppliche, Amnon, dopo avere violentato la sorella, è preso da un odio

“... grandissimo: l'odio verso di lei fu più grande dell'amore con cui l'aveva amata prima” (Secondo Libro di Samuele 13, 15)

e la scaccia. Significative sono le repliche di Tamar ad un simile atteggiamento:

“«O no! Questo male che fai cacciandomi, è peggiore dell'altro che mi hai già fatto»” (Secondo Libro di Samuele 13, 16).

Tamar qui evidenzia il discredito che l'atto incestuoso e brutale del fratello le arreca, ponderando, nel confronto tra la violenza e l'abbandono, le conseguenze del secondo come le più dannose per se stessa. Stracciatasi la veste virginale (una tunica con le maniche) e cosparsasi il capo di polve-

⁴⁹ Secondo C. CARMICHAEL, *La giustizia nella Bibbia e nel Talmud*, in *Daimon – Annuario di diritto comparato delle religioni*, Bologna, 2004, pp. 17-29, alle pp. 22-23, è l'adulterio di Davide con Betsabea, e la morte del marito di lei Urìa, provocata dal re, a cagionare la violenza di Tamar e la morte di Amnon per mano di Assalonne, sì che la giustizia divina, in siffatti casi, è sinonimo di una «scrupolosa ritorsione per le offese» arreca-

re, Tamar viene consolata dal fratello germano Assalonne, il quale la conduce nella propria casa, ove ella rimane “*desolata*” (Secondo Libro di Samuele 13, 19-20). Anche nelle azioni successive allo stupro, pertanto, la persona offesa segue un codice di condotta mirante a palesare il mutamento intervenuto nella sua persona (l'abbandono dell'abbigliamento tipico delle vergini nubili), a chiedere ed ottenere la protezione familiare e a mostrare il proprio rifiuto nei confronti del congiungimento così tristemente subito (l'aggettivo “*desolata*”, più che indicare uno stato d'animo psicologico, è indice significativo di una condotta “*dimostrativa*”, la quale manifesta nei confronti della comunità cui appartiene il grave danno subito nella propria dignità ma, al contempo, rafforza quest'ultima poiché rivela distacco e disprezzo verso la propria stessa condizione). L'autoriprovazione, in sintesi, in qualche modo “*assolve*” la fanciulla dalla sua condizione impura, il che, unitamente all'atteggiamento precedentemente tenuto, giustifica la solidarietà che il testo biblico le riserva e la vendetta compiuta verso il suo violatore. A questo proposito va registrato come, pur essendosi irritato fortemente nei confronti del figlio Amnon, Davide fa prevalere il fatto che si tratta del suo primogenito. La vendetta è compiuta da Assalonne, il quale, desideroso per l'appunto di eliminare l'erede del re e di subentrarvi, fa uccidere proditoriamente dai suoi servi il fratellastro. Pur se non vi è da dubitare dell'affetto di Assalonne per Tamar, ciò che è confermato dal racconto biblico⁵⁰, la violenza perpetrata ai danni della sorella viene utilizzata come argomento giustificante l'omicidio di Amnon, per il quale, difatti, Assalonne afferma di non avere alcuna colpa (Secondo Libro di Samuele 14, 32).

In questa narrazione risalta immediatamente la condotta di Tamar, che non è vittima passiva della violenza del fratello ma ad essa si oppone con gli argomenti della ragione e del diritto. Le sue stesse parole, infatti, sono il richiamo ai precetti della morale e alle regole giuridiche, nonché,

⁵⁰ Oltre ad aver condotto la sorella nella propria casa, Assalonne chiama Tamar la sua bellissima figlia (Secondo Libro di Samuele 14, 27); cfr. D. FRIEDMANN, *Diritto e morale nelle storie bibliche*, cit., p. 423.

come estremo tentativo di difesa, agli argomenti delle opportunità e dei vantaggi che il rispetto della sua persona avrebbe comportato per Amnon. Il primo richiamo è di carattere normativo: "*Questo non si fa in Israele*" è un appello alle prescrizioni del diritto e al costume dei rapporti familiari vigenti nel regno di Davide. Il secondo richiamo è all'opportunità: la violenza viene definita "infamia" e il violatore diverrebbe "*uno dei più infami in Israele*"; un simile epiteto, pienamente giustificato se si fa riferimento in prima battuta alla dissennatezza del comportamento violento di Amnon, si comprende ulteriormente alla luce delle parole di Tamar che esorta Amnon a ricercare il consenso di Davide per un'unione legittima.

In effetti, essendo la parentela di carattere unilaterale (Amnon e Tamar, si è detto, erano fratellastri, figli di madri diverse), tale circostanza, unitamente all'affetto che Davide provava per il suo primogenito, avrebbe certamente consentito ad Amnon di congiungersi con Tamar nel rispetto della legge e del costume, rinsaldandone i legami con un successivo matrimonio (la menzione del disonore che avrebbe afflitto Tamar a seguito della violenza fa ben comprendere come anche nel caso di autorizzazione di Davide al rapporto tra i fratelli questo avrebbe dovuto essere conestato dalla formalizzazione del vincolo). L'atteggiamento successivo di Amnon, preso da odio feroce per la sorella violata, si traduce nel rifiuto alla riparazione del torto, considerato da Tamar un male peggiore della violenza subita poiché avrebbe implicato la perdita della propria dignità di donna, a causa del discredito che ciò le avrebbe arrecato e, conseguentemente, per la privazione delle sue possibilità future di formare una famiglia. Il silenzio di Davide sul punto, allora, assume chiaramente il significato di una assoluzione: poiché è la famiglia a poter esigere la vendetta dello stupro, il Re, padre del violatore e della violata, trovandosi in una situazione che modernamente potremmo definire di conflitto di interessi, rinuncia ad esercitare la potestà punitiva su Amnon, figlio maschio primogenito, e riserva a Tamar il suo dolore, senza che ciò si traduca in comportamenti concretamente riparatori. Ecco allora che si comprende l'affermazione di Assalonne in base alla quale

questi, fratello germano della persona offesa, non ha colpa per l'omicidio di Amnon; il padre non ha deciso rettamente in quanto la situazione di duplice paternità in cui versava non gli consentiva di valutare lucidamente la gravità dell'evento⁵¹. Ne consegue che l'uccisione del trasgressore viene compiuta da chi, nella famiglia di Tamar, era nella posizione di ponderare i suoi interessi nel modo più conforme alla legge e al costume, ripristinandone la dignità violata con la morte di Amnon⁵².

A questa interpretazione contro-narrativa, basata su parametri di lettura saldamente ancorati alle indicazioni testuali veterotestamentarie⁵³, può aggiungersi un'ulteriore prospettazione della vicenda, secondo la quale, nella difesa appassionata che Tamar compie della propria virtù, si scorge una peculiare strategia comunicativa, volta a persuadere il suo aggressore a non porre in essere l'atto di violenza tramite una lucida esposizione degli incentivi al rispetto delle regole e dei disincentivi alla congiunzione carnale imposta, che ne costituirebbe una patente contraddizione. Ora, se si colloca tale discorso nell'ottica giuseconomica, sono individuabili i limiti del relativo approccio sotto il profilo della visione – almeno quella fatta propria da Richard Posner⁵⁴ - che esso offre dei comportamenti individuali. Difatti, sa-

⁵¹ Secondo D. FRIEDMANN, *Diritto e morale nelle storie bibliche*, cit., p. 423, «... Davide dovette scegliere tra Tamar e Amnon, e preferì Amnon. Tuttavia Davide non valutò correttamente lo sdegno causato dal fatto che un criminale restasse impunito e che si aspettasse pure il trono come ricompensa».

⁵² Assalonne esorta al silenzio la sorella, dopo avere compreso la violenza che ella ha subito, chiaro segno che si incarica lui stesso di vendicarla (*Secondo Libro di Samuele 13, 20*).

⁵³ Suggestisce di sostituire un approccio che privilegia “il significato letterale” con uno che favorisce “il significato narrativo”, nell'accostarsi ai primi testi del diritto biblico, B. S. JACKSON, (*Literal Meaning: Semantics and Narrative in Biblical Law and Modern Jurisprudence*, in *International Journal for the Semiotics of Law-Revue Internationale de Semiotique Juridique*, 13/4, 2000, pp. 433-457, trad. it.) *Significato letterale. Semantica e narrativa nel diritto biblico e nella teoria contemporanea del diritto*, in *Ragione pratica*, 12, 1999, pp. 153-177.

⁵⁴ Pur se Richard Posner è un esponente della versione della EAL che attinge ai principi dell'economia neoclassica, la critica circa le sue teorie in merito alla rilevanza euristica del concetto di *Homo Oeconomicus* ha particolare forza in quanto, nel valutare comparativamente l'approccio giuseconomico rispetto a quello di *Law&Literature*, Posner ha sempre sostenuto la preminenza assoluta del primo con riguardo alla sua utilità conoscitiva del reale giuridico. Tali radicali impostazioni hanno assunto una fisionomia maggior-

rebbe stato razionale ed efficiente per Amnon recepire le indicazioni di Tamar, le quali gli avrebbero assicurato il concretizzarsi della sua passione in forme socialmente accettabili, la conservazione del rispetto paterno, familiare e popolare e, con esso, il consolidarsi della propria primogenitura come strumento di accesso al trono. Per contro, la condotta di Amnon appare irrazionale, poiché non si conforma alle prescrizioni che gli consentirebbero di massimizzare i vantaggi derivanti dal rapporto con Tamar; inoltre, a maggiore conferma dell'assenza di una razionalità orientata allo scopo, sorge in lui un sentimento di ripulsa odiosa verso la sorellastra, che potrebbe leggersi come tardiva consapevolezza dei vantaggi perduti e desiderio di allontanare il fattore determinante - seppure in via indiretta - di una siffatta perdita (se letta “razionalmente”, invece, tale condotta sarebbe coerente con la mercificazione del corpo femminile il quale, assolta la sua funzione strumentale al soddisfacimento degli istinti fisici, subisce il destino di qualunque bene di consumo, non suscitando più alcun interesse in capo al suo “utilizzatore”). Nel sottolineare come l'analisi economica del diritto sia fondata, nella sua versione classica, su interpretazioni culturalmente arbitrarie del comportamento umano (in particolare, si contesta l'assunto posneriano in base al quale detto comportamento è motivato in via esclusiva dall'interesse personale)⁵⁵, seppure tale assunto venga ampiamente argomentato an-

mente sfumata nelle opere posneriane più recenti; si v., oltre alla terza edizione del classico *Law and Literature: a Misunderstood Relation* (dal titolo *Law & Literature*), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London, 2009, spec. pp. 1-17, nella *Critical Introduction*, e pp. 545-550, nel Manifesto finale (pur se Posner non rinuncia a sottolineare gli ostacoli che incontra la fioritura dell'operazione culturale cui la prospettiva giusletteraria è strumentale; v. pp. 6-7), anche *Economic Analysis of Law*, VI ed., Aspen Publishers, New York, 2003, pp. 26-28, per una difesa della EAL dalle critiche teoretiche e funzionali, in contrapposizione ad una certa “resipiscenza” post-crisi economica che, invece, si rinviene in ID., *A Failure of Capitalism. The Crisis of '08 and the Descent into Depression*, Harvard University Press, Cambridge, 2009, spec. pp. 117-147.

⁵⁵ Così R. WEST, *Authority, Autonomy and Choice: The Role of Consent in the Moral and Political Visions of Franz Kafka and Richard Posner*, in *Harv. L. Rev.*, 99, 1985, p. 384, la quale offre un'interpretazione de *Il processo* di Franz Kafka in cui formula le critiche al pensiero posneriano esposte nel testo.

che nelle sue connessioni con la teoria giuridica femminista⁵⁶, quanti sposano tale prospettiva debbono peraltro misurarsi con l'approccio giuseconomico *behavioral*, per verificare la tenuta delle censure sopra illustrate⁵⁷. In effetti, evidenziando l'irrazionalità che anima la condotta umana finanche nelle relazioni economiche, si replica compiutamente alla critica sopra riportata e si inquadra la reazione di Amnon in un contesto ove egli adotta un comportamento inefficiente (leggi: dannoso per sé) non in quanto privo delle informazioni necessarie ad orientarsi in modo da massimizzare i risultati attesi, ma perché non in grado di elaborare in modo compiuto tali informazioni, a causa di un *deficit* di razionalità. A fronte degli incentivi a desistere dal suo proposito prospettatigli da Tamar, la condotta di Amnon produce conseguenze a lui pregiudizievoli in virtù di opzioni valoriali differenti dal perseguimento del proprio interesse (la prevalenza dell'istinto fisico sul rapporto di consanguineità), fattori emotivi (la passione per la sorella), scorciatoie mentali adottate al fine di agevolare o velocizzare la decisione ed errori cognitivi che lo conducono ad una previsione fallace circa la probabilità che un dato evento si verifichi⁵⁸ (la vendetta da parte di Assalonne)⁵⁹.

⁵⁶ In contrapposizione all'atteggiamento di Amnon, basato su una gerarchia di valori in cui la soddisfazione del proprio desiderio fisico è preminente e la donna è reificata, quasi come un bene strumentale di consumo, il discorso di Tamar può essere letto come un tentativo di contemperamento tra i vari interessi in gioco tipico del femminismo giuridico, in corrispondenza di "relazioni di comunicazione", nel senso di rapporti tra persone destinati a protrarsi nel tempo; cfr. sul punto G. MINDA, *Teorie postmoderne del diritto*, cit., pp. 226 s.

⁵⁷ Sulla *Behavioral Law and Economics* cfr., recentemente, G. ROJAS ELGUETA-N. VARDI (a cura di), *Oltre il soggetto razionale. Fallimenti cognitivi e razionalità limitata nel diritto privato*, RomaTrE-Press, Roma, 2014 (in particolare, per quanto attiene alla prospettiva qui accolta, rimando al saggio di M. R. MARELLA-S. CATANOSI, *Il contratto e il mercato sono maschili? Teorie de-generi intorno al consenso contrattuale*, pp. 163-189).

⁵⁸ Si parla a tal proposito di *heuristic* e *bias*, sulle cui nozione ed implicazioni si veda, seppure ad altro proposito, G. ROJAS ELGUETA, *Fallimenti cognitivi e regolazione del mercato energetico*, in A. ZOPPINI – G. NAPOLITANO (a cura di), *Annuario di diritto dell'energia 2015*, Bologna, 2015, pp. 173-191, spec. pp. 180-183.

⁵⁹ Se ne ricava che, lungi dal costituire due paradigmi incompatibili per l'analisi delle relazioni umane, sia in termini di realtà fattuale sia secondo la descrizione contenuta nei testi narrativi, l'ottica giusletteraria e l'EAL nella versione *behavioral* contribuiscono en-

Da quanto finora illustrato, possono ricavarsi talune indicazioni di massima: negli episodi di stupro descritti nell'Antico Testamento, l'atteggiamento delle donne oscilla tra la passività (apparentemente Sara; sicuramente Dina) e la difesa (Tamar e, nella misura in cui decidono di congiungersi al padre, che le aveva offerte alla violenza degli abitanti di Sodoma, a scopo di sopravvivenza, anche le figlie di Lot), mentre l'attuazione delle regole giuridiche ad opera dei loro familiari maschi, quand'anche effettuata, non risponde ad esigenze di coerenza con le suddette regole ma è finalizzata a scopi ulteriori e diversi (la non assimilazione con i Sicheimiti nell'episodio di Dina; la rivendicazione dello *status* di primogenito da parte di Assalonne nell'episodio di Amnon e Tamar). Quando, allora, si discorre di perdita della dignità per la violenza subita, il modello cui omologarsi è quello della rinuncia e dell'autopunizione, quindi dell'interiorizzazione delle regole già citate, il che, se non vale a ripristinare la precedente condizione di "purezza", giustifica le condotte riparatorie dell'offesa, sempre affidate, peraltro, agli uomini della famiglia.

4-. Conclusioni per una teoria generale di Religious Literature & Comparative Law.

Le *storie* bibliche qui considerate costituiscono senz'altro una puntuale dimostrazione del ruolo primario che la letteratura religiosa svolge nella costruzione delle tradizioni, specie con l'individuare quanto in esse è tramandabile. In particolare, si restituisce un'immagine delle regole proprie di un determinato sistema ove il loro consolidarsi è fondato sulla logica della necessità piuttosto che su quella della volontà del gruppo che le accoglie. Ne consegue che applicare i medesimi schemi di lettura a svariati episodi concreti, cui viene attribuita una valenza edificante ed esemplare, rimarca la coerenza delle norme sulle quali i suddetti episodi sono ordinati, dando loro una costante e rinnovata legittimazione. In sintesi, se è vero che la letteratu-

trambe a comprovare i risultati ricavabili in base a ciascun metodo di decrittazione del significato giuridico cui esse si ispirano.

ra riflette il prodotto dell'immaginazione politica e giuridica di un popolo, al di là delle relative espressioni formali, quando tale processo assume i caratteri della Rivelazione si è di fronte ad un ulteriore supporto che l'ordine costituito fornisce a se stesso per perpetuarsi.

È necessario, allora, effettuare un'analisi dei testi, in cui i diritti rivelati si esprimono, tale da svelare gli artifici verbali e il significato occulto che assume l'oggetto della relativa tradizione. Per porre in essere questa analisi si deve recuperare non solo il senso tecnico ma anche quello "poetico" delle parole ed identificare, con gli strumenti della critica letteraria, le costruzioni linguistiche (in specie, le figure retoriche) tramite le quali la tradizione si è manifestata, rimanendo oscuro, in caso contrario, il contenuto del messaggio diacronicamente pervenutoci⁶⁰. Sotto tale aspetto è di particolare interesse la distinzione prospettata tra grammatica del testo giuridico e retorica degli atti interpretativi ed argomentativi che sul medesimo si fondano⁶¹. Questa distinzione, cui si accompagna il conio del neologismo *logonomocentrism*, da intendersi come l'immagine illusoria di un diritto costituito in unità organica, autosufficiente ed autonoma dalle altre discipline, è particolarmente utile a decostruire le storie bibliche, le quali assommano in sé le caratteristiche di prodotto letterario, fonte di regole cogenti e rivelazione divina, in un sistema tale che non si può intendere pienamente la norma giuridica senza confrontarla con il precetto religioso e con il canone estetico in cui essa si iscrive. Allora, si rivela particolarmente significativo l'approccio giusletterario denominato *contestuale*, che mira ad individuare, come percorso di ricerca, l'inserimento del testo giuridico in un contesto arricchito da altri generi, insieme ai quali esso partecipa ad un più ampio di-

⁶⁰ Cfr. per le figure retoriche della Bibbia N. FRYE, (*The Great Code. The Bible and Literature*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London, 1982, trad. it) *Il grande Codice. La Bibbia e la Letteratura*, Torino, 1986, spec. pp. 21-55.

⁶¹ C. DOUZINAS- R. WARRINGTON-S. MCVEIGH, *Postmodern Jurisprudence. The Law of Text in the Texts of the Law*, London, Routledge, 1991. Cfr. la sintesi che offre sul punto C. COSTANTINI, voce *Diritto e letteratura*, cit., p. 350.

scorso culturale⁶². In questa prospettiva l'Antico Testamento si atteggia in modo peculiare, nel momento in cui, essendo unico il testo, sono i sensi e le letture del medesimo a divaricarsi nei significati e nel portato applicativo (pur se, per l'appunto, risultano apprezzabili nella loro identità verbale)⁶³.

Considerare questo rilievo congiuntamente al concetto di tradizione e al discernimento tra il ricordo e l'oblio, tra il tramandabile ed il trascurabile, contribuisce a chiarire come, al di là delle forme espressive che il diritto assume, esso sia strettamente connesso alla trasmissione della memoria, in quanto mediante la parola ci si ricollega ad un passato non necessariamente realizzatosi, le cui vicende e pratiche derivano da ragioni ormai ignote. Ne consegue che di tali vicende e pratiche la verità può supporre o, per contro, non essere necessaria ai fini della loro efficacia dimostrativa, per cui le regole che le sottendono sono legittime e cogenti non tanto perché siano plausibili i relativi eventi, ma per la forza dell'immaginario collettivo che le accoglie e la fede nella autorità e veridicità dei testi ove sono descritte⁶⁴.

Ciò premesso, le consonanze tra la dimensione giuridica e quella teologico-religiosa sono state esplorate con originalità di approcci e ricchezza di spunti argomentativi da quanti hanno posto l'accento sulla necessità di cogliere il momento rappresentativo del diritto e, reciprocamente, i profili prescrittivi della narrazione – alla quale si è fatto sopra riferimento nei termini dell'immaginario collettivo politico-giuridico – che, nell'ambito qui considerato, emerge per ragioni strutturali nell'intreccio tra i vari sensi del testo biblico⁶⁵. L'ottica migliore per cogliere gli sviluppi chiarificatori del

⁶² Così G. WATT, *Equity Stirring. The Story of Justice Beyond Law*, Oxford, Hart Publishing, 2009, p. 1.

⁶³ In questo caso esso costituisce un esempio paradigmatico della prospettata inversione del diritto come letteratura, che si sostanzia nella *Literature as Law*, rientrando allora nei generi letterari che pongono regole; così ancora G. WATT, *Equity Stirring. The Story of Justice beyond Law*, cit., p. 17.

⁶⁴ In questa prospettiva si pone il pensiero di P. GOODRICH, *Languages of Law. From Logics of Memory to Nomadic Masks*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1990. Cfr. altresì C. COSTANTINI, voce *Diritto e letteratura*, cit., p. 351.

⁶⁵ Il riferimento è qui all'opera di R. COVER, (*Nomos and Narrative*, in *Harvard Law Review*, 97, 1983, pp. 4-68, trad. it.) *Nomos e Narrazione. Una concezione ebraica del diritto*, Torino, 2008, p. 18, il quale precisa inoltre che «la storia e la letteratura non possono

rapporto tra diritto e narrazione viene con forza individuata nella comparazione giuridica, come ambito strutturalmente orientato ai discorsi interdisciplinari e che, pertanto, reca con sé i criteri per registrare il formarsi delle tradizioni connesse ai diversi sistemi⁶⁶. Peraltro, se la letteratura, e in particolare quella religiosa, è una componente essenziale della tradizione, là dove i testi di riferimento siano comuni alle tradizioni stesse, le quali abbiano poi subito una divaricazione col tempo, l'approccio giusletterario (o, forse meglio, letterario-giuridico) contribuisce senz'altro ad individuare, oltre alla loro origine, anche le distanze relative nei rapporti tra sistemi⁶⁷.

sfuggire alla loro collocazione in un universo normativo, né può la norma, anche quando incorporata in un testo giuridico, sottrarsi alla sua origine (e al suo fine) nell'esperienza, o, in altri termini, alle narrazioni che sono proiettate sulla realtà materiale dalle nostre visioni (*imaginations*)».

⁶⁶ Per una trattazione sistemologica svolta nella prospettiva della tradizione cfr. H. P. GLENN, (*Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law*, Fourth Edition, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010, trad. it.) *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, Bologna, 2011, spec. pp. 23-71 (ove si rinviene, in premessa all'analisi successiva, un'argomentata teoria della tradizione).

⁶⁷ C. COSTANTINI, voce *Diritto e letteratura*, cit., p. 353, osserva a questo proposito come «la mappatura del mondo in sistemi e famiglie storicamente definiti si risolve non già in un dato aprioristico obiettivamente apprezzabile e misurabile, ma, tutto al contrario, nel prodotto di una consapevole operazione intellettuale e culturale, dunque in un progetto strategico».