



ABRAMO, ELIA ED ESTER: TRE FIGURE DELLA FEDE NELL'ANTICO TESTAMENTO*

Dionisio Candido

Introduzione

L'occasione prossima di un sottotitolo come quello scelto (*Figure della fede nell'Antico Testamento*) è costituita dall'Anno della fede in corso: indetto da Benedetto XVI l'11 ottobre 2012, con la Lettera apostolica *Porta fidei*, si protrarrà sino al 24 novembre 2013. Quest'anno il contributo specifico dei gruppi biblici sparsi in tutta Italia consiste nel rammentare che la fede cristiana è anzitutto una fede biblica: radicata cioè nella Rivelazione attestata dalla Sacra Scrittura.

In particolare, nell'Antico Testamento è possibile cogliere alcuni aspetti propri della fede biblica. Naturalmente, essendo questo terreno estremamente ampio, non ci si può che limitare ad una sorta di carotaggio in alcuni testi ritenuti emblematici. L'attenzione sarà quindi rivolta a tre personaggi, la cui fede è molto più instabile e dinamica di quanto si possa pensare: infatti, per quanto il termine biblico "fede" porti in sé la radice ebraica della stabilità¹, in realtà le figure della fede nell'Antico Testamento hanno percorso cammini a volte tortuosi. Si tratta dunque da parte del credente odierno di accompagnare i personaggi della Bibbia nel loro faticoso cammino del credere.

Anche per questa ragione, è bene affrontare subito alcune tra le difficoltà più evidenti nella lettura dell'Antico Testamento, per poi dedicarsi ad alcuni testi in cui emergono le dinamiche della fede dei protagonisti: in particolare, si farà riferimento alle figure del patriarca Abramo, del profeta Elia e della regina Ester.

1. Difficoltà nell'Antico Testamento

Chi si impegna a prendere in mano l'Antico Testamento si imbatte senz'altro in alcuni ostacoli². Non a caso, benché la *Dei Verbum* ne abbia affermato il valore perenne (n. 14), bisogna riconoscere che la nostra Chiesa mostra ancora alcune resistenze nella lettura dell'Antico Testamento, da più parti messe in luce³.

1.1. La questione storica

La prima difficoltà nella lettura e comprensione dell'Antico Testamento può essere costituita dalla distanza temporale

che ci separa dall'Antico Testamento stesso. Si parla di un "gap temporale" che va colmato prima di impegnarsi nella comprensione del testo, per evitare di far dire al testo qualcosa che il testo non voleva dire. Non si può cioè essere affrettati nel dire quello che il testo significa oggi: bisogna avere la pazienza di entrare nel contesto storico, culturale, sociale, religioso in cui i libri biblici hanno visto la luce⁴.

Tale questione è intimamente connessa con la natura storica della rivelazione biblica. Non si tratta di una rivelazione monolitica, piovuta dal cielo, quanto piuttosto di una rivelazione progressiva che si incarna in uno spazio e in un tempo specifici. Così la *Dei Verbum* (n. 2) si premurava di chiarire questo aspetto della Rivelazione:

Questa economia della Rivelazione avviene *con eventi e parole intimamente connessi*, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto.

L'ignoranza della storia comporta il rischio serio di un tradimento della Rivelazione per via di una interpretazione sbagliata. La storia è lo sfondo imprescindibile della rivelazione biblica: misconoscerla, estrapolando così il testo dal suo contesto, significa porre la premessa per una cattiva interpretazione. Dio si rivela nella storia e non fa piovere dall'alto delle verità che prescindono dagli eventi umani. In particolare, la pienezza della Rivelazione avviene nell'uomo-Dio Gesù Cristo, storicamente vissuto duemila anni fa in Palestina.

1.2. La questione redazionale

La seconda difficoltà è di carattere redazionale. L'Antico Testamento è stato scritto in un arco di tempo che va dal XII al I sec. a.C. e quindi contiene del materiale stratificato durante un vasto arco di tempo. Oggi leggiamo i testi contenuti in un unico libro: ma, di fatto, il nostro Antico Testamento è formato da un insieme di libri di indole molto diversa tra loro e risalenti ad epoche diverse. Persino la lingua è diversa: l'ebraico è maggioritario, ma

non mancano brani in aramaico. Inoltre, l'ebraico non è sempre lo stesso. Immaginiamo di riprendere in mano il libro di antologia della letteratura italiana che abbiamo usato a scuola: al suo interno i testi sono scritti tutti in lingua italiana, ma nessun lettore avveduto si sognerebbe di ritenere che l'italiano di Dante sia uguale a quello di Pirandello.

1.3. La questione religiosa

Un terzo problema è quello della natura religiosa dell'Antico Testamento: è stato scritto come opera religiosa, nata da una sensibilità religiosa per istruire e fortificare nella fede. Nell'antichità, quello religioso era dunque un orizzonte assodato per l'autore e per il lettore della Bibbia. Oggi, invece, questo orizzonte di pensiero non è affatto ovvio. Si rende quindi necessaria una fase previa, come per sintonizzarsi con la sensibilità religiosa dei personaggi dell'Antico Testamento.

2. La narrazione

Le armi da mettere in campo per fronteggiare queste difficoltà possono essere varie. Di certo uno dei modi più efficaci e relativamente semplici è legato alla chiarezza sul *genere letterario* dei testi biblici. Così scrive Tibaldi:

Le difficoltà [citate] dipendono dal non avere messo in campo una strategia di presentazione e lettura del testo compatibile con la sua natura.

Gran parte dei testi biblici è costituita da narrazioni che vanno lette come tali. [...] Il più frequente di questi malintesi è considerare la Scrittura come un catechismo, ovvero un'esposizione ordinata e sistematica delle verità da credere e dei comportamenti morali da assumere⁵.

Il genere narrativo nell'Antico Testamento non è l'unico: c'è, ad esempio, anche quello giuridico-legislativo. Per iniziare si può scegliere di concentrarsi sulle narrazioni, le grandi storie bibliche, che sono ampie e numerose. Sul valore della interpretazione dei testi narrativi biblici basti rammentare quanto la Pontificia Commissione Biblica scriveva nel documento del 1993 dal titolo *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. L'analisi narrativa* viene posta tra i *Nuovi metodi di analisi letteraria* e illustrata in questi termini:

L'esegesi narrativa propone un metodo di comprensione e di comunicazione del messaggio biblico che corrisponde alla forma del racconto e della testimonianza, modalità fondamentale della comunicazione tra persone umane, caratteristica anche della Sacra Scrittura. [...] Da parte sua, la proclamazione del kerigma cristiano comprende la sequenza narrativa della vita, della morte, della risurrezione di Gesù Cristo, eventi di cui i vangeli ci offrono il racconto dettagliato. La catechesi si presenta, anch'essa, sotto forma narrativa (cf. 1Cor 11,23-25)⁶.

Il documento della Pontificia Commissione Biblica, quindi, mostra come la Bibbia possa essere considerata una sorta di catechesi in forma narrativa. Un simile approccio può essere di grande aiuto al lettore contemporaneo interessato alla fede biblica, benché a volte gli studiosi preferiscano distinguere nettamente tra catechesi e narrazione⁷.

La narrazione è particolarmente utile perché rivela il carattere storico della fede dei personaggi: nel racconto,

infatti, si esprime lo sviluppo interiore del personaggio stesso. In questo senso, si può fare attenzione alle *svolte*, ovvero ai *bivi narrativi*⁸ dei racconti.

3. Tre figure della fede biblica

A questo punto, ci si può inoltrare con coraggio e pazienza nelle narrazioni dell'Antico Testamento. Il primo racconto scelto riguarda la storia della fede del patriarca Abramo, così come è narrata nel libro della Genesi; il secondo è tratto dalla letteratura storica, cosiddetta deuteronomistica, in particolare dai Libri dei Re e riguarda la fede del profeta Elia; infine, il terzo è tratto da una novella storica di epoca post-esilica, quella della regina Ester. L'obiettivo che ci prefiggiamo è di rilevare i percorsi di fede di questi personaggi biblici, mettendo in luce soprattutto i crocevia della loro vita di credenti.

3.1. Abramo (Gen 12-25; in particolare 22)

La vicenda di Abramo, che san Paolo definisce in Rm 4 "padre nella fede", è raccontata nei capitoli 12-25 del libro della Genesi. Questi capitoli costituiscono la prima imprescindibile testa di ponte della storia di questo personaggio gigantesco, la cui arcata arriverà molto lontano grazie anche all'appropriazione che di lui farà l'arte di ogni tempo⁹.

Se alla fine di Gen 11 (vv. 27-32) si accennava alla famiglia di Abramo, da Gen 12 inizia la storia vera e propria della sua vita, quando questi ha ben settantacinque anni. Tutto inizia con il comando di Dio a partire e continua subito dopo con lo spostamento di Abramo e dei suoi affetti da Carran verso sud: segue il primo attraversamento della terra di Canaan (la futura Terra promessa) e infine l'arrivo in Egitto. Si dice quindi dell'accordo, abbastanza sofferto, con il nipote Lot (Gen 13,1-18) e della benedizione ricevuta dalle mani del misterioso re Melchisedek (Gen 14,17-24).

Abramo viene quindi raggiunto di nuovo dalla parola del Signore: in lui si compiranno le promesse di una terra in cui risiedere e di una discendenza numerosa. Dio stesso si impegna unilateralmente a mantenere questa parola: si tratta della "alleanza" biblica (Gen 15,1-20). Non mancano però momenti di sbandamento e tentativi di prendere scorciatoie umane rispetto alle vie divine: è il caso della nascita di Ismaele dalla schiava Agar (Gen 16,1-16). Eppure Dio torna subito dopo a rinnovare la sua alleanza con Abramo: un'alleanza che segnerà questa volta anche la carne del patriarca (Gen 17,1-27).

Poco dopo, tre misteriosi personaggi, che si riveleranno emissari di Dio (se non Dio stesso...), gli preannunciano che l'anno successivo sua moglie Sara concepirà un bambino (Gen 18). Si noti che in questo momento Abramo ha novantanove anni e Sara ne ha settantacinque. Al cap. 21, puntuale, nasce finalmente Isacco (vv. 1-7). Il libro della Genesi registra questo evento con poche parole: "Il Signore visitò Sara, come aveva detto, e fece a Sara come aveva promesso. Sara concepì e partorì ad Abramo un figlio nella vecchiaia, nel tempo che Dio aveva fissato. Abramo chiamò Isacco il figlio che gli era nato, che Sara gli aveva partorito" (Gen 21,1-3). Il patriarca può dirsi appagato.

Il racconto successivo (Gen 22,1-19), esordisce emblematicamente con l'espressione: "Dopo queste cose..." (Gen 22,1). Di quali cose si tratta? Della notizia che Sara, nella sua vecchiaia, ha finalmente concepito e partorito Isacco. Ma "dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo..." (Gen 22,1). Sono le parole enigmatiche con cui si apre il racconto forse più drammatico dell'intero Antico Testamento: il cosiddetto "sacrificio di Isacco" o "legatura di Isacco" (Gen 22,1-19). Nei testi biblici, la prova serve a svelare il cuore dell'uomo: è un caso limite, che consente di saggiare la portata del cuore del credente, il suo coraggio, la sua capacità di amare, la sua fede.

Il comando di Dio suona così: "Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, Isacco, va' nel territorio di Mòria, e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò" (Gen 22,2). Un primo indizio da non trascurare nel testo è l'imperativo "va'". In ebraico questa singolare espressione si ritrova identica solo in Gen 12,1, il testo della vocazione di Abramo, invitato ad uscire dalla terra di Carran per entrare nella terra promessa. Il lettore smaliziato ha già capito che Abramo deve ripartire per una nuova meta.

Inoltre, in quella frase c'è un'altra apparente minuzia che in realtà è determinante, legata all'espressione verbale solitamente tradotta con "offrilo in olocausto"¹⁰: Dio starebbe chiedendo al patriarca ultra-centenario di sacrificare il figlio Isacco. Semplificando, il problema è legato soprattutto al verbo ebraico *'alah*, che assume come primo significato letterale il senso di "far salire": poiché le vittime venivano fatte salire sull'altare del sacrificio, questa forma verbale assume nell'Antico Testamento anche il senso tecnico e più specifico di "sacrificare", "offrire in olocausto". Ma se si resta ancorati al primo significato, Dio avrebbe comandato ad Abramo semplicemente di "far salire" Isacco, cioè di portarlo con sé, in cima al monte indicato presso il territorio di Mòria. In questo modo, Dio gli starebbe chiedendo soltanto di far partecipare Isacco ad un sacrificio, perché impari ad esercitare il culto e ad onorare Dio.

Il verbo ebraico può dare adito al dubbio sul vero senso del comando divino: insegnare ad Isacco a celebrare i sacrifici per Dio o sacrificare Isacco stesso a Dio? Ci si può spingere sino a pensare che l'ambiguità del verbo non sia fortuita, ma voluta. Per quale ragione però Dio avrebbe dovuto lasciare Abramo nel dubbio e non piuttosto chiedere esplicitamente una chiara obbedienza? In realtà, il dubbio, per quanto pesante, lascia spazio alla libertà dell'uomo. Il Dio biblico, in questo caso, mostrerebbe una delicatezza infinita: non vuole mettere Abramo con le spalle al muro. Non gli chiede una obbedienza lampante, su una questione così delicata come la vita del figlio. Ma, al contempo, gli offre la possibilità di dare prova di una fede grande.

Se questo è vero, allora la questione capitale non è tanto cosa abbia detto Dio, ma cosa Abramo abbia voluto capire del comando ambiguo di Dio, ovvero cosa abbia deciso di fare nel dubbio. Dal prosieguito del racconto si evince che Abramo ha capito - o ha voluto capire - di dover sacrificare Isacco: stenderà infatti la mano armata sul figlio, prima di essere fermato dall'angelo (Gen 22,10-11). Ma avrebbe potuto fare diversamente e in un secondo tempo

si sarebbe potuto giustificare appellandosi al senso letterale del comando di Dio: l'ambiguità dell'espressione divina glielo avrebbe consentito.

Forse il profondo silenzio di Abramo, durante i tre giorni della salita sul monte del sacrificio, può essere inteso come il travaglio dell'uomo di Dio nel dubbio di fede. Quel dubbio lo dilania, ma al contempo gli consente di strutturare liberamente le forme della sua fede, legate al discernimento, alla generosità e alla creatività del credente.

In chiave biblica, dunque, persino la fede, che sembrerebbe così chiara ed evidente, si presenta spesso carica di dubbio e richiede per questo un discernimento d'amore.

3.2. Elia (1Re 17-2Re 2; in particolare 1Re 19)

Altra interessante figura della fede nell'Antico Testamento è quella del profeta Elia. Lo si conosce bene anche dai Vangeli, quando, ad esempio, affianca Mosè nell'episodio della Trasfigurazione di Gesù sul Tabor (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36). Ma poi la letteratura ebraica¹¹ e quella cristiana¹² sono tornate spesso su questo gigante della fede.

I testi dell'Antico Testamento che riguardano Elia costituiscono un piccolo blocco di capitoli, di stampo profetico, inserito all'interno della letteratura storica: 1Re 17-2Re 2. Elia è profeta del Regno del Nord durante il regno di Acab (874-853 a.C.), figlio del re Omri (885-874 a.C.) che diede il nome appunto alla dinastia degli Omridi¹³. Acab aveva sposato Gezabele, figlia del re di Sidone, lasciando così di fatto che i culti pagani penetrassero in Israele. Soprattutto il *baalismo* si attestava come il culto più attraente, per via del legame con il mondo agricolo e l'assicurazione di protezione e fertilità della terra. Se infatti da un lato la politica di Acab aveva garantito pacificazione e benessere, dall'altro, a livello religioso, il prezzo da pagare era un penetrante sincretismo.

In questo ambiente si inserisce Elia, araldo della fede biblica, come dimostra già il suo nome *El-Yah*, cioè "Jhwh è Dio". La sua storia inizia (cfr. 1Re 17,1-7) con la missione, affidatagli da Dio, di nascondersi presso il torrente Cherit da cui prenderà acqua per bere, mentre i corvi gli porteranno pane e carne. L'ambientazione sembra quella del deserto.

È come se Elia dovesse ripercorrere l'esperienza dell'Eso-
do vivendo nel deserto, e ricevendo cibo e acqua da Dio; un'esperienza fondamentale, che fu per Israele una scuola di fede: si pensi alle mormorazioni e alle difficoltà di fidarsi di Dio con cui il popolo continuamente doveva misurarsi (cfr. Es 15,23-24; 16,2-3; 17,1-3; Nm 20,2-5; 21,5), si pensi alla manna, che doveva ogni giorno essere raccolta, senza poterla mettere da parte, nella fiducia che ancora il giorno dopo Dio l'avrebbe donata (cfr. Es 16,16-21). Durante il cammino dell'Esodo, Israele ha imparato a vivere in totale dipendenza dal Signore, ha imparato la fede, quella fede a cui ora dovrebbe continuare a fare riferimento stando nella terra e a cui invece sta venendo meno¹⁴.

Ad Acab Elia rivolge una prima profezia funesta: la siccità (1Re 1,1-16). Dalla zona del torrente Cherit presso cui si era rifugiato, egli viene invitato da Dio a trasfe-

rirsi a Zarepta nel territorio di Sidone. Presso la casa di una povera vedova compie due miracoli straordinari: la moltiplicazione della farina e dell'olio (1Re 17,7-16) e addirittura la risurrezione del povero figlio della vedova (1Re 17,24).

L'episodio successivo, molto famoso, si apre con uno scontro durissimo tra Elia e il re Acab (1Re 18,16-19). Da questa tensione scaturisce la sfida tra Elia e i 450 profeti di Baal (1Re 18,20-40). Come finisce questa storia? Vince Elia, ma è piuttosto importante il modo in cui è raccontata la vittoria.

Elia disse a tutto il popolo: "Avvicinatevi a me!". Tutto il popolo si avvicinò a lui e riparò l'altare del Signore che era stato demolito. Elia prese dodici pietre, secondo il numero delle tribù dei figli di Giacobbe, al quale era stata rivolta questa parola del Signore: "Israele sarà il tuo nome". Con le pietre eresse un altare nel nome del Signore; scavò intorno all'altare un canaletto [...]. Dispose la legna, squartò il giovenco e lo pose sulla legna. Quindi disse: "Riempite quattro anfore d'acqua e versatele sull'olocausto e sulla legna!". Ed essi lo fecero. Egli disse: "Fatelo di nuovo!". Ed essi ripeterono il gesto. Disse ancora: "Fatelo per la terza volta!". Lo fecero per la terza volta. L'acqua scorreva intorno all'altare; anche il canaletto si riempì d'acqua. [...] Il profeta Elia disse: "Signore, Dio di Abramo, di Isacco e d'Israele, oggi si sappia che tu sei Dio in Israele e che io sono tuo servo e che ho fatto tutte queste cose sulla tua parola. Rispondimi, Signore, rispondimi, e questo popolo sappia che tu, o Signore, sei Dio e che converti il loro cuore!".

Cadde il fuoco del Signore e consumò l'olocausto, la legna, le pietre e la cenere, prosciugando l'acqua del canaletto. A tal vista, tutto il popolo cadde con la faccia a terra e disse: "Il Signore è Dio! Il Signore è Dio!" (1Re 18,30-39).

Qui Elia stravince, grazie al dono prodigioso del fuoco da parte di Dio. Elia si attesta come il "profeta dell'Unico Dio" e anche il "profeta focoso". Si tratta del fuoco che era simbolo del Dio potente sin dall'episodio della rivelazione di Dio nel roveto ardente presso il Sinai (Es 3). Eppure, la pagina successiva vede il profeta in fuga. Elia fugge per paura della vendetta di Gezabele: si riscopre solo e semplicemente desideroso di morire (1Re 19,1-8). Ne emerge un uomo di fede, che ha paura sino a preferire la morte.

Ma proprio in questo momento un angelo di Dio gli rilancia una nuova missione: deve mangiare perché ha un cammino lungo da coprire, quello verso il monte Oreb, il Sinai del libro dell'Esodo. Il lettore è avvertito.

Qui, in un territorio diverso da quello atteso, Elia incontra davvero Dio. Il lettore si aspetta che Dio si riveli nuovamente nel fuoco, come un tempo a Mosè: del resto, Elia era abituato al fuoco. Eppure - ed ecco la novità e la svolta - Dio si presenta non nel vento impetuoso (v. 11a), non nel terremoto (v. 11b) e nemmeno nel fuoco (v. 12), ma nel "suono del silenzio" (v. 13).

È il paradosso del mistero; la parola è presente nel silenzio, è un suono (che dice presenza), ma silenzioso. Allora, davanti a questo, c'è il timore, e Elia si copre

il volto con il mantello, e si ferma all'ingresso della caverna. Non la tempesta, il terremoto e il fuoco fanno paura, ma quel silenzio che rivela Dio nella piccolezza; un Dio misterioso, mai catalogabile, mai uguale a se stesso. E neppure i segni della sua presenza possono essere gli stessi, ma sono invece sempre inattesi, sempre diversi da quelli conosciuti; non più i segni terribili della teofania esodica, non più il fuoco che Lo aveva rivelato sul monte Carmelo, ma un nuovo modo di rivelarsi. Il Dio ignoto è il Dio sempre nuovo. Ed è il Dio della libertà: i segni della sua presenza non sono più terrificanti, lasciano l'uomo libero; sono appello alla fede, e il profeta deve essere capace di discernarli, riconoscendo, nell'inatteso, il passaggio del Signore, in ascolto della voce del silenzio¹⁵.

Un'esperienza mistica, che semplifica il rapporto con Dio rendendolo più semplice e meno irruento e straordinario. Il messaggio biblico è chiaro: Elia - come ogni vero credente - deve porre la sua fede nelle cose semplici e quasi impercettibili come "la voce di un silenzio leggero"¹⁶: Dio si rivela lì e non più negli atti straordinari e dirompenti come il miracolo del fuoco.

3.3. Ester

Con il libro di Ester si passa dalla letteratura storica, strettamente detta, ad una novella di epoca decisamente tardiva¹⁷. La qualità narrativa del racconto (ebraico) di Ester è molto apprezzabile¹⁸. Esordisce nel clima sfarzoso della corte persiana, quando il re Assuero depone la moglie Vasti dalla carica di regina (1,9-22). Inizia così la ricerca di una nuova regina (2,1-4). Ester, una giovane ebrea allevata dal cugino Mardocheo, concorre insieme con le altre giovani e conquista il cuore del re che decide di farla sua sposa e regina (2,5-18). Nel frattempo, Mardocheo scopre una congiura contro il re: i colpevoli sono giustiziati e i fatti vengono registrati nel libro delle cronache reali (2,19-23).

A corte fa capolino la sinistra figura di Aman, che cova un piano di sterminio di Mardocheo e di tutti i giudei residenti in Persia (3,1-6). Convince il re della pericolosità dei giudei e ne suggerisce l'eliminazione (3,7-15).

Mardocheo si affretta quindi a trasmettere ad Ester la notizia del piano di sterminio di Aman. Ester dapprima si tira indietro e poi decide di parlare al marito per intercedere a favore degli ebrei (4,1-17). Il re la accoglie ed Ester chiede al re di poter dare un banchetto per lui e per Aman: durante il banchetto, Ester stranamente invita i due ad un secondo banchetto il giorno successivo (5,1-8).

Quella notte, per l'insonnia, il re Assuero legge nel libro delle cronache del regno della congiura sventata da Mardocheo (6,1-3). Sopraggiunto Aman, il re gli chiede come si potrebbe ricompensare un benefattore del re: Aman pensa che si tratti di sé e suggerisce di fargli fare un giro della città in trionfo. Il re accoglie il suo suggerimento, ma gli comanda di essere lui a scortare Mardocheo in trionfo per le strade della città (6,4-11).

Al secondo banchetto, Ester svela il piano di Aman che viene condannato a morte dal re. I suoi poteri vengono trasferiti a Mardocheo, mentre Ester resta la regina che ha salvato il suo popolo.

Riavvolgendo per un momento il nastro della narrazione, si può cercare di cogliere il punto in cui avviene la svolta. Dal punto di vista narrativo molto dipende dal passaggio di Est 6,1, quando il re, in una notte insonne, decide di farsi leggere le storie di corte e si accorge di non aver ricompensato a sufficienza Mardocheo.

Considerando la fede di Ester, il punto di svolta è in Est 4,13-14¹⁹. Benché Mardocheo le avesse chiesto di intercedere presso il marito, Ester ha paura di perdere la corona come all'inizio era successo a Vasti. Allora Mardocheo insiste: "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?".

Una domanda? Una minaccia? Una supplica? Le ultime parole di un disperato? Difficile a dirsi. Sappiamo solo che da questo momento Ester diventa la vera protagonista del libro. Affiora comunque chiara un'idea: la fede nel Dio biblico corrisponde con l'assunzione di una responsabilità storica. Aver fede non significa restare nelle comode retrovie, ma lanciarsi in prima linea.

Conclusione

In conclusione, si può affermare che la fede biblica è una realtà intima, che si gioca nel rapporto personale con Dio, nello spazio e nel tempo della vita storica degli uomini e delle donne credenti. Non è un dato acquisito o acquisibile una volta per tutte, ma un percorso con alcuni bivi, come testimonia il testo biblico. Una lettura che tenga conto della natura narrativa dei testi dell'Antico Testamento consente di apprezzare queste svolte della vita e della fede dei personaggi.

* Il presente testo riprende i punti essenziali della relazione tenuta alla Scuola Biblica di Venezia il 20 gennaio 2013. L'Autore, biblista, è direttore dell'Istituto di Scienze Religiose "S. Metodio" di Siracusa e responsabile del Settore Apostolato Biblico della CEI.

¹ Cfr. H. WILDBERGER, "mn, stabile, sicuro", in E. JENNI - C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Marietti, Torino 1978, coll. 155-184.

² Cfr. J.L. SKA, "Come leggere l'Antico Testamento", in *Il libro sigillato e il libro aperto*, EDB, Bologna 2005, pp. 13-31.

³ Cfr. S. MANFREDI, "Perché leggere oggi l'Antico Testamento. Una riflessione biblico-teologica", in "Ho Theologos", 18 (2000/1), pp. 115-127.

⁴ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL et ALII, *La Bibbia nel suo contesto* (Introduzione allo studio della Bibbia 1), Paideia, Brescia 1994.

⁵ M. TIBALDI, *Il codice Abramo. Personaggi in cerca di attore: Abramo e Sara*, Pardes, Bologna 2009, pp. 17-18.

⁶ PONTIFICA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 1993, p. 39.

⁷ "La catechesi spiega, argomenta, e poi sistema dottrinalmente. Ciò è utile per "coltivare" la fede delle persone che ce l'hanno già, spiegando, ragionando, argomentando, con dovizia di testi e di compendi. Mentre la prima caratteristica di questo rinnovato annuncio è la *narratività*. È anzitutto racconto e non spiegazione. Non si riaccende il cuore spiegando, ma narrando, raccontando una storia che salva" (A. MASTANTUONO, "Ridire la fede e rinnovare l'annuncio", in "Orientamenti Pastoral", 60 [2012/6], pp. 64-65).

⁸ Cfr. TIBALDI, *Il codice Abramo*, pp. 20-21.

⁹ Cfr., ad esempio, J.-P. CAILLET, "Il patriarca in immagini", in "Il mondo della Bibbia", 13 (2003/3), pp. 31-38.

¹⁰ D. CANDIDO, *Le sette obbedienze di Abramo*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2009, pp. 51-54.

¹¹ Cfr. M. BUBER - E. WIESEL, *Elia*, Gribaudi, Milano 1998.

¹² Cfr. R. BERTAZZOLI, "La fortuna del tema del rapimento di Elia nella letteratura italiana", in "Il mondo della Bibbia", 12 (2002/1), pp. 44-45.

¹³ Cfr. J. CHALMERS, *Il suono del silenzio. Ascoltare la Parola con il profeta Elia*, Messaggero, Padova 2005, p. 14.

¹⁴ B. COSTACURTA, *Il fuoco e l'acqua. Riflessioni bibliche sul profeta Elia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009, p. 15.

¹⁵ COSTACURTA, *Il fuoco e l'acqua*, pp. 62-63.

¹⁶ Cfr. L. MAZZINGHI, "Elia e la voce del silenzio (1Re 19)", in "Parole di Vita", 46 (2001/5), pp. 14-19.

¹⁷ S. CAVALLETTI, *Ruth - Esther* (Nuovissima Versione della Bibbia 12), Roma 1983³, p. 43.

¹⁸ "Nell'ambito biblico, ricco di modelli narrativi, Ester occupa un posto d'onore e, se ciò avviene per la Bibbia, lo stesso può dirsi per la letteratura universale" (J. VILCHEZ LINDEZ, *Rut ed Ester*, Borla, Roma 2004, pp. 146-147).

¹⁹ "È questo il passo decisivo che enuclea la teologia implicita del libro di Ester" (A. MINISSALE, *Ester: Nuova versione, introduzione e commento* [Libri Biblici. Primo Testamento 27], Paoline, Milano 2012).