

DABAR – LOGOS – PAROLA

Lectio divina popolare

GIOSUÈ E GIUDICI

Introduzione e commento di

FRANCESCO COCCO

AVVERTENZA

1. Il nome divino “YHWH” verrà trascritto senza vocali, come suggerisce il rispetto nei confronti degli ebrei che mai pronunciano il nome sacro di Dio per evitare di violare il comandamento che afferma: “Non pronuncerai invano il nome di YHWH, tuo Dio” (Es 20,7).
2. Al fine di consentire una più facile lettura e comprensione, si è scelto di offrire una traslitterazione dei termini ebraici assai semplificata.
3. Quando di un passo biblico non si segnala esplicitamente il libro, di norma s’intende riferirsi al libro biblico di cui si sta trattando in quel momento. La versione di riferimento è la traduzione ufficiale adottata dalla Conferenza Episcopale Italiana (testo CEI del 2008): eventuali modifiche alla traduzione verranno segnalate di volta in volta.
4. Nella scelta dei brani da commentare si è cercato di tener conto dell’uso liturgico dei libri in questione, come pure delle tematiche che risultino più significative per la comprensione del messaggio globale del libro.

Cinque sono i momenti che scandiscono questa proposta di Lectio divina: per il primo (invocazione) e l’ultimo (ringraziamento) rimandiamo alle preghiere riportate nel cartoncino segnalibro. I tre momenti centrali, invece, sono sviluppati nei diversi capitoli, ciascuno dei quali è suddiviso in tre parti corrispondenti a tali momenti: lettura, interpretazione e attualizzazione.

PREFAZIONE

Donne, bambini e anziani votati allo sterminio. Inganni e menzogne di una prostituta, che tradisce il suo popolo per mero interesse privato. Una donna che uccide a sangue freddo un uomo conficcandogli un paletto nella tempia... Sono solo alcuni esempi di ciò che troviamo contenuto nei due libri che andremo a leggere e commentare insieme. Come possiamo credere che tutto ciò sia *parola di Dio*?

Tanto il libro di Giosuè come quello dei Giudici non godono certo di grande fama tra i lettori della Bibbia: forse, persino tra i cristiani, qualcuno semplicemente ne ignora l'esistenza! Ragione in più per mettersi in ascolto attento del mistero di queste "parole di uomini" in cui la parola di Dio ha scelto d'incarnarsi.

Scegliendo liberamente di farsi uomo tra gli uomini, Gesù Cristo ci ha insegnato ad accogliere e amare la nostra storia come una *storia di salvezza*: una storia fatta di luci e di ombre, di fedeltà e di peccato, di successi e fallimenti. Una storia nella quale, nonostante tutto, Dio continua a scegliere d'incarnarsi.

La Bibbia, nel rivelare le profondità più recondite dell'amore di Dio, svela anche il mistero del cuore dell'uomo in tutta la sua ricchezza, che non è esente da contraddizioni. Lasciamoci, dunque, accompagnare da Giosuè e Giudici in questo percorso: cingiamo anche noi i nostri fianchi e disponiamoci ad attraversare il Giordano della nostra storia, per entrare finalmente nella terra che Dio ha promesso di donarci.

Buon viaggio.

IL LIBRO DI GIOSUÈ

INTRODUZIONE AL LIBRO DI GIOSUÈ

Il sesto libro della Bibbia si apre con un'affermazione che, pur essendo racchiusa in una proposizione incidentale e quindi – almeno da un punto di vista formale – secondaria rispetto al nucleo di quanto si va a narrare, costituisce un ineludibile punto di partenza per la corretta comprensione del libro che abbiamo davanti: *“Dopo la morte di Mosè...”*. Il riferimento alla scomparsa del personaggio che, incontrastato, domina l'intera scena della storia biblica dagli inizi dell'Esodo sino alla fine del libro del Deuteronomio indica che ciò che segue al racconto della sua morte ha inevitabilmente un sapore di novità. Del resto, se è indubbio il fatto che l'eponimo del libro che andiamo ad introdurre, Giosuè, è chiamato ad assumere le redini della guida del popolo ed in tal senso a proseguire l'opera che fino a quel momento aveva portato avanti Mosè, il testo biblico è chiarissimo nell'affermare che non è sorto né mai potrà sorgere un profeta – nell'accezione più ampia che la Bibbia attribuisce a questa parola – simile a Mosè, perché costui ha goduto di una specialissima ed irripetibile relazione con YHWH (cf. Dt 34,10-12).

Il libro di Giosuè e la sua collocazione nel canone biblico

Possiamo affermare che le indicazioni iniziali del libro di Giosuè sembrano introdurci in una fase ulteriore della storia della salvezza; una fase caratterizzata dal compimento della promessa del possesso della terra, così come risulta dalle prime parole che YHWH rivolge a Giosuè in apertura della narrazione: *“Mosè mio servo è morto; orsù, attraversa questo Giordano tu e tutto questo popolo, verso il paese che io do loro, agli Israeliti. Ogni luogo che calcherà la pianta dei vostri piedi ve l'ho assegnato, come ho promesso a Mosè”* (Gs 1,2-3). Proprio tale ragione impone che la prima questione che si debba affrontare nell'approccio al libro di Giosuè sia il suo rapporto con quanto lo precede: se la tradizione giudaica (e persino quella cristiana delle origini) si dimostra concorde nel ritenere che i primi cinque libri della Bibbia – denominati con la parola greca “Pentateuco” – costituiscano un *unicum* inscindibile,

la ricerca moderna ha seriamente questionato tale affermazione proponendo nuovi modelli interpretativi tra cui quello dell'*Esateuco*, secondo il quale anche il libro di Giosuè andrebbe incluso nell'insieme costituito dai primi cinque libri della Bibbia. Le ragioni che giustificano tale ipotesi sono presto dette: la promessa del possesso della terra di Canaan costituisce una sorta di filo conduttore che percorre tutto il Pentateuco, dal racconto della vocazione di Abramo (Gn 12) sino a quello della morte di Mosè (Dt 34). Pertanto, per motivi di completezza non si dovrebbe poter escludere da un insieme così tematicamente omogeneo proprio il libro in cui il compimento di quest'importante promessa viene raccontato, ovvero il libro di Giosuè. Ma la realtà non è mai così semplice come appare: senza pretendere di risolvere esaustivamente la questione – cosa che, tra l'altro, esulerebbe dagli intenti di queste note introduttive – richiamiamo brevemente le principali obiezioni che si muovono alla teoria dell'*Esateuco*, allo scopo di giungere a una maggior chiarezza sulla reale natura del libro di Giosuè in rapporto al resto dei libri che formano il canone biblico.

Il libro di Giosuè e la “storia deuteronomistica”

Per paradossale che possa apparire l'affermazione, la discontinuità tra il libro di Giosuè e il Pentateuco che immediatamente lo precede può essere pienamente evidenziata solo a partire dagli elementi di continuità con il quinto libro della Torah, il *Deuteronomio*: vediamo il perché. Secondo una teoria elaborata da M. Noth e variamente rivisitata nel corso degli anni da diversi studiosi, occorrerebbe prendere come punto di partenza un episodio che la cronologia biblica colloca intorno al diciottesimo anno del regno di Giosia (622-621 a.C.): il sommo sacerdote Chelchia, durante i lavori di restauro del Tempio di Gerusalemme, ritrova un rotolo che viene definito “il libro della legge” (*séfer hattorah* in 2 Re 22,8) o anche “il libro dell'alleanza” (*séfer habberit* in 2 Re 23,2), che sarebbe da identificarsi con la parte più antica del Dt. Questo testo ritrovato, che la profetessa Culda dichiara importantissimo (cf. 2 Re 22,11-20), induce il re Giosia a intraprendere una grande opera di riforma religiosa che, come sovente accadeva in quel tempo, assunse anche un aspetto politico: la riunificazione del regno del nord, che giaceva sotto l'influenza Assira, con il regno del sud (cf. 2 Re 23,15-20). È proprio a questo clima di fervore religioso e politico, impregnato delle dottrine del Dt e che

guarda al passato con rinnovato interesse, che si dovrebbe una prima elaborazione scritta delle antiche tradizioni storiche d'Israele, trasmesse per lungo tempo in modo prevalentemente orale.

Più che all'opera di un singolo autore, come riteneva Noth, saremmo dunque di fronte al lavoro di una scuola che avrebbe poi portato avanti la propria attività per diversi secoli: il complesso di libri biblici che ne deriva, ovvero quelli che il nostro canone cristiano definisce "libri storici" (Gs-2Re), viene comunemente denominato con l'espressione "storia deuteronomistica" proprio per questo suo ispirarsi alle fondamentali dottrine contenute nel Dt. Diverse sono le posizioni riguardo al numero delle redazioni della storia deuteronomistica: c'è chi ritiene che furono almeno due, una da far risalire ai tempi di Giosia (640-609 a.C.), l'altra all'epoca dell'esilio (586-538 a.C.); alcuni autori ne identificano addirittura tre, postulando l'elaborazione di un primo abbozzo ai tempi del re Ezechia (716-687 a.C.). La posizione che potremmo definire maggioritaria si concentra su due scuole esegetiche: quella che fa capo a F.M. Cross e quella che si richiama alle opere di R. Smend. La prima ipotizza due edizioni della storia deuteronomistica: una prima edizione al tempo di Giosia, per propagandare la riforma politica e religiosa di questo re; una seconda revisione sarebbe databile in epoca post-esilica, e risponderebbe alla finalità di offrire una spiegazione alle cause della catastrofe che si era abbattuta su Giuda e Gerusalemme. Secondo Smend, invece, l'intera stesura della storia deuteronomistica sarebbe da collocarsi unicamente in epoca esilica: in ogni caso, non si tratterebbe di un lavoro continuativo, ma ci troveremmo davanti a tre edizioni che si succedettero nel giro di pochi anni.

A prescindere dai dettagli delle singole posizioni, vale la pena soffermarsi un poco sulle caratteristiche di questa grande opera storiografica di cui fanno parte integrante i due libri di cui ci occupiamo, Giosuè e Giudici. Per quanto concerne la data di composizione, possiamo collocare con buona approssimazione il tempo della redazione finale della storia deuteronomista in epoca post-esilica, dal momento che l'ultimo libro ascrivibile a tale scuola – ovvero 2 Re – si chiude con il racconto della liberazione del re di Giuda, Ioiakin, nell'anno trentasettesimo della sua prigionia, che secondo la cronologia biblica corrisponde al 561 a.C. La redazione finale dell'opera dovrebbe dunque risalire al periodo successivo all'esilio babilonese: tra l'altro ciò spiegherebbe perché Gs 23,12-13.16 – che costituisce una sorta di

conclusione del libro di Giosuè, prima del racconto della grande assemblea di Sichem, e con buona probabilità rappresenta uno degli ultimi interventi redazionali operati sul libro – faccia un riferimento assai diretto alla deportazione che seguì la distruzione di Gerusalemme nel 587 a.C.: *“Se trasgredite l’alleanza che il Signore vostro Dio vi ha imposto, e andate a servire altri dèi e vi prostrate davanti a loro, l’ira del Signore si accenderà contro di voi e voi perirete presto, scomparendo dal buon paese che egli vi ha dato”* (Gs 23,16). Allo stesso modo, i capitoli 17–18 e 19–21 di Giosuè sembrano esser stati assemblati tra loro e amalgamati al resto del libro in un secondo tempo in cui si percepiva l’esigenza di conservare tutte le tradizioni relative al popolo ed alle sue tribù: tale contingenza calza bene con l’epoca esilica o immediatamente post-esilica. Inoltre gli interventi redazionali più evidenti, alcuni dei quali sono molto anteriori a quelli appena indicati, sono costituiti da discorsi (Gs 1; 22,1-5.8; 23) e sommari che introducono (Gs 1) o concludono (12; 21,43-45; 23) i momenti fondamentali della narrazione: il loro tono meditativo e di riflessione sul tema del peccato e della fedeltà al Signore ben si armonizza con il VI-V sec. a.C., un’epoca profondamente segnata dalla tragica esperienza della deportazione in Babilonia.

Ad ogni modo, a prescindere da come venga collocata cronologicamente l’opera dei redattori deuteronomisti – giacché siamo davanti a teorie sempre passibili di revisione – rimane assai chiaro che essi si servirono di materiale antico, scritto o orale che fosse: ad esempio, il fatto che l’insieme di Gs 2–11 riporti antiche tradizioni centrate sul santuario di Galgala potrebbe lasciar intendere che i redattori abbiano attinto a memorie custodite in maniera orale o scritta dai sacerdoti che officiavano in quel santuario. Similmente, ci sono ragioni per ritenere che la determinazione geografica dei confini territoriali riguardanti le varie tribù (cf. Gs 15–19) risalga ad un’epoca piuttosto remota, assai vicina ai tempi della cosiddetta “conquista”.

Le considerazioni sin qui svolte relativamente alla “storia deuteronomistica” inducono a ritenere che il libro di Giosuè vada collocato in questo vasto orizzonte, piuttosto che aggregato a quell’insieme conchiuso costituito dal Pentateuco: a rafforzare tali considerazioni si sommano motivi più propriamente letterari, di tipo stilistico e tematico, sui quali abbiamo in questa sede soprasseduto per ragioni di opportunità.

Il libro di Giosuè tra storia, storiografia e letteratura

Come abbiamo visto, il libro di Giosuè – ma un discorso analogo si può fare per il libro dei Giudici, a cui dedicheremo la seconda parte di questo volume – è collocato dal canone biblico cristiano tra i cosiddetti “libri storici”: ma in che modo possiamo ritenere che tali libri contengano “storia”, nel senso che correntemente attribuiamo a questa parola?

Per rispondere alla nostra domanda è necessario chiarire tre concetti fondamentali per la comprensione di ogni testo che parla del passato, la distinzione cioè tra storia, storiografia e letteratura. La *storia* ha per obiettivo una ricostruzione critica e documentata di una determinata sequenza di avvenimenti: in ultima analisi, l’obiettivo dello storico consiste nell’ordinata presentazione di ciò che è successo, le *res gestae* per mutare un’espressione classica. Non si può fare storia senza ricercare documenti e fonti che sostengano la nostra ricostruzione. Questo modo di procedere non è estraneo al mondo degli scrittori sacri: ne rappresenta un chiaro esempio il prologo del Vangelo di Luca, ma anche i riferimenti a fonti scritte – o presunte tali – presenti nei libri storici (cf. Gs 10,13; 2 Sam 1,18; 1 Re 14,19.29; 1 Cr 9,1 ecc.).

Non c’è però storia senza *storiografia*, che rappresenta la particolare maniera di *interpretare* la storia a partire da un determinato ambiente, cultura o progetto comunicativo. In tal senso, potremmo definire la storiografia avvalendoci di un’altra espressione classica: *historia rerum gestarum*, che sottolinea la valenza ermeneutica che informa profondamente il lavoro dello storiografo. Appare chiaro che l’obiettivo comunicativo che ogni storiografo si propone condiziona inevitabilmente il suo modo di scrivere la storia e specialmente il peso con cui valuta le fonti, al punto che in alcuni casi le cita esattamente, mentre in altri le rielabora in profondità. A questo proposito, giusto per restare in ambito biblico, può essere significativo rilevare come gli evangelisti Matteo e Luca, pur usando spesso il medesimo testo di Marco come una delle loro fonti primarie, lo seguono o se ne discostano in base al loro personale progetto comunicativo, al proprio intento catechetico: così, ad esempio, Mt vi cerca sistematiche corrispondenze con quanto hanno “profetizzato le Scritture”¹, mentre Lc pone un particolare accento sulla misericordia di Dio che si rivela nei gesti e nelle parole di Gesù.

¹ Cf. le cosiddette “citazioni di compimento”.

È proprio quest'uso per così dire "personale" delle fonti storiche che fa della storiografia un'opera di *letteratura*: lo storiografo, infatti, non è semplicemente il redattore di documenti d'archivio, ma un vero e proprio scrittore capace di plasmare la materia letteraria in maniera tale che il contenuto risulti appetibile, a tutto giovamento dell'efficacia del processo comunicativo. Quest'aspetto artistico-letterario non può essere trascurato nel momento in cui ci si accosta ai testi biblici: ogni testo veicola una specifica teologia ed un particolare intento dell'autore (o degli autori), che vanno ben determinati per comprendere correttamente il messaggio dell'opera letteraria.

Fatti avvisati di quanto sopra, possiamo certo definire sia Gs che Gdc come "libri storici" perché con ogni evidenza i loro autori vollero raccontare dei fatti: ma potremo comprendere e collocare adeguatamente questi fatti solo riconoscendo le convenzioni letterarie che essi utilizzano e soprattutto indagando sul loro stile e sulla visione teologica che vi soggiace.

Per una migliore comprensione delle narrazioni bibliche

In questi ultimi decenni la scienza biblica ha studiato con particolare attenzione l'arte della narrativa biblica, che unisce intenti storiografici e letterari. Alcuni dati generali di questo studio possono risultare preziosi per una lettura consapevole dei libri biblici che abbiamo dinanzi: val quindi la pena di farne una breve, schematica rassegna.

Generalmente, il narratore biblico non dimostra grande interesse per la descrizione dei paesaggi né dei personaggi, di cui normalmente ignora le caratteristiche fisiche o psicologiche soprassedendo persino sulla descrizione dei loro sentimenti, pensieri e reazioni. In considerazione di ciò, quando qualcuno di questi elementi emerge dalla pagina biblica risulta oltremodo significativo e va, pertanto, considerato con particolare attenzione.

Quando questi riferimenti espliciti sono assenti, è comunque possibile indagare la natura di un determinato personaggio. Per far ciò è necessario conoscere bene gli artifici letterari propri dell'epoca in cui i nostri testi sono stati composti: tra questi è importante tenere a mente il fatto che i personaggi si rivelano – persino nei loro sentimenti più intimi – soprattutto attraverso le loro azioni e i dialoghi. A ben guardare, è quanto di fatto si verifica anche nelle

nostre relazioni interpersonali: infatti, è piuttosto raro che una persona che incontriamo si metta a descrivere minutamente la propria psicologia e i suoi intimi sentimenti, e la conoscenza passa attraverso la normale interazione che caratterizza la vita quotidiana.

Il narratore biblico si presenta come un descrittore esterno della vita e dei fatti dei suoi personaggi. Di solito si pone al di fuori della narrazione, assumendo il ruolo di un “narratore onnisciente”, dal momento che conosce l’intero svolgimento della trama e la sua conclusione. A volte fa delle brevissime incursioni nel racconto, ad esempio gli esordi e conclusioni degli episodi narrati: tale ricorso è assai tipico nella redazione deuteronomista, come vedremo meglio nell’analisi dei testi. Comunque, nella maggior parte dei casi il narratore lascia che sia il lettore stesso a trarre le conseguenze o a formulare un giudizio sul fatto narrato, senza peraltro esimersi – attraverso gli stratagemmi propri della sua arte narrativa – dal pilotare il giudizio del lettore nella direzione da lui desiderata. È questa la ragione per la quale alcuni personaggi biblici risultano immediatamente simpatici e positivi, mentre le descrizioni di altri sono talmente caricaturali da farli apparire odiosi di primo acchito.

In base alla cosiddetta “legge dell’economia della narrazione”, i narratori delle storie bibliche si concentrano esclusivamente sull’essenziale di ciò che succede: ne risulta che il prodotto della loro arte narrativa è assai stringato, ma non per questo meno denso di significato. Diversamente dalle opere classiche ad essi contemporanee, i testi biblici erano scritti dando per scontato che sarebbero stati letti e riletti con grande attenzione e più volte, fino ad essere imparati a memoria: ciò deriva dal fatto che nel mondo antico i libri erano rarissimi e assai difficili da duplicare sia per il costo del materiale scrittorio che per la difficoltà oggettiva della riproduzione del testo. Se un lettore moderno volesse mettersi nelle condizioni del lettore di un testo antico, ovvero l’interlocutore ideale degli autori sacri, dovrebbe abituarsi a leggere il testo lentamente e più di una volta: è per questo che quel profondo conoscitore della poetica dei racconti biblici che fu L. Alonso Schökel, seguendo un procedimento tipico della pedagogia rabbinica, raccomandava ai suoi studenti di iniziare il lavoro esegetico imparando a memoria il testo biblico da analizzare.

Nella gran parte dei casi, i racconti biblici presentano pochi personaggi che agiscono contemporaneamente: gli intrecci mettono in scena normalmente due protagonisti, tre al massimo, e solo nel momento in cui costoro concludono le proprie azioni il narratore

introduce nuovi personaggi. Per questa ragione, anche nel dialogo più concitato nessuno interrompe il discorso altrui o irrompe nella discussione senza che vi sia stato debitamente introdotto. Ciò dà ai dialoghi tra i personaggi biblici un tono di solennità e ordine, che comunque non manca di descrivere una situazione fortemente emotiva, di paura o di passione.

Infine, occorre tener a mente che il narratore biblico – per quanto, come abbiamo detto, tenda a permanere all'esterno della storia che narra – non assume mai una posizione neutrale rispetto ai valori ed ai contenuti della storia stessa: gli studiosi descrivono questo fenomeno parlando di “narrazione ideologica”, dal momento che il narratore fa tutto il possibile affinché il lettore accolga un determinato punto di vista, finisca coll'identificarsi con certi personaggi e col respingerne altri. Vi è dunque un intento pedagogico nella narrazione, volto ad inculcare nel lettore la capacità autonoma di riconoscere e seguire il bene e di rifuggire il male.

L'eziologia come un'importante cifra interpretativa dei libri storici

Tra le caratteristiche letterarie specifiche di questi racconti è innegabile la presenza di *eziologie*. Con questo termine, la cui etimologia rimanda alla parola greca *aition*, “causa”, s'intende qualificare una narrazione che getta uno sguardo sul passato per cercare di spiegare l'origine e l'esistenza di luoghi, persone o oggetti o la causa di determinati fenomeni che fanno parte dell'ambiente vitale del destinatario dell'opera letteraria.

L'identificazione di un'eziologia biblica risulta abbastanza semplice, per il fatto che vi si osserva l'uso ricorrente della formula «fino ad oggi» (in ebraico ‘*ad hayyom hazzeh*) che ritorna con una certa frequenza specialmente nel libro di Giosuè (4,9; 5,9; 6,25; 7,26; 8,28.29; 9,27; 10,27; 13,13; 14,14; 15,63; 16,10). La medesima formula compare altrettanto spesso nel libro dei Giudici (1,21.26; 6,24; 10,4; 15,19; 18,12). In genere questa proposizione fa riferimento a monumenti, località, o popolazioni che esistono all'epoca in cui l'autore sacro scrive o al tempo in cui le tradizioni che vengono riferite si sono formate.

Ad una lettura non superficiale del testo biblico appare assai chiaro che la preoccupazione di spiegare e giustificare il presente risulta preponderante rispetto a quella di offrire una dettagliata e documentata descrizione degli avvenimenti del passato: è per tale

ragione che l'eziologia può avere un fondamento storico scarso, se non addirittura nullo. Cionondimeno, ritenere in maniera acritica che il ricorso all'eziologia costituisca la prova patente della scarsa o persino nulla storicità della narrazione che la contiene non può rappresentare un corretto e scientifico approccio al problema della fondatezza storica di un evento narrato. Gli studi più recenti, infatti, hanno meglio definito la natura e l'importanza dell'eziologia stabilendo che la sua intrinseca finalità di utilizzo consista nel giustificare o attribuire una causa a ciò che si vedeva o esisteva in un dato periodo, senza che ciò comporti come corollario un giudizio negativo sulla storicità del fenomeno. Pertanto la spiegazione di un dato fatto può essere, a secondo dei casi, storicamente certa o meno: ciò impone che ogni singolo caso vada esaminato attentamente e senza pregiudizi.

La visione teologica globale del libro di Giosuè

L'ipotesi di collocazione del libro in epoca post-esilica rende adeguata ragione della natura dell'impostazione teologica che i redattori deuteronomisti hanno voluto conferire a Gs: infatti, il lettore ideale a cui il libro si rivolge nella sua redazione finale è parte di un popolo che avverte il bisogno di riprendersi dal duro colpo inflittogli dall'esilio babilonese. Dolore e speranza si uniscono nel guardare al passato, così da recuperarlo in una nuova prospettiva positiva. Quello d'Israele rappresenta un popolo in piena crisi d'identità: è per questo che il tornare alle radici e ritrovare le proprie origini risulta fondamentale.

Questo popolo peccatore è il vero responsabile della sua storia: la sua fine era annunciata, e non è stata decretata da un capriccio del fato, bensì dall'atteggiamento ribelle del popolo nei confronti di YHWH e alla sua alleanza. Possiamo ben affermare che, secondo la teologia deuteronomista, il popolo è artefice del proprio destino, avendo perduto il filo conduttore della sua storia che è Dio: da questa sorta di "punto di non ritorno" che ha raggiunto, Israele si volge per guardarsi indietro, in un primo tentativo di recupero della propria identità.

Ma la tragedia abbattutasi su Giuda e Gerusalemme è anche l'occasione che permette al popolo di guardare avanti e leggere la propria storia passata in chiave di conversione, come preparazione di un futuro migliore: niente è perduto per sempre, e recuperare la propria storia

significa ritrovare le proprie origini, riannodare il proprio oggi ad un tempo in cui era tangibile la fedeltà divina, espressa in forma di alleanza d'amore. Servendoci di un'immagine, possiamo dire che, ricostruendo sulle proprie macerie, Israele riscopre il proprio rapporto con un Dio che perdona ed è ricco di misericordia (cf. Es 34,6).

Il libro di Giosuè rappresenta un tassello davvero importante nel ristabilimento della relazione vitale tra YHWH e il suo popolo: il messaggio centrale del libro, infatti, si può condensare nell'idea di *compimento*, giacché – come abbiamo avuto modo di ribadire più volte – è proprio in queste pagine che si realizza la promessa antica del possesso della terra di Canaan, che ha accompagnato tutte le tappe della storia della salvezza da Abramo sino a Mosè.

A margine di una presentazione globale della visione teologica del libro di Giosuè converrà offrire alcune indicazioni utili – se non indispensabili – in vista di una corretta interpretazione di un fenomeno piuttosto ricorrente in Gs: mi riferisco in particolare al ricorso allo *cherem*. Con il termine ebraico *cherem* s'identifica lo sterminio dei nemici – totale o parziale che sia – attuato per motivi religiosi (cf. ad esempio 6,17-21). Che nei tempi antichi si utilizzassero metodi di lotta assai cruenti contro i nemici risulta anche da fonti extra-bibliche, quali ad esempio l'importante documento epigrafico noto come la “Stele di Mesha re di Moab”, risalente alla seconda metà del IX sec. a.C.: il fatto, però, che Gs – come del resto Gdc – vi insista in maniera così decisa e sistematica, rivela in modo piuttosto palese la natura ideologica del ricorso a questo espediente. Se, infatti, sul versante meramente storico le informazioni di questi due libri sono evidentemente esagerate a questo riguardo, perché altrimenti dovremmo pensare ad una terra di Canaan privata quasi totalmente dei suoi abitanti, risulta assai chiaro l'intento ideologico dei redattori, che vogliono indurre i destinatari della loro opera a tenersi *separati* dalle popolazioni straniere onde evitare il rischio delle contaminazioni idolatriche: per questo il testo biblico parla di *cherem* applicato in modo sistematico sia nei confronti delle popolazioni cananee che contro le stesse tribù d'Israele mostratesi infedeli (ad esempio, la tribù di Beniamino: cf. Gdc 20,48; 21,11.16). Va da sé che su questo punto si rivela estremamente necessario operare quella distinzione tra la storia e la rilettura teologica della storia stessa di cui si è parlato in precedenza.

La struttura e il contenuto del libro di Giosuè

Dopo aver richiamato, seppur sommariamente, le diverse questioni che s'impongono all'attenzione di chi decida di inoltrarsi nella lettura del libro di Giosuè, è ora giunto il momento di presentare una struttura che aiuti a comprendere meglio il contenuto del materiale presente all'interno del libro.

Gli esegeti sono pressoché concordi nell'individuare all'interno del libro una struttura bipartita: il primo blocco, comprendente i cc. 1 – 12, presenta il resoconto di quella che viene presentata come la “conquista militare” della terra di Canaan; il secondo blocco, di cui fanno parte i cc. 13 – 22, contiene una serie di elenchi che indicano con dovizia di particolari i confini del territorio che YHWH ha assegnato a ciascuna delle tribù di Israele. I restanti cc. 23 – 24 fungono da doppia conclusione del libro e al contempo da inclusione con il discorso aperto in quella sorta di prologo costituito dal c. 1.

L'elemento di passaggio tra i due grandi blocchi tematici è indicato piuttosto chiaramente in 13,1: “*Ora, Giosuè s'era fatto vecchio e avanti negli anni...*”. Questa informazione ha la funzione di segnare il passaggio ad una tappa ulteriore della storia: con lo sfiorire del vigore di Giosuè e delle sue capacità fisiche si conclude anche la tappa più propriamente “militare” della conquista e si inaugura il percorso di sedentarizzazione delle tribù, che iniziano ad occupare stabilmente il territorio ad esse assegnato.

Per quanto concerne il contenuto, tentando di schematizzare ulteriormente possiamo affermare che il primo blocco è suddivisibile in due momenti: il primo (cc. 2 – 5) è costituito da una serie di racconti, ovvero la vicenda di Raab la prostituta; l'attraversamento del Giordano; la circoncisione della generazione del deserto e la prima pasqua in terra di Canaan. La funzione comune di tali racconti consiste nel preparare il secondo momento, che contiene il racconto della conquista, una narrazione tematicamente centrale nell'economia dell'intero libro (cc. 6 – 12). Anche questo secondo momento si snoda attraverso una serie di racconti: Gs 6 –9 registra la conquista delle città di Gerico, Ai e Betel, oltreché l'annessione dei Gabaoniti che volontariamente si sottomettono al popolo di Israele; in 10 – 12 compare l'elenco della serie di conquiste che Giosuè fece nel resto del paese, che alla fine risulta interamente e stabilmente nelle mani degli Israeliti.

Il secondo blocco è caratterizzato da una lunga sezione di liste contenenti i confini di ciascuna delle tribù d'Israele a seguito della ripartizione del territorio (cc. 13 – 20). La chiusa di Gs 21 suona quasi come una conclusione dell'intero libro:

⁴³Il Signore assegnò dunque a Israele tutta la terra che aveva giurato ai padri di dar loro, e gli Israeliti ne presero possesso e vi si stabilirono. ⁴⁴Il Signore diede loro tranquillità all'intorno, come aveva giurato ai loro padri; nessuno tra tutti i loro nemici poté resistere loro: il Signore consegnò nelle loro mani tutti quei nemici. ⁴⁵Non una parola cadde di tutte le promesse che il Signore aveva fatto alla casa d'Israele: tutto si è compiuto.

Ma il libro va avanti: dopo un capitolo dedicato a questioni culturali (22), il c. 23 presenta una prima conclusione per così dire ufficiale, per bocca di Giosuè, che pronuncia un discorso solenne in cui non manca l'avvertimento che se il popolo non rimarrà fedele a YHWH potrà perdere la terra di cui è appena entrato in possesso (cf. 23,12-13). Curiosamente, il c. 24 inizia con un'ulteriore convocazione e contiene un altro, grande discorso di Giosuè, che suona come una seconda – o terza, in base a quanto abbiamo detto – conclusione del libro: la caratteristica di questo discorso è data dal fatto che la parentesi si innesta in una sorta di riepilogo degli avvenimenti capitali della storia della salvezza e sfocia nel rinnovamento dell'impegno a fare alleanza con YHWH, il Dio dei patriarchi. Le ultime battute del capitolo registrano la morte e la sepoltura dell'eponimo del libro.

**1. “SII CORAGGIOSO E FORTE”
L’INVESTITURA DI GIOSUÈ
(Gs 1,1-9)**

Lettura

¹Dopo la morte di Mosè, servo del Signore, il Signore disse a Giosuè, figlio di Nun, aiutante di Mosè: ²«**Mosè, mio servo**, è morto. Ora, dunque, attraversa questo Giordano tu e tutto questo popolo, verso la terra che io do loro, agli Israeliti. ³Ogni luogo su cui si poserà la pianta dei vostri piedi, ve l’ho assegnato, come ho promesso a Mosè. ⁴Dal deserto e da questo Libano fino al grande fiume, l’Eufrate, tutta la terra degli Ittiti, fino al Mare Grande, dove tramonta il sole: tali saranno i vostri confini.

⁵Nessuno potrà resistere a te per tutti i giorni della tua vita;
come sono stato con Mosè, così SARÒ CON TE:
non ti lascerò né ti abbandonerò.

⁶*Sii coraggioso e forte*, poiché tu dovrai assegnare a questo popolo la terra che ho giurato ai loro padri di dare loro. ⁷Tu dunque *sii forte e molto coraggioso*, per osservare e mettere in pratica tutta la legge che ti ha prescritto **Mosè, mio servo**. Non deviare da essa né a destra né a sinistra, e così avrai successo in ogni tua impresa. ⁸Non si allontani dalla tua bocca il libro di questa legge, ma meditalo giorno e notte, per osservare e mettere in pratica tutto quanto vi è scritto; così porterai a buon fine il tuo cammino e avrai successo.

⁹Non ti ho forse comandato: “*Sii forte e coraggioso*”?
Non aver paura e non spaventarti,
perché IL SIGNORE, TUO DIO, È CON TE, dovunque tu vada».

Interpretazione

Nell’introduzione generale al libro abbiamo già avuto modo di soffermarci sull’importanza dell’annotazione d’apertura: “*Dopo la morte di Mosè...*”. Se, come abbiamo

visto, tale riferimento ha un valore imprescindibile per ciò che concerne la comprensione globale dell'intero libro di Giosuè – ciò che potremmo definire il “contesto allargato” del brano che stiamo analizzando – non possiamo mancare di rilevare come la rievocazione della morte di Mosè assuma un ruolo importante anche nell'economia del racconto di 1,1-9. Agli orecchi del lettore che ha acquisito una certa familiarità con il testo biblico, il nostro brano richiamerà certamente due passaggi del libro del Deuteronomio in cui si fa esplicita menzione – in forma anticipatoria, finanche profetica – di ciò che Gs 1 riporta come avvenimento compiuto: ci riferiamo anzitutto a Dt 3,28 in cui Dio ordina a Mosè: *“Trasmetti i tuoi ordini a Giosuè, rendilo intrepido e incoraggialo, perché lui lo attraverserà alla testa di questo popolo e metterà Israele in possesso della terra che vedrai”*. Lo stesso tema viene ripreso in Dt 31,7-8, in un discorso posto stavolta sulla bocca di Mosè: *“Poi Mosè chiamò Giosuè e gli disse alla presenza di tutto Israele: «Sii forte e fatti animo, perché tu condurrà questo popolo nella terra che il Signore giurò ai loro padri di darvi: tu gliene darai il possesso. Il Signore stesso cammina davanti a te. Egli sarà con te, non ti lascerà e non ti abbandonerà. Non temere e non perderti d'animo!»”*. Alla luce di questi due rimandi deuteronomici, il testo che abbiamo davanti si presenta come un racconto di compimento che rappresenta la sintesi dei due elementi presenti in Dt 3 e 31: in Gs 1, infatti, per bocca di Dio stesso Giosuè viene formalmente investito della missione di condurre il popolo al possesso della terra promessa e riceve la garanzia della costante assistenza divina nel compimento di quest'alto incarico.

La struttura del brano è abbastanza lineare, di modo che possiamo individuare due parti assai ben definite: la prima parte (vv. 1-4) è tutta incentrata sul tema dell'ingresso nella terra promessa e sul possesso dei territori da YHWH assegnati ai figli di Giacobbe; la seconda parte (vv. 5-9) riguarda più direttamente la persona di Giosuè, la sua personale relazione con Dio e il contenuto della missione della quale è stato investito. Nel complesso, comunque, il brano si presenta come unitario e non si evidenziano particolari tensioni a livello della narrazione. Ma addentriamoci nel dettaglio dell'analisi dei singoli versetti del brano.

Oltre a quanto precedentemente rilevato, il v. 1 ha la funzione narrativa d'introdurre i personaggi che calcheranno, da protagonisti, la ribalta dell'intero libro: si tratta di YHWH e Giosuè. In verità c'è un duplice riferimento esplicito anche ad un terzo personaggio, Mosè, che però è già scomparso dalla scena in seguito alla sua morte. Se per un verso tale duplice

riferimento a Mosè ha la funzione di collegare il racconto che si va ad aprire con tutto ciò che precede mediante la menzione della morte di Mosè, d'altra parte ha la funzione di qualificare la natura della relazione intercorrente tra Mosè e Giosuè: se del primo viene detto invariabilmente che fu il “servo di Yhwh” (in ebraico *Mosheh 'ebed YHWH*: così in Dt 34,5; Gs 1,13.15; 8,31.33; 11,12; 12,6; 13,8; 14,7; 18,7; 22,2.4.5; 2 Re 18,12), il secondo viene in prima battuta qualificato come “aiutante di Mosè” (in ebraico *Yehoshua' mesharet Mosheh*), quindi in un ruolo di – almeno apparente – subalternità rispetto a Mosè. Del resto, Dt 34,10-12 aveva avvertito chiaramente che non sorgerà mai più un uomo con cui YHWH instauri una relazione intima e profonda come quella che lo univa a Mosè. A ben guardare, però, la fine del libro presenta una novità nella definizione di Giosuè, che in punto di morte (cf. 34,29) viene appellato con il consueto patronimico “figlio di Nun” cui si aggiunge la qualifica *'ebed YHWH* “servo di YHWH”, che come abbiamo detto era caratteristica di Mosè. Tale variazione del titolo attribuito all'eponimo del nostro libro suggerisce l'idea di un passaggio di consegne tra Mosè e Giosuè, che giunge a termine con il definitivo compiersi dell'esistenza di quest'ultimo: nel v. 1 YHWH non fa che sancire divinamente il trasferimento d'autorità tra questi due personaggi, incaricando solennemente Giosuè di completare l'opera che Mosè aveva iniziato.

Il v. 2 si apre con una reiterata menzione della morte di Mosè: tale insistenza è indubbiamente attribuibile all'importanza capitale di tale avvenimento, ma non si può negare il fatto che la laconicità dell'espressione e la natura puntuale del verbo utilizzato – un perfetto, che indica un'azione definitivamente compiuta – induca il lettore a guardare avanti, a voltare pagina. Pur nella continuità che abbiamo rilevato, si tratta dunque dell'introduzione di una sostanziale novità nella storia della salvezza: il popolo si trova davanti a un “ora” (in ebraico la preposizione *'attah* ha primariamente un valore temporale) che prelude al compimento delle promesse che YHWH aveva fatto ad Abramo e ribadito a Isacco e Giacobbe. Il compito che era stato precluso a Mosè viene ora affidato a Giosuè (cf. Dt 1,37-38; 3,23-28), chiamato a condurre il popolo ad attraversare “questo Giordano”: non può essere casuale il fatto che quest'espressione, resa abbastanza singolare dalla presenza dell'aggettivo dimostrativo, si ritrovi raramente sulle labbra di uomo (cf. Gn 32,11 in cui è riferita a Giacobbe e Gs 4,22 in cui l'espressione è fatta propria da Giosuè) mentre nella gran parte delle altre occorrenze sia il

modo in cui YHWH stesso si riferisce al confine geografico che separa il popolo dalla terra promessa (cf. Dt 3,28; 31,2; Gs 1,2 ecc.).

Il v. 3 contiene un'affermazione assai importante: la legittimità del possesso della terra da parte degli Israeliti rimonta a YHWH stesso, che con atto sovrano ha assegnato il paese di Canaan al popolo eletto. Ciò comporta come conseguenza che nessuno avrà mai il diritto di opporsi a tale disposizione divina. L'ulteriore menzione di Mosè è particolare, perché lo presenta come il destinatario di quella promessa (il possesso della terra) che solitamente è legata ai patriarchi: in realtà, il riferimento ha la funzione di rimandare direttamente alle parole che YHWH rivolge a Mosè in Dt 11,24: *“Ogni luogo che la pianta del vostro piede calcherà, sarà vostro: i vostri confini si estenderanno dal deserto al Libano, dal fiume, il fiume Eufrate, al mare occidentale”*. A partire da queste parole la promessa dell'ingresso nella terra e del suo possesso può riferirsi direttamente a Mosè.

Il v. 4 si pone in continuità con la ripresa pressoché letterale di Dt 11,24 e descrive con precisione i confini geografici della terra che YHWH sta consegnando agli Israeliti. Secondo quanto abbiamo prospettato nella strutturazione del brano, questo versetto si colloca a conclusione della prima parte, tematicamente centrata sull'ingresso e sul possesso della terra promessa.

Se i destinatari del discorso divino contenuto nella prima parte del brano che stiamo analizzando erano gli Israeliti nel loro insieme, la seconda parte evidenzia un generoso ricorso a verbi, pronomi e aggettivi che rimandano alla seconda persona singolare: in poche parole si passa dal *voi* al *tu*, e questo *tu* è univocamente rappresentato da Giosuè (si vedano, graficamente, le sottolineature nel testo). Questa parte del brano è ben incorniciata da un'espressione che compare all'inizio (v. 5) e ritorna alla fine (v. 9) a mo' di inclusione: YHWH garantisce che starà al fianco di Giosuè e non lo abbandonerà, proprio come ha fatto con Mosè. Ferma restando la sostanziale unitarietà di questa parte, l'inclusione che abbiamo appena evidenziato ci consente di individuare due momenti: all'inizio della sezione (v. 5) ed alla sua conclusione (v. 9) YHWH si dirige a Giosuè per confermarlo nella missione che gli ha affidato e per assicurargli la sua presenza costante; i centrali vv. 6-8 riportano concretamente il contenuto della missione di Giosuè. Entriamo nel dettaglio dell'analisi.

Il v. 5 riporta un'affermazione fondamentale, al punto che possiamo attribuire alle parole di YHWH una forza costitutiva: infatti è come se l'assicurazione divina di un sostegno che mai verrà meno finisca per plasmare la figura del successore di Mosè, conferendogli quelle caratteristiche che umanamente sono indispensabili per compiere la missione. La prima parte del versetto ha la funzione di introdurre nel discorso i *nemici*, la cui minacciosa presenza costellerà tutto il cammino di ingresso e di presa di possesso della terra: il lettore è avvisato del fatto che, per quanto potenti ed invincibili possano sembrare, i nemici non avranno la forza di resistere a Giosuè "per tutti i giorni della sua vita", ovvero sino al compimento della sua missione, secondo quanto viene detto in 24,29. Nella seconda parte del versetto l'accento è posto sulla novità che caratterizzerà la relazione tra YHWH e Giosuè: in quanto condottiero del popolo – ed in tal senso erede di Mosè – Giosuè non avrà un legame ordinario con Dio, ma parteciperà della sua amicizia e della sua vicinanza in un senso più profondo rispetto agli altri Israeliti. Il versetto si conclude con un impegno solenne da parte di YHWH: "*Non ti lascerò né ti abbandonerò*". Questa dichiarazione così appassionata costituisce la base, il punto di partenza della missione di Giosuè: il successo dell'impresa non è garantito dalla potenza militare del popolo – peraltro nemmeno paragonabile a quella dei popoli con cui dovrà confrontarsi! – ma risiede nel fatto che YHWH stesso s'incarica di portare a compimento l'opera che ha iniziato. Come apparirà più volte chiaro nel corso del libro, la vittoria viene dal Signore e non dalla potenza delle armi d'Israele: la presa della città di Gerico (c. 6) rappresenta uno degli esempi certamente più eclatanti.

Come annunciato, i vv. 6-8 riportano il contenuto della missione di Giosuè. Il v. 6 si apre con l'invito divino: "*Sii coraggioso e forte*" che cadenza tutta la parte del brano che stiamo analizzando (ritorna infatti sia al v. 7 che al v. 9). Il ripetuto invito alla valentia deriva dalla difficoltà che la missione di Giosuè oggettivamente comporta: egli è chiamato ad un compito altissimo, che consiste nell'assegnare a Israele la terra che YHWH aveva giurato di dare ai padri.

Il v. 7 riformula lo stesso invito al coraggio, ma stavolta la ragione dell'imperativo non risiede nell'abilità richiesta per introdurre Israele nella terra promessa, ma in un elemento differente, ovvero l'osservanza di tutta la *torah* che Giosuè ha ricevuto da Mosè. Quest'osservazione spinge a qualche ulteriore considerazione sulla triplice relazione YHWH-

Mosè, YHWH-Giosuè, Mosè-Giosuè: come abbiamo più volte ribadito, la prima relazione ha carattere di unicità e irripetibilità; la seconda è parimenti esclusiva se comparata alla relazione che ogni israelita ha con il suo Dio, ma non arriva al livello di intimità che ha caratterizzato il rapporto tra YHWH e Mosè, come suggerisce il fatto che Giosuè riceve la *torah* da Mosè – quindi in maniera mediata – mentre quest’ultimo l’aveva ricevuta direttamente da Dio, senza alcuna mediazione umana. Ciò si ripercuote inevitabilmente sulla terza relazione, ovvero quella che lega Mosè a Giosuè: per quanto simili per certi versi, questi due personaggi rimangono definitivamente su un livello diverso, proprio perché sostanzialmente diversa è la relazione che li lega a YHWH.

Non può, poi, restare privo di significato l’accostamento tra l’impresa di conquistare la terra (v. 6) e l’osservanza completa della *torah* (v. 7). A nostro avviso, tale accostamento può essere letto in due direzioni: anzitutto nel senso di una presentazione dell’osservanza della *torah* come un’impresa altrettanto ardua di quella rappresentata dalla conquista militare della terra; in secondo luogo, se si accetta l’ipotesi che la redazione finale del testo vada collocata dopo l’esilio e quindi in un’epoca in cui Israele non esiste più come entità geografico-politica autonoma, la sottolineatura di questo versetto varrebbe come l’affermazione del fatto che la vera “terra”, ovvero ciò che fa sì che Israele possa identificarsi come popolo, consiste nell’osservanza della *torah* che Dio ha donato a Mosè. In entrambi i casi si tratta di un’affermazione di importanza capitale: la chiusa del v. 7 e l’intero v. 8, infatti, condizionano il successo della campagna militare all’osservanza della *torah*, sancendone in tal modo l’imprescindibilità.

Il v. 9 viene a suggellare l’impegno divino nell’impresa che Giosuè sta per intraprendere: come precedentemente segnalato, ritorna a mo’ di inclusione il rassicurante messaggio di Dio, che garantisce la sua presenza in ogni circostanza della vita del condottiero di Israele: “*Non aver paura e non spaventarti, perché il Signore, tuo Dio, è con te, dovunque tu vada*”.

Attualizzazione

Presto o tardi, in maniera più o meno diretta, ciascun uomo fa esperienza dell'affacciarsi della morte nella propria realtà. Si tratta di un incontro al quale non si è mai adeguatamente preparati, perché produce l'effetto di portare al culmine quella sensazione d'impotenza che accompagna ogni sofferenza, tanto quella propria quanto quella delle persone più care. La morte ha il sapore amaro di un punto di non ritorno e sembra coincidere con la fine di tutto.

Il racconto che abbiamo letto prende le mosse dal mesto riferimento alla morte di Mosè. Si tratta certamente di un avvenimento tragico e sconcertante per l'intero popolo d'Israele: ma c'è un israelita in particolare che deve aver vissuto sino in fondo e in maniera del tutto personale il turbamento legato a questa scomparsa, colui che aveva sviluppato con Mosè un legame annoso e profondo tanto da esser indicato da lui stesso come suo successore. Nell'introduzione abbiamo avuto modo di sottolineare come la narrativa biblica sia assai parca di descrizioni psicologiche relative ai personaggi: cionondimeno è lecito supplire a questo silenzio ricostruendo, con l'aiuto dell'immaginazione e della propria esperienza personale, gli stati d'animo da cui fu invaso il "servitore di Mosè" nel momento in cui dovette compiere il pietoso gesto di chiudergli gli occhi e seppellirlo.

La sensazione dominante è quella della *solitudine*: la prolungata familiarità con qualcuno – specie con le persone più significative – comporta che si giunga a considerare l'altro come parte di sé; e nel momento in cui tale profondo legame viene sradicato ci si sente profondamente soli. Giosuè, che fino a quel momento aveva potuto contare sui consigli e sulla presenza carismatica di Mosè, se ne trova improvvisamente privato: non solo, ad accrescere questo stato di desolazione vi è la percezione del fatto che d'ora in avanti sarà lui in prima persona a doversi caricare del peso della guida del popolo in un momento altamente delicato, che coincide con l'ingresso nella terra promessa.

Inoltre dalle parole di YHWH si evince chiaramente che la missione che gli viene affidata sarà un'impresa ardua: il ripetuto invito ad essere forte e coraggioso non è casuale né retorico, ma dice della difficoltà e dei rischi dell'impresa che Giosuè è chiamato a compiere.

Il quadro sin qui tracciato sembra piuttosto sconfortante: gravata del funesto segno della morte e dalle difficoltà che non vengono in alcun modo taciute, la prospettiva del futuro di Giosuè appare tutt'altro che rosea. Ma vi è nel racconto un elemento sostanziale, capace di ribaltare questa prospettiva segnata dalla morte in un trionfo della vita e della felicità: Dio non è estraneo alla vicenda dell'uomo, ma ne accompagna lo svolgersi. Egli si fa presente nei momenti più difficili garantendo a chi si affida a lui una costante protezione e il successo in ogni impresa. *“Come sono stato con Mosè, così sarò con te: non ti lascerò né ti abbandonerò”*. Possiamo solo immaginare che profonda consolazione abbiano causato queste parole nel cuore di Giosuè: egli aveva avuto modo di sperimentare più volte l'intimità e la bellezza della relazione che univa Mosè al Dio di Israele; ora, quello stesso Dio gli assicura che sarà a lui vicino allo stesso modo.

2. “LA CORDICELLA SCARLATA DI RAAB”
STORIA DI UNA DONNA CORAGGIOSA
(Gs 2,1-24)

Lettura

¹Giosuè, figlio di Nun, di nascosto inviò da Sittìm due spie, ingiungendo: «Andate, osservate il territorio e Gerico».

 Essi andarono ed entrarono in casa di una prostituta di nome Raab. Li dormirono.

Prima scena: RAAB E IL RE DI GERICO

²Fu riferito al re di Gerico: «Guarda che alcuni degli Israeliti sono venuti qui, questa notte, per esplorare il territorio». ³Allora il re di Gerico mandò a dire a Raab: «Fa' uscire gli uomini che sono venuti da te e sono entrati in casa tua, perché sono venuti a esplorare tutto il territorio».

⁴Allora la donna prese i due uomini e, dopo averli nascosti, rispose: «Sì, sono venuti da me quegli uomini, ma non sapevo di dove fossero. ⁵All'imbrunire, quando stava per chiudersi la porta della città, uscirono e non so dove siano andati. Inseguiteli, presto! Li raggiungerete di certo». ⁶Ella invece li aveva fatti salire sulla terrazza e li aveva nascosti fra gli steli di lino che teneva li ammicchiati. ⁷Quelli li inseguirono sulla strada del Giordano, fino ai guadi, e si chiuse la porta della città, dopo che furono usciti gli inseguitori.

Seconda scena: SUL TERRAZZO DI RAAB

⁸Quegli uomini non si erano ancora coricati quando la donna salì da loro sulla terrazza, ⁹e disse loro: «So che il Signore vi ha consegnato la terra. Ci è piombato addosso il terrore di voi e davanti a voi tremano tutti gli abitanti della regione, ¹⁰poiché udimmo che il Signore ha prosciugato le acque del Mar Rosso davanti a voi, quando usciste dall'Egitto, e quanto avete fatto ai due re amorrei oltre il Giordano, Sicon e Og, da voi votati allo sterminio. ¹¹Quando l'udimmo, il nostro cuore venne meno e nessuno ha più coraggio dinanzi a voi, perché il Signore, vostro Dio, è Dio lassù in cielo e quaggiù sulla terra. ¹²Ora giuratemi per il Signore che, come io ho usato benevolenza con voi, così anche voi userete benevolenza con la casa di mio padre; datemi dunque un segno sicuro ¹³che lascerete in vita mio padre, mia madre, i miei fratelli, le mie sorelle e quanto loro appartiene e risparmierete le nostre vite dalla morte». ¹⁴Quegli uomini le dissero: «Siamo disposti a morire al vostro posto, purché voi non riveliate questo nostro accordo; quando poi il Signore ci consegnerà la terra, ti tratteremo con benevolenza e lealtà».

Terza scena: RAAB, LE SPIE, LA CORDA E LA CORDICELLA SCARLATA

¹⁵Allora ella li fece scendere con una corda dalla finestra, dal momento che la sua casa era addossata alla parete delle mura, e là ella abitava, ¹⁶e disse loro: «Andate verso i monti, perché non v'incontrino gli inseguitori. Rimanete nascosti là tre giorni, fino al loro ritorno; poi andrete per la vostra strada». ¹⁷Quegli uomini le risposero: «Saremo sciolti da questo giuramento che ci hai richiesto, se non osservi queste condizioni: ¹⁸quando noi entreremo nella terra, legherai questa cordicella di filo scarlatta alla finestra da cui ci hai fatto scendere e radunerai dentro casa, presso di te, tuo padre, tua madre, i tuoi fratelli e tutta la famiglia di tuo padre. ¹⁹Chiunque uscirà fuori dalla porta della tua casa, sarà responsabile lui della sua vita, non noi; per chiunque invece starà con te in casa, saremo responsabili noi, se gli si metteranno le mani addosso. ²⁰Ma se tu rivelerai questo nostro accordo, noi saremo liberi dal giuramento che ci hai richiesto». ²¹Ella rispose: «Sia come dite». Poi li congedò e quelli se ne andarono. Ella legò la cordicella scarlatta alla finestra.

²²Se ne andarono e raggiunsero i monti. Vi rimasero tre giorni, finché non furono tornati gli inseguitori. Gli inseguitori li avevano cercati in ogni direzione, senza trovarli. ²³Quei due uomini allora presero la via del ritorno, scesero dai monti e attraversarono il fiume. Vennero da Giosuè, figlio di Nun, e gli raccontarono tutto quanto era loro accaduto. ²⁴Dissero a Giosuè: «Il Signore ha consegnato nelle nostre mani tutta la terra e davanti a noi tremano già tutti gli abitanti della regione».

Interpretazione

Il capitolo 2 del libro di Giosuè ci pone innanzi un racconto di rara bellezza e freschezza narrativa, tanto ben costruito da non aver nulla da invidiare ai *thriller* più moderni. Si tratta, infatti, di una storia di spie, un vero e proprio genere letterario che ritroviamo in diversi altri passi dell'AT: basterebbe all'esemplificazione richiamare il racconto di Nm 13, ove si narra delle spie inviate da Mosè per ispezionare la terra di Canaan (tra l'altro, una di queste spie è il nostro Giosuè!); ma racconti analoghi si ritrovano anche in Dt 1,22-25; Gdc 1,23-25; 2 Sam 17,17-21. Dalla comparazione di questi racconti emerge una sorta di struttura comune che identifica il genere letterario: la storia è generalmente innescata dall'invio delle spie, ha uno svolgimento piuttosto peculiare per ciascun racconto e si conclude puntualmente con il resoconto della missione.

L'episodio descritto in Gs 2 non fa eccezione a questo schema ed è perciò che abbiamo proposto una struttura molto elementare basata su uno dei criteri dell'analisi narrativa, ovvero i cambiamenti di luogo dei personaggi principali. Ne deriva il seguente schema:

- *invio delle spie da parte di Giosuè da Sittim a Gerico* (v. 1a);
- *svolgimento della missione delle spie in Gerico* (vv. 1b-21);
- *ritorno all'accampamento di Sittim e resoconto della missione* (vv. 22-24).

Anche a uno sguardo superficiale risulta piuttosto evidente come l'obiettivo principale del narratore risieda nella focalizzazione della parte centrale dello schema, cui viene attribuito uno spazio di gran lunga più abbondante rispetto al resto: tra l'altro, come vedremo nel corso dell'analisi del brano, questa parte risulta articolata in tre scene distinte ma complementari. Senza ulteriori indugi addentriamoci, quindi, nella lettura del testo.

Il **v. 1a** riporta un'informazione che risulta essenziale per l'avvio dell'intero racconto: prima di intraprendere la campagna militare d'insediamento nella terra promessa, Giosuè invia delle spie che riferiscano con esattezza la situazione della città fortificata di Gerico, che si ergeva come l'ostacolo più significativo all'ingresso del popolo nella terra di Canaan. Gli israeliti si trovano ancora al di là del Giordano, in una località chiamata Sittim che già Nm 25,1 aveva indicato come il punto di arrivo del lungo itinerario compiuto nel deserto.

Se nella prima parte del versetto hanno già fatto la loro comparsa due dei protagonisti del racconto, il **v. 1b** ha la funzione di introdurre un nuovo personaggio che senza troppe remore possiamo definire centrale per una ragione molto semplice: mentre le due spie, pur avendo un ruolo ben definito e tutt'altro che secondario, permangono nell'anonimato, il personaggio femminile che viene introdotto al v. 1b non viene unicamente qualificato mediante la sua funzione all'interno del racconto – come invece era accaduto per i primi due, definiti “spie” – ma viene chiamato per nome: “[...] *Una prostituta di nome Raab*”. Non può non destare una certa sorpresa che il personaggio principale di questo racconto biblico sia una prostituta: forse è per questo che la tradizione giudaica e persino alcuni commentatori cristiani hanno tentato di interpretare il termine ebraico *zonah* – che peraltro è chiarissimo e non lascia spazio a troppi dubbi quanto al significato – come “locandiera”. Il resto del racconto mostrerà che, a prescindere dalla sua professione, non solo non si tratta – almeno nell'economia della

vicenda – di una donna di malaffare, ma di una credente capace di cogliere il disegno provvidenziale di Dio celato nelle vicende della storia umana.

Come l’obiettivo di una telecamera, il v. 2 si muove a inquadrare una scena del tutto nuova, spostando l’azione dalla casa di Raab – dove abbiamo lasciato le due spie a letto... – al palazzo del re di Gerico, che dalle sue spie viene informato della presenza di due stranieri in città, che vengono immediatamente individuati come “*Israeliti [...] venuti qui, questa notte, per esplorare il territorio*”. Nonostante il v. 2 non lo dica apertamente, dal v. 3 desumiamo che gli informatori del re di Gerico avessero riferito al re anche il luogo in cui le spie di Giosuè avevano trovato alloggio, visto che il re si dirige immediatamente a Raab ingiungendole di consegnargli gli stranieri. È un punto nodale della narrazione: il piano del racconto, che prevedeva l’esplorazione della città e il resoconto a Giosuè, si complica notevolmente e sul suo destino finale grava la minaccia di un fallimento dalle conseguenze facilmente prevedibili. Ma ecco che, proprio in questo momento di crisi, si intravede uno spiraglio di luce nell’agire di Raab, che non tradisce le due spie che avevano trovato rifugio presso di lei ma le nasconde sulla sua terrazza, mentendo al suo re e depistando le ricerche con informazioni sbagliate (vv. 4-7).

L’atteggiamento di Raab suscita nel lettore una serie di interrogativi, il primo dei quali verte a comprendere quale sia il motivo per cui la donna ha mentito al re, occultando le spie israelite. A questa prima domanda si potrebbe fornire una risposta superficiale in considerazione della “professione” della donna: cos’altro mai ci si può aspettare da una meretrice? Non certo che sia fedele! Ma il racconto biblico ci abitua ad andare oltre i luoghi comuni e dunque ci sentiamo autorizzati a spingerci più in là con gli interrogativi, domandandoci: che interesse poteva avere quella donna nell’occultare le spie, a rischio della propria pelle? Una simile domanda tiene desta l’attenzione e la tensione del lettore e lo introduce senza ulteriori esitazioni nella scena successiva i cui protagonisti sono Raab e le spie, sul terrazzo della casa della donna (vv. 8-14). È proprio in questo luogo appartato, metafora di un mondo lontano dalla vita reale che si svolge al livello della strada e dallo sguardo persecutore del re di Gerico, che Raab rivela la ragione dell’inaspettata e fino a quel punto incomprensibile benevolenza che aveva usato nei confronti degli israeliti che si erano rifugiati presso di lei. Con un’ampia riflessione che ha tutto il sapore di una vera e propria

professione di fede (vv. 9-11), Raab dimostra di aver compreso in modo quasi profetico la natura della missione delle spie: c'è una forza impressionante nel verbo che apre il discorso della donna, “so” (in ebraico *yada'ti*) che dà la sensazione di un convincimento radicato e definito, che non lascia adito a tentennamenti. Con le sue parole, la donna si dimostra consapevole tanto della potenza come dell'ineluttabilità dell'opera che YHWH ha compiuto e sta compiendo per il suo popolo, e qualifica la propria benevolenza nei confronti delle spie israelite come una sorta di cooperazione all'opera divina. Tale cooperazione invoca una ricompensa: la donna chiede a coloro che ha scampato da morte certa di poter essere ricambiata con la medesima moneta, sia lei che la sua famiglia.

Non è una richiesta di poco conto, specie se si tiene in considerazione che la legge dello *cherem* imponeva di distruggere tutto ciò che appartenesse al nemico e di passar a fil di spada i popoli conquistati, comprese le donne e i bambini (cf. Dt 7,1-2). Ma la risposta delle spie contenuta nel v. 14 non lascia adito a tentennamenti di sorta: «*Siamo disposti a morire al vostro posto, purché voi non riveliate questo nostro accordo; quando poi il Signore ci consegnerà la terra, ti tratteremo con benevolenza e lealtà*». Dunque la benevolenza (in ebraico *chesed*) che la donna ha usato agli israeliti sarà ripagata da altrettanta benevolenza nei confronti suoi e della sua famiglia. Se volessimo giocare con i due vocaboli ebraici, tra cui non manca una certa assonanza, diremmo che nel confronto tra *cherem* (“sterminio”) e *chesed* (“benevolenza, misericordia”) ha la meglio quest'ultimo, che tra l'altro in tutto l'AT rappresenta una delle cifre più caratteristiche dell'agire di Dio nei confronti degli uomini.

È interessante, infine, rilevare come la soluzione della vicenda presentata sino a questo momento, che raggiunge il culmine nella scena che stiamo analizzando, sia caratterizzata da due espedienti molto simili pur se non identici, come dimostra la diversità di vocabolario utilizzato: la donna, infatti, si serve di una *corda* (in ebraico *chebel*) per consentire alle spie di uscire dalle mura della città senza essere viste e conseguentemente catturate (v. 15); dal canto loro, le spie israelite impongono alla donna come condizione del mantenimento della parola data (ovvero il risparmio della vita di Raab e della sua famiglia) che lasci pendere dalla medesima finestra dalla quale li sta facendo fuggire una *cordicella* (in ebraico *chut*) di filo scarlatto.

Seguendo il percorso delle spie lasciamo Gerico per raggiungere le montagne, dove i fuggiaschi trascorreranno tre giorni di latitanza necessari ad avere la certezza che gli inseguitori abbiano desistito dalle loro ricerche: siamo quindi giunti all'ultima scena del racconto, che prevede il ritorno al punto di partenza ove è accampato Giosuè con tutto il popolo (vv. 22-24). Il resoconto delle spie è certamente laconico, ma non per questo meno significativo: «*Il Signore ha consegnato nelle nostre mani tutta la terra e davanti a noi tremano già tutti gli abitanti della regione*». La missione che li ha visti protagonisti solo parzialmente, visto che l'azione è stata pressoché interamente orchestrata e guidata dall'abilità di Raab, ha raggiunto il suo scopo: Giosuè sa che l'opera che sta per compiere giungerà a buon fine perché sarà YHWH stesso a compierla. In questa vicenda, dunque, troviamo un'ulteriore conferma dell'impegno che Dio ha preso con Giosuè affidandogli la missione di condurre il popolo nella terra promessa ai padri con giuramento solenne (cf. Gs 1,2-9).

Attualizzazione

“*Salmon generò Booz da Raab...*” (Mt 1,5). Una forma tanto bizzarra da renderne difficile persino la lettura fa sì che la lunga teoria di nomi di cui è composta la genealogia di Gesù induca il lettore, almeno nella maggior parte dei casi, a subire la litania senza che rimanga granché dei singoli tasselli che compongono quel mosaico, tanto bello quanto misterioso. Eppure ogni nome è profondamente ricco di significato nella misura in cui rimanda ad un passaggio fondamentale della storia della salvezza: proprio a partire da questa considerazione mi piace introdurre l'attualizzazione del brano che abbiamo appena commentato, che vede come protagonista la cananea Raab.

Dalla lettura del testo emerge con chiarezza che ci troviamo davanti ad un personaggio emblematico, di una certa importanza tanto per la tradizione giudaica come per quella cristiana: a questa donna, infatti, non solo l'AT dedica un'attenzione tutta speciale, concedendole – unica tra i protagonisti della vicenda di Gs 2, come abbiamo visto – l'onore della cronaca mediante la registrazione del nome, ma persino il NT riserva uno spazio personalizzato, ora richiamandone il nome tra coloro che potremmo definire “gli antenati di Gesù” (cf. Mt 1,5), ora additandola come modello di fede (cf. Eb 11,13; Gc 2,25). A ben

guardare, questo fatto assume un rilievo ancora maggiore se si tiene conto della condizione sociale di questa donna, che non viene minimamente taciuta dal racconto di Gs 2: è una prostituta e, come tale, tende per natura all'infedeltà; eppure s'inserisce nel piano di Dio a tal punto da assurgere a paradigma di fede e motivo di conforto per Giosuè in relazione all'impresa che sta per compiere.

La storia di Raab propone numerosi spunti di riflessione, ma in questa sede ci limiteremo a due aspetti che, in fondo, rappresentano le due facce di un'unica medaglia: l'intervento provvidente di Dio nella vicenda umana e la capacità divina di trasformare un atteggiamento umanamente interessato quale quello di Raab in atteggiamento di fede. L'intervento divino nella storia umana rappresenta un mistero affascinante per l'uomo di ogni tempo e di tutte le culture: il fatto che la sapienza popolare pulluli di detti che esprimono questa realtà² dimostra, in certo modo, che l'uomo ha netta percezione del fatto che la storia non è affidata al fato, a un destino cieco e bieco, ma è sapientemente condotta dall'agire divino, dalla Provvidenza. Il brano che abbiamo analizzato rappresenta una bella declinazione di tale percezione: è un testo, infatti, che esprime alla perfezione la natura più genuina della rivelazione biblica – *parola di Dio in parole di uomini* – perché palpita di umanità e dipinge un Dio che non solo non disdegna d'inserirsi in una storia non esente da contraddizioni quali l'infedeltà, gli inganni, i sotterfugi, il malaffare ecc., ma vi si cala interamente e da protagonista. È un protagonismo, però, che non si sostituisce a quello dell'uomo, reprimendone la libertà: nonostante, infatti, la lettera del testo possa indurre a un'interpretazione piuttosto fatalistica degli avvenimenti visto che l'intera vicenda è presentata come già risolta in partenza dall'intervento di YHWH³, di fatto l'intervento divino si attua per mezzo dell'opera umana, in piena sinergia con gli attori della vicenda.

Questo brano ci ricorda, dunque, che Dio e l'uomo sono coprotagonisti della storia della salvezza e ci offre un'importante chiave di lettura per comprendere in cosa consista il ruolo divino in tale storia: oltreché del già citato fatalismo, infatti, spesso si rischia di finir preda di un'altra deriva fondamentalistica, domandandosi come mai Dio non intervenga prepotentemente nella vita dell'uomo per sanare e correggere, guarire e punire, far giustizia e

² “Non cade foglia che Dio non voglia”, solo per citarne uno dei più noti.

³ “So che il Signore vi ha consegnato la terra”, afferma perentoriamente Raab al v. 9.

risolvere i nostri piccoli o grandi problemi. Il brano di Gs 2 ci presenta una rilettura teologica della storia: una storia in cui l'uomo riconosce la presenza di Dio, senza con ciò abdicare al proprio ruolo di protagonista. C'è un detto, comunemente attribuito a sant'Ignazio di Loyola, che rappresenta un'ottima sintesi di quanto siamo venuti dicendo: "Agisci come se tutto dipendesse da te, ma aspettati come se tutto dipendesse da Dio".

L'altro aspetto assai significativo sul quale Gs 2 ci invita a riflettere è la capacità divina di trasformare un atteggiamento umanamente interessato quale quello di Raab in atteggiamento di fede. In sede di commento abbiamo fatto rilevare come la buona attitudine della donna cananea nei confronti delle spie israelite non sia del tutto priva di secondi fini, dal momento che Raab oppone al gesto di benevolenza una richiesta di non poco conto: "Ora giuratemi per il Signore che, come io ho usato benevolenza con voi, così anche voi userete benevolenza con la casa di mio padre; datemi dunque un segno sicuro che lascerete in vita mio padre, mia madre, i miei fratelli, le mie sorelle e quanto loro appartiene e risparmierete le nostre vite dalla morte" (vv. 12-13). Tale atteggiamento disinteressato potrebbe finire col qualificare negativamente la donna, che poco prima si era profusa in una vera e propria professione di fede in Yhwh, riconosciuto come il vero e unico Dio (v. 9-11): ma un simile giudizio riflette il nostro punto di vista che è meramente umano. Dio dimostra di non disprezzare i nostri atti di fede, benché originati da motivazioni che potremmo definire poco nobili, che poco hanno a che fare con la gratuità della fede stessa.

A conferma di ciò potremmo citare un passo della parabola del padre misericordioso e precisamente il ragionamento che il figlio minore fa mentre si trova al colmo della disperazione per la condizione terribile nella quale è caduto: "Quanti salariati di mio padre hanno pane in abbondanza e io qui muoio di fame! Mi alzerò, andrò da mio padre e gli dirò: Padre, ho peccato verso il Cielo e davanti a te; non sono più degno di essere chiamato tuo figlio. Trattami come uno dei tuoi salariati" (Lc 15,17b-19). A ben guardare, ciò che muove il figlio al ritorno alla casa del padre è un fine meramente utilitaristico: in ciò vi è un tratto comune con il racconto di Raab. La buona notizia per il lettore tanto del primo quanto del secondo racconto è che Dio – diversamente da quanto siamo portati a pensare e, forse, a fare noi – non disprezza le motivazioni dell'uomo e le accoglie sebbene non siano scevre da secondi fini. Un'altra perla che il bel racconto di Raab aggiunge al nostro tesoro.

3. “IL SIGNORE VI HA CONSEGNATO LA CITTÀ”

LA PRESA DI GERICO (Gs 6,1-27)

Lettura

introduzione

¹Ora Gerico era sbarrata e sprangata davanti agli Israeliti; nessuno usciva né entrava.

preparativi per la conquista

²Disse il Signore a Giosuè: «Vedi, ho consegnato in mano tua Gerico e il suo re, pur essendo essi prodi guerrieri. ³Voi tutti idonei alla guerra, girerete intorno alla città, percorrendo una volta il perimetro della città. Farete così per sei giorni. ⁴Sette sacerdoti porteranno sette trombe di corno d'ariete davanti all'arca; il settimo giorno, poi, girerete intorno alla città per sette volte e i sacerdoti suoneranno le trombe. ⁵Quando si suonerà il corno d'ariete, appena voi sentirete il suono della tromba, tutto il popolo proromperà in un grande grido di guerra, allora le mura della città crolleranno e il popolo salirà, ciascuno diritto davanti a sé». ⁶Giosuè, figlio di Nun, convocò i sacerdoti e disse loro: «Portate l'arca dell'alleanza; sette sacerdoti portino sette trombe di corno d'ariete davanti all'arca del Signore». ⁷E al popolo disse: «Mettetevi in marcia e girate intorno alla città e il gruppo armato passi davanti all'arca del Signore».

conquista di Gerico

⁸Come Giosuè ebbe parlato al popolo, i sette sacerdoti, che portavano le sette trombe di corno d'ariete davanti al Signore, si mossero e suonarono le trombe, mentre l'arca dell'alleanza del Signore li seguiva. ⁹Il gruppo armato marciava davanti ai sacerdoti che suonavano le trombe e la retroguardia seguiva l'arca; si procedeva al suono delle trombe. ¹⁰Giosuè aveva dato quest'ordine al popolo: «Non lanciate il grido di guerra, non alzate la voce e non esca parola dalla vostra bocca fino al giorno in cui vi dirò di gridare. Allora griderete». ¹¹L'arca del Signore girò intorno alla città, percorrendone il perimetro una volta. Poi tornarono nell'accampamento e passarono la notte nell'accampamento. ¹²Di buon mattino Giosuè si alzò e i sacerdoti portarono l'arca del Signore; ¹³i sette sacerdoti, che portavano le sette trombe di corno d'ariete davanti all'arca del Signore, procedevano suonando le trombe. Il gruppo armato marciava davanti a loro e la retroguardia seguiva l'arca del Signore; si procedeva al suono delle trombe. ¹⁴Il secondo giorno girarono intorno alla città una volta e tornarono poi all'accampamento. Così fecero per sei giorni. ¹⁵Il settimo giorno si alzarono allo spuntare dell'alba e girarono intorno alla città sette volte, secondo questo cerimoniale; soltanto in quel giorno fecero sette volte il giro intorno alla città. ¹⁶Alla settima volta i sacerdoti diedero fiato alle trombe e Giosuè disse al popolo: «Lanciate il grido di guerra, perché il Signore vi consegna la città. ¹⁷Questa città, con quanto vi è in essa, sarà votata allo sterminio per il

Signore. Rimarrà in vita soltanto la prostituta Raab e chiunque è in casa con lei, perché ha nascosto i messaggeri inviati da noi. ¹⁸Quanto a voi, guardatevi da ciò che è votato allo sterminio: mentre operate la distruzione, non prendete nulla di ciò che è votato allo sterminio, altrimenti rendereste votato allo sterminio l'accampamento d'Israele e gli arrechereste una disgrazia. ¹⁹Tutto l'argento e l'oro e gli oggetti di bronzo e di ferro sono consacrati al Signore: devono entrare nel tesoro del Signore». ²⁰Il popolo lanciò il grido di guerra e suonarono le trombe. Come il popolo udì il suono della tromba e lanciò un grande grido di guerra, le mura della città crollarono su se stesse; il popolo salì verso la città, ciascuno diritto davanti a sé, e si impadronirono della città.

applicazione della legge dello cherem

²¹Votarono allo sterminio tutto quanto c'era in città: uomini e donne, giovani e vecchi, buoi, pecore e asini, tutto passarono a fil di spada. ²²Giosuè aveva detto ai due uomini che avevano esplorato la terra: «Entrate nella casa della prostituta, conducetela fuori con quanto le appartiene, come le avete giurato». ²³Quei giovani esploratori entrarono e condussero fuori Raab, suo padre, sua madre, i suoi fratelli e quanto le apparteneva. Fecero uscire tutti quelli della sua famiglia e li posero fuori dell'accampamento d'Israele. ²⁴Incendiarono poi la città e quanto vi era dentro. Destinarono però l'argento, l'oro e gli oggetti di bronzo e di ferro al tesoro del tempio del Signore. ²⁵Giosuè lasciò in vita la prostituta Raab, la casa di suo padre e quanto le apparteneva. Ella è rimasta in mezzo a Israele fino ad oggi, per aver nascosto gli inviati che Giosuè aveva mandato a esplorare Gerico.

maledizione perenne sulla città distrutta

²⁶In quella circostanza Giosuè fece giurare: «Maledetto davanti al Signore l'uomo che si metterà a ricostruire questa città di Gerico! Sul suo primogenito ne getterà le fondamenta e sul figlio minore ne erigerà le porte!».

gloria di Giosuè

²⁷Il Signore fu con Giosuè, la cui fama si sparse in tutta la regione.

Interpretazione

La storia di Raab che abbiamo analizzato nel capitolo precedente suscita nel lettore una certa attesa in relazione alla sorte di Gerico: tale attesa verrà colmata solo al capitolo 6 di cui andiamo ad occuparci, dopo il racconto del passaggio del fiume Giordano (capp. 3-4) e un

intermezzo che potremmo definire liturgico, in cui si racconta della circoncisione di tutti gli Israeliti e della prima Pasqua celebrata al di là del Giordano (Gs 5).

La struttura del brano si presenta fundamentalmente bipartita: la prima sezione descrive i preparativi e l'attuazione della conquista della città di Gerico (vv. 1-20), mentre la seconda presenta l'ingiunzione divina dell'esecuzione della legge dello sterminio nei confronti di ogni essere vivente, come pure di ogni bene mobile o immobile presente nel perimetro della città. All'interno di questa grande suddivisione si possono individuare ulteriori ripartizioni del testo, che evidenziamo qui di seguito in forma schematica:

- il v. 1 funge da *introduzione* all'intero brano, rivelando la situazione iniziale e di fatto innescando la narrazione che segue;

PRIMA PARTE

- i vv. 2-7 riportano una serie di informazioni preliminari poste sulla bocca di YHWH e di Giosuè: si tratta dei *preparativi per la conquista*;
- i vv. 8-20 rappresentano il culmine dell'azione in quanto registrano *l'attuazione del piano* fino ad allora preparato, ovvero la conquista di Gerico.

SECONDA PARTE

- i vv. 21-25 descrivono *l'applicazione sistematica dello cherem*, con la significativa eccezione della famiglia di Raab;
- il v. 26 estende la *maledizione* a chiunque osasse in futuro ricostruire la città distrutta e maledetta da Israele;
- il v. 27, infine, si pone come *clausola* dell'intera narrazione ribadendo la vicinanza amica di YHWH nei confronti di Giosuè e il propagarsi della fama del condottiero di Israele presso tutti gli abitanti della regione.

Addentrando nell'analisi dei singoli versetti, notiamo subito che il compito introduttivo del v. 1 risulta assai semplificato dai numerosi riferimenti alla città di Gerico già contenuti nel racconto di Gs 2, da cui si evince che la città è fortificata e ben difesa dalle

truppe del suo re. Come abbiamo avuto modo di sottolineare in precedenza, lo stesso racconto si conclude con un'annotazione che viene ripresa dall'incipit di Gs 6: "Ora Gerico era sbarrata e sprangata davanti agli Israeliti; nessuno usciva né entrava". Tale descrizione, che potremmo definire plastica tanto è essenziale e spartana, dà un'idea assai concreta del timore che doveva aver assalito gli abitanti di Gerico a seguito della sortita degli esploratori-spie di Giosuè; ma dà anche la percezione della difficoltà insita nell'impresa della conquista, giacché la città si presenta come impenetrabile a motivo delle sue fortificazioni che – seppur non menzionate direttamente – giuocheranno un ruolo fondamentale nell'economia del racconto.

Il v. 2 inaugura quella serie di informazioni che abbiamo definito i preliminari in vista della conquista. Le parole che YHWH rivolge a Giosuè hanno un valore fondamentale, in quanto stabiliscono fin dall'inizio che il protagonista della vicenda è Dio e lui solo: tutto il racconto che seguirà si configura come la spiegazione del modo in cui si svolgerà la conquista di Gerico, fermo restando che l'autore e perfezionatore di tale impresa è unicamente YHWH, il Dio di Israele. Il tempo del verbo impiegato per esprimere l'azione determinante di YHWH ("*ho consegnato* in mano tua Gerico è il suo re") viene a confermare ulteriormente questa affermazione: infatti la forma utilizzata è un perfetto, che nella lingua ebraica può certamente avere un valore di contemporaneità rispetto all'azione e quindi può essere legittimamente tradotto "consegno", al presente; ma più frequentemente si utilizza per esprimere un'azione già compiuta, la qual cosa ben si adatterebbe a tale contesto: essendo infatti Dio l'unico protagonista di questa vicenda, non fa alcuna meraviglia che egli si rivolga a Giosuè comunicandogli il fatto che quell'impresa che sembra essere ancora dinanzi al popolo egli l'ha già compiuta.

I vv. 3-7 contengono il dettaglio dell'ordine divino, che non può non suscitare una certa meraviglia nel lettore: in prima battuta, infatti, il tono dell'azione appare di tipo militaresco in quanto l'ordine del v. 3a è indirizzato agli "uomini adatti per la battaglia" (in ebraico *anshé hammilchamah*) e consiste nel circondare la città. La connotazione bellica dell'ordine è espressa in maniera alquanto evidente dal verbo ebraico utilizzato, *sabab*, che piuttosto che "girare intorno" sembra qui indicare l'azione di "circondare" la città per cingerla d'assedio. Ma il v. 3b finisce per convertire di fatto l'ordine di assedio in un'indicazione culturale: infatti Dio ingiunge di ripetere per sei giorni il perimetro della città, conferendo

all'azione il tono dinamico di una processione piuttosto che quello statico di un assedio. Il passaggio dall'ambito militare a quello culturale è ulteriormente esplicitato nei vv. 4-5 dall'ingresso in scena dell'arca del Signore e dei sette sacerdoti recanti ciascuno una tromba di corno d'ariete, cui di fatto YHWH attribuisce un ruolo da protagonisti. La ricorrenza del numero sette appare tutt'altro che casuale e ben si coniuga con la ritualità di cui vive il culto: proprio in questo senso assume particolare importanza il settimo giorno, in cui il rituale della processione intorno al perimetro della città al suono delle sette trombe dei sette sacerdoti viene ripetuto per sette volte. Il compimento di tale rituale culminerà nel suono del corno di ariete e nel "grande grido" (in ebraico *teru'ah gedolah*) con cui tutto il popolo acclamerà la potenza di YHWH, che farà crollare le mura della città permettendo a ciascuno degli israeliti di entrarvi senza il minimo sforzo (v. 5).

Fin qui l'ordine divino: col v. 6 il protagonista dell'azione torna ad essere Giosuè, che ha il compito di trasmettere il dettaglio delle istruzioni ricevute da Dio; cosa che puntualmente avviene nei vv. 6-7, in cui Giosuè si dirige prima ai sacerdoti quindi all'intero popolo di Israele. Tutto ormai è predisposto: col v. 8 si passa alla fase dell'attuazione del piano divino. La descrizione delle azioni compiute da Giosuè e dal popolo (vv. 8-11) coincide esattamente con l'ordine che Yhwh aveva impartito: quella che siamo giunti a definire come la grande "processione militare" si snoda intorno al perimetro della città, e dopo averlo compiuto fa ritorno all'accampamento per trascorrervi la notte.

I vv. 12-14 fungono da transizione nell'economia del racconto, dal momento che ripropongono sinteticamente lo schema della giornata precedente facendone un paradigma anche per i quattro giorni a venire: in tal modo l'arco temporale dei sei giorni durante i quali il popolo è chiamato a ripetere sempre le medesime azioni è virtualmente coperto, come risulta chiaramente dalle parole che concludono il v. 14: "Così fecero per sei giorni".

La svolta rappresentata dal v. 15 risulta dunque adeguatamente preparata da quanto precede: l'alba del settimo giorno inaugura una liturgia che, se in parte è ormai ben nota al lettore, contiene una novità sostanziale dal momento che il perimetro della città sarà percorso non una ma sette volte e alla settima volta, dopo il clangore delle trombe, il popolo sarà chiamato ad esplodere nel grande grido. Tale azione viene immediatamente preceduta da un discorso di Giosuè (vv. 16-19), che ha l'importante funzione di chiarire al popolo che ciò che

si sta per compiere è opera e merito esclusivo di YHWH, che *ha consegnato* (sul valore passato di questo verbo si veda quanto detto in precedenza, commentando il v. 2) ad Israele la città e quanto contiene: questa affermazione giustifica l'introduzione dell'ordine dello *cherem*, lo sterminio cui deve andar soggetta ogni persona e cosa che si trovi all'interno della città con l'eccezione di Raab e della sua famiglia per quanto riguarda gli esseri viventi e dei metalli preziosi ("argento e oro, bronzo e ferro") che andranno deposti in quello che viene definito "tesoro del Signore", per quanto riguarda gli oggetti. Il v. 20 registra il compimento delle parole che YHWH aveva detto a Giosuè circa la sorte della città di Gerico: compiuto per la settima volta il perimetro delle mura, i sacerdoti diedero fiato alle trombe e il popolo proruppe nel "grande grido", al che le mura della città crollarono immediatamente, aprendo il passo agli Israeliti che penetrarono in Gerico e se ne impadronirono.

Il resoconto della presa di Gerico segna virtualmente la conclusione della prima parte del brano di cui ci stiamo occupando: il piano prospettato da YHWH in apertura della narrazione si è puntualmente compiuto e la città è completamente nelle mani di Giosuè e dei suoi. Col v. 21 l'attenzione della narrazione si sposta su un ulteriore elemento, peraltro già introdotto dalle parole che Giosuè pronunciò immediatamente prima del crollo delle mura: "Questa città, con quanto vi è in essa, sarà votata allo sterminio per il Signore" (v. 17a). Il compimento di quest'ordine è puntuale e perentorio: il v. 21 descrive con dovizia di particolari la vastità dello sterminio operato da Giosuè e dal suo popolo nei confronti dell'intera popolazione di Gerico, sottolineando come trovò scampo solo Raab e la sua famiglia, a compimento della promessa fatta alla donna per aver prestato aiuto agli esploratori spie (vv. 22-23.25). Una volta descritta l'uccisione degli esseri viventi, con il v. 24 si giunge al completamento dell'esecuzione dello sterminio mediante la puntuale descrizione della distruzione dei beni materiali presenti nella città, cui scampano solo i metalli preziosi che – come preannunciato dalle parole di Giosuè al v. 19 – saranno destinati al "tesoro del tempio di YHWH". Il lettore non può non rilevare come il riferimento al tempio sia anacronistico, visto che ancora non è stato costruito: gli esegeti giustificano tale incongruenza ipotizzando che il riferimento al tempio sia frutto di un'aggiunta redazionale tardiva di matrice sacerdotale, volta ad alimentare l'urgenza di ricavare dalla guerra un fondo da destinare al santuario di Gerusalemme.

Completata la descrizione dell'attuazione dello *cherem*, il v. 26 introduce un ulteriore tema che si può definire collaterale al precedente: la maledizione per chiunque tenti di ricostruire la città di Gerico, distrutta materialmente dagli israeliti ma di fatto da YHWH stesso, come abbiamo visto. A prima vista si tratta di un inutile accanimento, dal momento che la città è stata rasa al suolo e i suoi abitanti passati a fil di spada: ma è anche vero che il fatto ha un valore fortemente simbolico e in certo modo paradigmatico, essendo Gerico la prima città cananea conquistata da Israele. Del resto, la prassi del maledire una città distrutta per impedirne in modo definitivo la ricostruzione non è estranea al mondo antico: sarà sufficiente ricordare la maledizione di Cartagine, distrutta dai romani e cosparsa di sale onde prevenire che qualcuno potesse abitarvi in futuro.

L'ultima inquadratura del nostro testo è tutta dedicata al condottiero di Israele, Giosuè, di cui al v. 27 si celebra la fama che va diffondendosi in tutta la regione. È interessante notare come persino in questa sorta di tributo personale il personaggio non sia mai presentato come l'eroe unico protagonista della vicenda: infatti il testo ribadisce in apertura che "il Signore fu con Giosuè", rimarcando in modo molto chiaro che il successo – e la relativa fama che ne deriva – non è da attribuirsi alla pur valorosa guida di Israele ma a Dio che lo accompagna e gli apre il cammino, tenendo fede alla promessa fattagli all'inizio dell'avventura della conquista, quando gli conferì l'incarico di comandante del popolo (cf. Gs 1,5.9).

Attualizzazione

L'approfondimento fatto sul testo di Gs 6 ci consente di tornare con più calma su un tema appena accennato in sede d'introduzione, che risulta assai presente nella riflessione religiosa contemporanea: mi riferisco al tema della violenza nella Bibbia, con particolare riferimento alla cosiddetta "guerra santa".

La lettura dei libri di Giosuè e Giudici ha da sempre suscitato degli interrogativi di tipo etico e morale per il fatto che vi si trovano numerosi racconti di guerre e di violenza: soprattutto in Gs, c'è una vera e propria esaltazione di una guerra di conquista segnata dall'assassinio indiscriminato degli antichi abitanti Cananei, i quali peraltro avevano l'unica colpa di vivere sereni nel paese ricevuto in eredità dai loro antenati. Ciò che maggiormente si

avverte come qualcosa di difficile da accettare è il fatto che tale guerra venga incoraggiata se non addirittura ordinata da YHWH stesso, e che lo sterminio totale del nemico – lo *cherem*, come lo chiama il testo ebraico – sia presentato come un atto di obbedienza e in certo qual modo di culto a Dio.

La perplessità di fronte a questi testi non è propria solo dei lettori moderni: a ben guardare, fin dalla patristica tutta la tradizione cristiana ha cercato risposte e spiegazioni che aiutassero a superare questa *empasse*, con risultati – a dire il vero – mai del tutto soddisfacenti. Per superare l'imbarazzo sarà opportuno cercare di evidenziare i termini della questione tentando di collocare la problematica nel suo contesto di origine, pur con tutte le difficoltà che una simile operazione presuppone.

Il primo dato da tenere in considerazione è rappresentato dal rapporto tra Israele e i popoli che abitavano il paese di Canaan: il testo è piuttosto chiaro nel segnalare come l'arrivo nella terra promessa non apra un tempo d'incontro e di relazione pacifica con i popoli autoctoni, dal momento che il gruppo capeggiato da Giosuè cerca subito lo scontro e la guerra, al punto che – come abbiamo avuto modo di sottolineare – il caso di Raab appare una chiara eccezione e rafforza l'idea che l'unico rapporto possibile tra il popolo eletto ed i Cananei fosse lo scontro all'ultimo sangue. Anche quella che potrebbe apparire un'ulteriore eccezione, ovvero la benevolenza usata nei confronti dei Gabaoniti, va intesa come frutto di un inganno (lo dice il testo di Gs 9,3-4, senza giri di parole: “Gli abitanti di Gàbaon, invece, quando ebbero sentito ciò che Giosuè aveva fatto a Gerico e ad Ai, ricorsero da parte loro a un'astuzia...”) e perciò stesso esula dalla normalità dei rapporti e delle relazioni, giacché nel piano del redattore finale di Gs i popoli pagani devono comunque scomparire.

Da un punto di vista meramente etico, assume scarsa rilevanza il domandarsi se i racconti di sterminio e distruzione presenti nei nostri libri siano storici o meno: ciò che invece importa al punto da creare imbarazzo nel lettore è il fatto che il testo attribuisca tutto ciò ad una chiara e precisa volontà divina. Peraltro, l'immagine di un “Dio sterminatore sanguinario” che si ricava da questi racconti non corrisponde alla grande maggioranza delle immagini di Dio che si evincono dal resto dei testi dell'AT: in Gn 18, ad esempio, Dio accetta di buon grado l'intercessione di Abramo perché gli abitanti di Sodoma possano salvarsi; e nel

racconto profetico di Giona Dio non vuol annientare un popolo di peccatori quale quello di Ninive senza prima avergli offerto la possibilità di ravvedersi (cf. Gio 4,11).

Come spiegare, dunque, l'atteggiamento così intransigente che YHWH mostra nei confronti dei Cananei che si evince dai testi che stiamo analizzando? Una risposta può venire dalla considerazione del fatto che tale atteggiamento appare come una delle caratteristiche proprie della storia deuteronomista e tradisce la dipendenza di tali racconti dai precetti e dalle norme contenuti nel libro del Deuteronomio.

Ad onor del vero, la legislazione deuteronomica presenta attitudini più sfumate in relazione al contatto con i popoli pagani: ad esempio, pur non potendosi definire amichevole, vi è una posizione più conciliante, ovvero quella che preclude ad ogni tipo di matrimonio misto tra giudei e pagani (Dt 7,1-6). Questa posizione è riflessa in Gs 23 in cui al termine della conquista, constatando che vi erano ancora dei cananei che abitavano il paese, Giosuè non esorta più il popolo a sterminarli, ma vieta tuttavia ogni rapporto con loro e *a fortiori* i matrimoni misti. Un divieto così netto si fonda sul timore che i figli di madre cananea e padre israelita potessero abbandonare la fede paterna per seguire le usanze idolatriche della madre: tale preoccupazione ritorna con forza nella piccola comunità post-esilica di cui rimane traccia nei libri di Esdra e Neemia (cf. Esd 9-10 e Ne 13,23-28). La motivazione religiosa e la coscienza di essere un piccolo popolo in un vasto mondo pagano possono giustificare questo comportamento che, se non condivisibile, è perlomeno comprensibile.

Molto meno comprensibile risulta, invece, la logica bellica di Dt che si spinge fino all'ingiunzione dello sterminio dei nemici, lo *cherem* in onore di YHWH (cf. Dt 7,16.22-26): per averne una migliore comprensione è importante collocare questo fenomeno nell'ambito della concezione che della guerra sia aveva al tempo dell'AT. Diversi racconti biblici ci presentano Dio nell'atto di ordinare al suo popolo di andare in guerra e massacrare i vinti senza alcuno scrupolo: se chi riceve tale ordine non vi si conforma, incorre in una maledizione e viene punito duramente come testimonia il caso di Saul (cf. 1Sam 15).

È evidente che lo scarto culturale che ci separa dall'epoca alla quale tali racconti fanno riferimento è notevole: si tratta di una società in cui la guerra aveva un valore eminentemente difensivo ed era legata alle condizioni elementari di sopravvivenza delle tribù. In tale contesto il sacro e le divinità giocano un ruolo di primaria importanza nei comportamenti dei gruppi

sociali: Israele, come tutti i popoli vicini, credeva che la propria divinità nazionale fosse il protettore del popolo, per cui – secondo i canoni della religiosità antica, che tendeva a ricercare una causalità divina in ogni avvenimento della vita – è YHWH che comanda la guerra (Is 13,3), sta in mezzo all'accampamento di Israele (1Sam 4,7), è vessillo, scudo e spada (Es 17,15; Dt 33,29), guerriero ed eroe (Es 15,3; Sal 24,8), guida per la conquista delle nazioni (Es 34,24); è colui che incoraggia i combattenti (Gs 10,14; Is 13,4) e terrorizza gli avversari (Dt 7,20).

Da questo breve sommario emerge come ciò che rende in certo modo sacrale la guerra sia il riferimento al Signore, nel senso che YHWH viene presentato nell'atto di combattere per il suo popolo. Questa è una nota distintiva nei confronti delle guerre condotte da altri popoli antichi, che combattevano in nome delle loro divinità al fine di propagarne il culto: invece, nella gran parte dei testi biblici la guerra è “santa” per la presenza attiva di Dio, ma non ha nulla da spartire con l'odierno concetto di “guerra di religione” intesa come guerra combattuta per imporre un credo, per affermare la superiorità di una fede sulle altre. Inoltre c'è da sottolineare come nel corso della storia d'Israele il concetto di guerra “santa” sia progressivamente decaduto.

Le convinzioni religiose dei popoli contemporanei all'ambiente che ha dato vita all'AT sono ben espresse in un passaggio di un testo conosciuto come la *Stele di Mesha re di Moab*, datato intorno all'850 a.C. Nel testo, Mesha attribuisce la sua vittoria su Israele al Dio Kemosh ed alla dea Ashtar-Kemosh:

Kemosh mi disse: “Va’, prendi Nebo da Israele”. Andai di notte e combattei contro di essa dallo spuntare dell'aurora fino a mezzogiorno. La presi ed ammazzai tutti, settemila uomini con stranieri, donne, straniere e concubine, infatti li avevo votati all'anatema per Ashtar-Kemosh. Presi da lì i vasi (?) di Yahvé e li portai davanti a Kemosh⁴.

Il linguaggio biblico sulla guerra è frutto di questa mentalità e di questa cultura, ragion per cui non sarebbe corretto valutarlo con criteri etico-morali estrinseci a tale contesto: Israele non poteva rappresentare l'azione del proprio Dio se non secondo i canoni espressivi tipi dell'epoca. Resta da ribadire il fatto che, sebbene la divinità venga attivamente coinvolta nelle guerre del popolo eletto, non sarebbe corretto dedurre da ciò che ci troviamo dinanzi a delle

⁴ G. RAVASI (ed.), *L'Antico Testamento e le culture del tempo. Testi scelti*, Borla, Roma 1990, 173-174.

“guerre di religione” visto che Israele non combatte per diffondere la sua fede ma per difendere la sua possibilità di esistere, come lasciano intendere un’ampia serie di gesti religiosi che accompagnano il racconto delle imprese belliche.

Tra gli elementi più significativi al riguardo si evidenzia il fatto che i guerrieri dovevano essere in stato di purità rituale per prendere parte al combattimento (cf. 1Sam 21,6; 2Sam 11,11). Inoltre, pur essendo un oggetto inanimato, l’arca dell’alleanza partecipava attivamente al combattimento visto che viene portata al centro della mischia: è il segno della presenza di YHWH, che è il vero generale dell’esercito di Israele. In un combattimento contro i filistei, la sconfitta è motivata dal fatto che l’arca non era sul campo di battaglia, quindi Dio stesso era assente e un esercito senza generale non può che capitolare (cf. 1Sam 4,3-9). Altro elemento d’interesse è rappresentato dal grido di guerra lanciato all’inizio del combattimento, segno della fiducia che i combattenti pongono nel loro Dio, che solo può donare la vittoria (cf. Gs 6,5). La fede è dunque un fattore fondamentale per condurre a vittoria un’azione bellica: del resto, i racconti di “guerra santa” sono concordi nell’evidenziare come sia Dio stesso che combatte e consegna il nemico sconfitto nelle mani degli israeliti (cf. Gs 6,1; 1Sam 14,12). Il corollario immediato di quanto appena detto è che bisogna consultare il Signore prima di andare a combattere: la divinazione, infatti, permette di sapere se sia opportuno o meno accettare lo scontro col nemico (cf. 2Sam 5,17-19). Infine, la “guerra santa” è coronata dalla distruzione degli altari e degli oggetti del culto idolatrico dei nemici: ciò dimostra chiaramente la vacuità della divinità nemica, che è stata vinta e non è stata in grado di proteggere il suo popolo. In alcuni testi si trovano persino riferimenti a fenomeni che associano la natura al combattimento, come ad esempio il terremoto che interviene ad aiutare Israele nella battaglia (cf. 1Sam 14,15).

Accanto a questi elementi di carattere religioso che costellano l’idea di “guerra santa” va inserito lo *cherem*, ovvero l’anatema che comporta la distruzione totale del nemico o dei suoi beni. Può risultare interessante notare come la parola ebraica rimandi alla radice semitica del noto vocabolo arabo *harem*, che indica un luogo riservato, interdetto agli estranei. Non abbiamo prove storiche certe che la pratica dello *cherem* sia stata realmente applicata in tutti i casi in cui viene menzionata nei testi biblici o in testi contemporanei come la stele di Mesha. Resta comunque simbolicamente molto importante, perché dimostra in modo

incontrovertibile la dimensione sacrale del combattimento: nessuno può attribuire a sé la proprietà sul bottino di guerra, che spetta alla divinità vincitrice. Nel mondo antico la ricchezza più grande in un bottino di guerra era costituita dai prigionieri che potevano essere venduti come schiavi, come pure dai loro animali che potevano essere usati dal vincitore: la legge dello sterminio sottrae al popolo e ai suoi capi ogni utilizzo del bottino di guerra (cf. Dt 7,16.22-26), con ciò confermando in maniera solenne che solo Dio ha vinto e solo a lui spetta il bottino.

Il Dio di Israele si è rivelato a un popolo che viveva in questo mondo e in questa cultura: ma anche in questa logica violenta e negativa ci sono dei significati positivi degni di essere considerati. Si tratta certo di una valutazione positiva che non riguarda lo *cherem* in sé, ma motiva il fatto che sia stato tramandato nel racconto. Possiamo ritenere che il narratore biblico non abbia taciuto questo fatto – che presumibilmente era ormai da tutti riconosciuto come inaccettabile – per almeno due motivi che ne permettevano, invece, una lettura in certo qual modo positiva: il primo è che la pratica dello *cherem* impedisce alla guerra di trasformarsi in un mezzo per arricchirsi, dal momento che rinunciando al bottino il popolo riconosce che la guerra ha senso solo come *ultima ratio* di fronte ad una situazione estrema. La guerra come affare è dunque negata; una seconda motivazione è invece da ricercarsi nel fatto che la decisione di obbedire a Dio in maniera così radicale da rinunciare anche ad impadronirsi di un ricco bottino mostra la differenza tra Giosuè ed i capi che lo seguiranno. Agli occhi del redattore esilico o post-esilico, l'epoca di Giosuè appariva come un tempo di fedeltà assoluta a Dio: una fedeltà che si spingeva sino alla rinuncia di un lauto bottino di guerra. Proprio quest'obbedienza assoluta al comando divino aveva permesso la conquista della terra, così come l'infedeltà ha causato la deportazione del popolo e quindi l'allontanamento da quella terra che YHWH aveva prima promesso e poi consegnato ai padri.

4. “NOI SERVIREMO IL SIGNORE, NOSTRO DIO, E ASCOLTEREMO LA SUA VOCE!”

L'ASSEMBLEA DI SICHEM

(Gs 24,1-28)

Lettura

introduzione

¹Giosuè radunò tutte le tribù d'Israele a Sichem e convocò gli anziani d'Israele, i capi, i giudici e gli scribi, ed essi si presentarono davanti a Dio. ²Giosuè disse a tutto il popolo: «Così dice il Signore, Dio d'Israele:

discorso di YHWH

“Nei tempi antichi i vostri padri, tra cui Terach, padre di Abramo e padre di Nacor, abitavano oltre il Fiume. Essi servivano altri dèi. ³Io presi Abramo, vostro padre, da oltre il Fiume e gli feci percorrere tutta la terra di Canaan. Moltiplicai la sua discendenza e gli diedi Isacco. ⁴A Isacco diedi Giacobbe ed Esaù; assegnai a Esaù il possesso della zona montuosa di Seir, mentre Giacobbe e i suoi figli scesero in Egitto. ⁵In seguito mandai Mosè e Aronne e colpì l'Egitto con le mie azioni in mezzo a esso, e poi vi feci uscire. ⁶Feci uscire dall'Egitto i vostri padri e voi arrivaste al mare. Gli Egiziani inseguirono i vostri padri con carri e cavalieri fino al Mar Rosso, ⁷ma essi gridarono al Signore, che pose fitte tenebre fra voi e gli Egiziani; sospinsi sopra di loro il mare, che li sommerse: i vostri occhi hanno visto quanto feci in Egitto. Poi dimoraste lungo tempo nel deserto. ⁸Vi feci entrare nella terra degli Amorrei, che abitavano ad occidente del Giordano. Vi attaccarono, ma io li consegnai in mano vostra; voi prendeste possesso della loro terra e io li distrussi dinanzi a voi. ⁹In seguito Balak, figlio di Sippor, re di Moab, si levò e attaccò Israele. Mandò a chiamare Balaam, figlio di Beor, perché vi maledicesse. ¹⁰Ma io non volli ascoltare Balaam ed egli dovette benedirvi. Così vi liberai dalle sue mani. ¹¹Attraversaste il Giordano e arrivaste a Gerico. Vi attaccarono i signori di Gerico, gli Amorrei, i Perizziti, i Cananei, gli Ittiti, i Gergesei, gli Evei e i Gebusei, ma io li consegnai in mano vostra. ¹²Mandai i calabroni davanti a voi, per sgominare i due re amorrei non con la tua spada né con il tuo arco. ¹³Vi diedi una terra che non avevate lavorato, abitate in città che non avete costruito e mangiate i frutti di vigne e oliveti che non avete piantato”.

arringa di Giosuè e risposta del popolo

¹⁴Ora, dunque, temete il Signore e servitelo con integrità e fedeltà. Eliminate gli dèi che i vostri padri hanno servito oltre il Fiume e in Egitto e servite il Signore. ¹⁵Se sembra male ai vostri occhi servire il Signore, sceglietevi oggi chi servire: se gli dèi che i vostri padri hanno servito oltre il Fiume oppure gli dèi degli Amorrei, nel cui territorio abitate. Quanto a me e alla mia casa, serviremo il Signore». ¹⁶Il popolo rispose: «Lontano da noi abbandonare il Signore per servire altri dèi! ¹⁷Poiché è il Signore, nostro Dio, che ha fatto salire noi e i padri

nostri dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile; egli ha compiuto quei grandi segni dinanzi ai nostri occhi e ci ha custodito per tutto il cammino che abbiamo percorso e in mezzo a tutti i popoli fra i quali siamo passati. ¹⁸Il Signore ha scacciato dinanzi a noi tutti questi popoli e gli Amorrei che abitavano la terra. Perciò anche noi serviremo il Signore, perché egli è il nostro Dio». ¹⁹Giosuè disse al popolo: «Voi non potete servire il Signore, perché è un Dio santo, è un Dio geloso; egli non perdonerà le vostre trasgressioni e i vostri peccati. ²⁰Se abbandonerete il Signore e servirete dèi stranieri, egli vi si volterà contro e, dopo avervi fatto tanto bene, vi farà del male e vi annienterà». ²¹Il popolo rispose a Giosuè: «No! Noi serviremo il Signore». ²²Giosuè disse allora al popolo: «Voi siete testimoni contro voi stessi, che vi siete scelti il Signore per servirlo!». Risposero: «Siamo testimoni!». ²³«Eliminate allora gli dèi degli stranieri, che sono in mezzo a voi, e rivolgete il vostro cuore al Signore, Dio d'Israele!». ²⁴Il popolo rispose a Giosuè: «Noi serviremo il Signore, nostro Dio, e ascolteremo la sua voce!».

celebrazione dell'alleanza

²⁵Giosuè in quel giorno concluse un'alleanza per il popolo e gli diede uno statuto e una legge a Sichem. ²⁶Scrisse queste parole nel libro della legge di Dio. Prese una grande pietra e la rizzò là, sotto la quercia che era nel santuario del Signore. ²⁷Infine, Giosuè disse a tutto il popolo: «Ecco: questa pietra sarà una testimonianza per noi, perché essa ha udito tutte le parole che il Signore ci ha detto; essa servirà quindi da testimonianza per voi, perché non rinnegiate il vostro Dio».

congedo e conclusione del racconto

²⁸Poi Giosuè congedò il popolo, ciascuno alla sua eredità.

Interpretazione

Il brano che andiamo ad analizzare, che è posto a conclusione dell'intero libro di Gs, è incentrato sull'alleanza stipulata tra YHWH e il popolo. Giosuè ha compiuto il suo mandato: il popolo si è stabilito nei territori che gli erano stati assegnati e regna la pace tra le tribù e con i popoli all'intorno. Egli si prepara, dunque, a uscire di scena, ma prima di entrare nella pace dei giusti vuole assicurarsi del fatto che il popolo non recederà dal patto di alleanza che lo lega a YHWH suo Dio: è perciò che procede ad una convocazione solenne, radunando tutte le tribù.

La struttura del testo si presenta alquanto lineare, almeno a un livello di superficie: dopo un'introduzione che serve a contestualizzare il racconto e a presentare i personaggi che

vi interagiranno (vv. 1-2a), l'attenzione del lettore è catturata dal lungo discorso di YHWH riferito da Giosuè (vv. 2b-13), cui segue un'arringa di Giosuè che sfocia in un dialogo serrato con il popolo sull'opportunità di prendere la decisione di aderire definitivamente a Dio (vv. 14-24). Alle parole seguono i fatti: la sezione successiva (vv. 25-27) presenta il rituale di stipula dell'alleanza tra YHWH e il popolo di Israele. Il v. 28 funge da conclusione dell'intero racconto, registrando lo scioglimento dell'assemblea.

In apertura della narrazione abbiamo già degli elementi di grande interesse, che contengono indicazioni importanti circa la natura del contenuto del brano. Il v. 1 riporta due azioni di Giosuè: il riunire e il convocare. La prima azione (la riunione) riguarda la totalità del popolo di Israele e ha il compito di segnalare l'ampiezza e l'importanza del momento; la seconda (la convocazione) evidenzia tutta la solennità dell'adunanza, giacché il testo menziona tra i convenuti "gli anziani d'Israele, i capi, i giudici e gli scribi": sono tutte categorie che potremmo definire di garanzia, personaggi che compaiono ogniqualvolta ci sia da ratificare solennemente un atto pubblico. Queste prime battute del testo ci introducono, dunque, in un contesto molto importante e dal contorno sacrale, ciò che viene confermato persino dal luogo del convegno, che risulta assai significativo per le realtà che evoca: fu proprio in Sichem, infatti, che YHWH apparve ad Abramo e gli promise con giuramento solenne di dare alla sua discendenza quella terra che allora apparteneva a Canaan (cf. Gn 12,6). Capiamo bene, dunque, che la scelta di Sichem da parte di Giosuè è tutt'altro che casuale: egli intende dimostrare anche visivamente al popolo che la parola di YHWH è vera e sicura, che le sue promesse giungono sempre a compimento.

Il v. 2 introduce il discorso divino, riferito al popolo per bocca di Giosuè. È degno di nota il fatto che le parole di YHWH non siano rivolte solo ai capi e ai notabili di Israele, bensì all'intero popolo là congregato: non si tratta di un particolare irrilevante, come ben si evince dal tenore delle parole del condottiero. L'introduzione, nella sua solennità, richiama chiaramente gli oracoli profetici: "Così dice il Signore, Dio d'Israele...". Il popolo non era certo insensibile a simili toni, che dovevano contribuire a far percepire l'importanza dell'evento e la densità del messaggio che stava per essere trasmesso.

YHWH ripercorre le tappe salienti della storia della salvezza, cominciando dal riferimento ai patriarchi che vivevano "di là dal fiume": tale espressione non rappresenta

unicamente un particolare geografico, ma intende rimandare ad un contesto molto specifico, caratterizzato dal politeismo. Non a caso, la lista dei patriarchi inizia con Terach, padre di Abramo, che non aveva conosciuto YHWH e che viveva nel culto degli dei pagani. Il tema del culto politeistico è presente in tutto il discorso di Dio come un *refrain* costante: del resto, era il rischio più forte che il popolo d'Israele correva, come dimostra la posizione di preminenza che occupa nel decalogo il comando “non avrai altro dio all’infuori di me” (Es 20,3; Dt 5,7).

Il v. 3 è interamente dedicato al patriarca Abramo, la cui vicenda viene sintetizzata mediante il ricorso a quattro azioni di cui YHWH è protagonista assoluto: la raffinatezza di questo passaggio risalta in tutta la sua bellezza se si tiene conto del fatto che sono disposte a coppie, dal momento che le prime due azioni (“presi Abramo... e lo condussi...”) riguardano la promessa relativa al possesso della terra di Canaan; mentre le altre due azioni (“lo moltiplicai.. gli diedi Isacco”) si riferiscono all’altra grande promessa, quella della discendenza.

Il v. 4 non fa che completare il riferimento alla storia patriarcale richiamando in maniera più che sintetica la vicenda d’Isacco, Esaù e Giacobbe al fine di introdurre la tappa seguente della storia della salvezza: la liberazione del popolo di Israele dalla schiavitù d’Egitto e la conquista-dono della terra promessa, che occuperà i vv. 5-13. In tale contesto, il v. 5 ci offre un particolare motivo di riflessione: sino al v. 4, infatti, YHWH rievoca i propri interventi nella storia della salvezza come riferiti unicamente ai padri, agli antenati di Israele, e i verbi che si utilizzano nel racconto sono alla terza persona plurale; poi — all’improvviso — la narrazione abbandona la terza persona per continuare alla seconda persona plurale. C’è dunque un repentino passaggio dal “loro” al “voi”. Lo stesso fenomeno si verifica nei versetti seguenti, anche se si nota un’oscillazione tra la terza e la seconda persona plurale, come possiamo rilevare osservando attentamente il testo:

*⁵In seguito mandai Mosè e Aronne e colpì l’Egitto con le mie azioni in mezzo a esso, e poi **vi** feci uscire. ⁶Feci uscire dall’Egitto i vostri padri e **voi** arrivaste al mare. Gli Egiziani inseguirono i vostri padri con carri e cavalieri fino al Mar Rosso, ⁷ma essi gridarono al Signore, che pose fitte tenebre fra **voi** e gli Egiziani; sospinsi sopra di loro il mare, che li sommerse: **i vostri occhi** hanno visto quanto feci in Egitto...*

Di lì in avanti la narrazione prosegue alla seconda persona plurale. Secondo alcuni studiosi tale alternanza sarebbe da addebitarsi a un motivo stilistico: saremmo dunque davanti al passaggio dal genere letterario del racconto a quello di una formula cultuale, in cui il sacerdote si rivolge all'assemblea utilizzando la seconda persona plurale.

Al di là dell'aspetto meramente tecnico della questione, ciò che risulta interessante è la valenza simbolica dell'utilizzo del "voi": senza forzare troppo l'interpretazione, possiamo ritenere che YHWH, rivolgendosi direttamente agli Israeliti ed includendoli tra i protagonisti di avvenimenti che pur non hanno vissuto in prima persona, intenda affermare che il popolo è sempre e comunque partecipe della storia della salvezza di YHWH. In tal senso, le opere compiute da Dio ai tempi dei padri si colorano di viva attualità per mezzo della categoria tipicamente biblica del *memoriale*: il Dio d'Israele non ha liberato solo i miei antenati dalla schiavitù d'Egitto, ma ha liberato anche me, che pure non ho vissuto quell'esperienza in prima persona.

Un'altra caratteristica fondamentale della storia della salvezza che si evince dal discorso divino è la *gratuità*: infatti, i vv. **8-13** ripercorrono tutte le tappe del cammino nel deserto e dell'ingresso nella terra promessa, evidenziando come l'autore e perfezionatore dell'opera sia unicamente YHWH che ha offerto ogni bene a Israele senza che questi lo meritasse. In tal senso è quantomai significativa la chiusa del v. 13, che riassume il discorso con parole assai nette: "*Vi diedi una terra che non avevate lavorato, abitate in città che non avete costruito e mangiate i frutti di vigne e oliveti che non avete piantato*".

Al lungo e articolato discorso divino segue – immediatamente e senza introduzione alcuna – un'arringa di Giosuè, che ai vv. **14-15** esorta il popolo a trarre le conseguenze di quanto YHWH ha appena detto, rievocando le tappe salienti della storia della. Le parole del condottiero sono caratterizzate dalla ricorrenza del verbo "servire" (in ebraico *'abad*), che appare ben cinque volte nel ristretto spazio di due versetti a significare l'importanza che tale vocabolo ricopre in questo contesto. Si tratta di un termine altamente evocativo per la storia di Israele: basti pensare che il sostantivo derivato da questa radice, ovvero *'abodah*, indica tanto la schiavitù come il servizio cultuale e viene utilizzato dall'AT in tutto questo spettro semantico per significare il passaggio d'Israele dalla schiavitù dell'idolatria (incarnata in forma paradigmatica dal re-dio Faraone) alla libertà di poter servire YHWH. Non stupisce,

dunque, che l'invito a servire il Signore sia in questo testo immediatamente collegato con l'eliminazione degli dei pagani. La forza dell'arringa di Giosuè risiede specialmente nella clausola del discorso, che si propone come una vera e propria sfida al popolo che gli si para innanzi: egli e la sua famiglia si dichiarano disposti a servire YHWH, prendendo una posizione netta; il popolo è inevitabilmente chiamato a fare altrettanto.

La risposta dell'assemblea alla sfida di fedeltà a Dio lanciata da Giosuè non tarda ad arrivare, e il tono è altrettanto netto: infatti, al v. 16 il popolo a una sola voce si dichiara disposto a servire il Signore, riconoscendo che da lui solo è venuta la salvezza per Israele. I vv. 17-18 si pongono in continuità con quest'affermazione di principio: il popolo ripercorre sinteticamente le tappe più significative della storia della salvezza dichiarando di esserne stato testimone oculare e co-protagonista, come ben esprime il ricorso alla prima persona plurale. L'opera che YHWH ha compiuto nei confronti d'Israele non riguarda, dunque, solo i padri e le generazioni passate, ma si estende a tutti i membri del popolo che accolgono YHWH come loro unico Dio. È evidente che il discorso divino dei vv. 8-13 ha sortito il suo effetto, giacché l'assemblea degli Israeliti riunita in Sichem si sente direttamente partecipe della storia che Dio ha compiuto con i padri, nelle generazioni passate. La conclusione del discorso suona come una vera e propria professione di fede: *“Perciò anche noi serviremo il Signore, perché egli è il nostro Dio”*.

Dopo una simile dichiarazione da parte degli Israeliti, il lettore potrebbe a buon diritto attendersi la conclusione della vicenda e la stipula dell'alleanza tra Dio e il popolo: ma le parole di Giosuè suonano tutt'altro che conclusive e al v. 19 riprende l'arringa, che tra l'altro tende a diventare più serrata (vv. 19-24). L'accento delle parole del condottiero d'Israele va principalmente in due direzioni: quella della responsabilità e quella delle conseguenze della scelta fatta. L'opzione per YHWH è qualcosa di veramente serio e il popolo è chiamato ad aderire a Dio non a cuor leggero, ma con la piena consapevolezza di ciò a cui va incontro con tale scelta. Nelle parole di Giosuè non manca, infine, un ulteriore riferimento alla necessità di eliminare ogni traccia d'idolatria, assolutamente incompatibile con la fede in YHWH. Tale comando viene espresso mediante il ricorso a un antropomorfismo: Dio viene presentato come un Dio geloso, non disposto al perdono e pronto a distruggere chi gli si dimostri infedele (vv. 19-20). Con quest'immagine dalle tinte forti (se non addirittura fosche!) Giosuè

intende ribadire la gravità dell'impegno che il popolo si assume davanti a Dio: una responsabilità non priva di conseguenza, come abbiamo detto. La reazione del popolo a queste parole è decisa: gli Israeliti ribadiscono di essere pronti ad ascoltare la voce del Signore perché egli è il loro Dio (v. 24).

Forte dell'impegno solennemente preso dal popolo, Giosuè procede finalmente alla stipula dell'alleanza, che si realizza mediante due gesti: la consegna di uno statuto al popolo, contenente la legge da rispettare per salvaguardare l'appartenenza a YHWH (v. 25); la posa di una stele che rimanga a perpetua memoria dell'evento e rievochi il prodigio che si è compiuto in Sichem in quel giorno (v. 26). Le parole di Giosuè al v. 27 esplicitano il valore ed il significato della stele, concludendo di fatto il racconto della stipula dell'alleanza.

Al v. 28 viene affidato dal narratore il compito di descrivere il congedo dell'assemblea da parte di Giosuè e il ritorno di ciascuna delle tribù al proprio territorio.

Attualizzazione

Abbiamo avuto modo di dire altrove che una delle caratteristiche peculiari dello stile del libro di Giosuè è il continuo riferimento all'opera che Dio ha compiuto nel passato: in quest'ottica, YHWH non solo è stato fedele in un determinato momento, ma rimane il fedele per eccellenza e non mancherà di portare a compimento le promesse fatte ai patriarchi e sempre rinnovate al popolo d'Israele durante tutto l'arco della storia della salvezza. La risposta dell'uomo alla fedeltà di YHWH si concretizza nell'alleanza, patto di amore e reciproca fiducia che esprime la mutua appartenenza di Dio al popolo e del popolo a Dio, in un legame che per la sua natura inscindibile e personale si può definire sponsale.

Il racconto di Gs 24 ricopre un'importanza fondamentale non solo nell'impianto generale del libro, ma in tutta la teologia dell'AT: il suo denso contenuto, infatti, serve a definire la relazione tra Dio e l'uomo, come pure a disegnare i tratti ideali del popolo dell'alleanza. Inoltre, per la sua valenza universale potremmo dire che è un brano "senza luogo e senza tempo", nel senso che vale per l'uomo di ogni età e di ogni latitudine che si apra alla relazione con la divinità. Da ciò derivano molti temi di approfondimento, che

costituiscono una risorsa fondamentale per il cammino di una comunità credente: cerchiamo di svilupparne alcuni.

*L'importanza del **memoriale**, segno dell'appartenenza a Dio che ci ha salvato.*

Nel linguaggio della Bibbia il tema del “ricordare” e, per converso, quello del “dimenticare” assumono un valore imprescindibile: potremmo dire che ogni persona, ogni fatto, ogni situazione si giocano la propria sopravvivenza sul filo di questo binomio, giacché l’oblio equivale a una morte ben peggiore di quella propriamente detta. Di qui l’importanza del memoriale come categoria irrinunciabile per l’uomo biblico: fare memoriale, infatti, implica il perpetuare un’esperienza che viene non semplicemente rievocata ma rivitalizzata, nel senso più proprio dell’etimologia latina del termine “*re-cor-dare*”, ovvero ridare il cuore, la vita a qualcuno o a qualcosa. Il testo di Gs 24 mostra chiaramente come il memoriale dei momenti salienti della storia della salvezza diventi per Israele il segno tangibile dell’appartenenza a YHWH, unico vero Dio, che continua a guidare la storia del popolo nel presente alla stessa maniera in cui aveva condotto il cammino dei padri fin dalle origini dell’esperienza di Abramo. La professione di fede in Dio che le tribù di Israele proclamano in Sichem ha la forza di rendere vivo e attuale il miracolo della presenza di YHWH in mezzo al suo popolo: al pari dei loro padri, nei tempi antichi, gli israeliti potranno godere della provvidenza divina perché hanno scelto di aderire al patto di alleanza con Dio, che non mancherà di mostrarsi fedele a se stesso esattamente come ha fatto con i patriarchi.

*L'importanza della **trasmissione della fede** intesa come esperienza concreta.*

L’influsso del pensiero filosofico greco, con la sua tendenza alla razionalizzazione e alla concettualizzazione, crea non di rado una barriera pressoché insormontabile alla nostra comprensione dell’esperienza di fede che la Bibbia ci presenta: siamo tentati di pensare che l’adesione a Dio sia una questione puramente noetica, mentale, con l’inevitabile conseguenza che spesso si sviluppa una dicotomia tra la fede proclamata e l’agire quotidiano. Il racconto di Gs 24 ci pone dinanzi alla rappresentazione della fede come fatto concreto, che riguarda la vita del credente e ne coinvolge tutti gli ambiti, senza alcuna eccezione: fare alleanza con YHWH significa inserirsi in una storia costellata di avvenimenti che, per quanto lontani nel

tempo, mi vedono comunque protagonista. Le dodici tribù radunate a Sichem non aderiscono ad un sistema di pensiero, ma s'inseriscono da protagoniste in una storia di salvezza che li riguarda in prima persona: gli israeliti accolgono consapevolmente la fede dei padri e si dichiarano disposti a trasmettere tale esperienza ai loro figli, di generazione in generazione. Non si tratta, però, di un'istruzione di tipo dottrinale, ma di una condivisione esperienziale, che ha un'efficacia ben maggiore nella misura in cui coinvolge tutti gli aspetti della vita di una persona e non solo quello cognitivo.

*La capacità di una **lettura teologica della storia personale e comunitaria.***

Nel contesto del commento al racconto di Raab abbiamo già avuto modo di evidenziare come il racconto biblico sia – al di là di una mera cronaca degli avvenimenti riguardanti un certo popolo in un certo periodo storico – una rilettura teologica della storia che, a seconda dei casi, ha una dimensione personale o collettiva. Anche sotto questo aspetto Gs 24 si pone come testo paradigmatico, nel senso che la lunga arringa di Giosuè si presenta come un'ermeneutica teologica degli avvenimenti passati al fine d'illuminare il presente del popolo riunito dinanzi a lui in Sichem. Israele guarda alla sua storia come storia di salvezza, cogliendo sapientemente l'opera di Dio che è celata nelle pieghe di una quotidianità spesso difficile da interpretare ma mai banale o scontata. L'invito che ne deriva al lettore è di cimentarsi nella medesima impresa: l'uomo sente il desiderio profondo di un incontro con Dio, ma tende a proiettare tale situazione in una dimensione fantastica, avulsa dalla concretezza e dalla realtà; è, invece, nella storia che Dio ha scelto di rivelarsi e continua a manifestarsi all'uomo. Una sapiente lettura della propria storia personale e di quella comunitaria sono, dunque, le vie privilegiate dell'incontro con Dio per l'uomo che decide di servirlo, come Giosuè e le dodici tribù riunite in Sichem.

IL LIBRO DEI GIUDICI

INTRODUZIONE AL LIBRO DEI GIUDICI

Gli avvenimenti narrati nel libro dei Giudici in parte seguono e in parte si sovrappongono alla storia raccontata nel libro di Giosuè. I vari protagonisti dei diversi episodi di cui è composto il libro, accomunati dal generico titolo di “giudici”, sono presentati in una sequenza che intende apparire storica ma che di fatto tradisce con una certa evidenza i segni di una tecnica redazionale volta ad attribuire all’intera narrazione uno svolgimento ordinato.

A dispetto della comune denominazione di “giudice” (in ebraico *shofet*), la caratterizzazione – e quindi, in ultima analisi, la diversificazione – dei personaggi è notevolissima: non tutti, infatti, rispondono alla figura del capo militare, dal momento che nel loro novero troviamo una profetessa, un nazireo, un usurpatore e vari capi pacifici non ben delineati sulle cui figure si dice ben poco. Quello di giudice appare come un titolo ufficiale, istituzionale, che dura tutta la vita e comprende funzioni piuttosto definite e omogenee: tuttavia, l’attività dei personaggi di questo libro non può essere circoscritta al senso che correntemente si attribuisce a questa parola, ovvero quella di amministratori della giustizia, dal momento che la radice ebraica *shafat* da cui deriva il sostantivo *shofet*, “giudice” indica propriamente l’azione di chi è responsabile non solo dell’amministrazione della giustizia, ma anche di determinate attività di governo e di gestione della cosa pubblica. Come vedremo in particolare nell’analisi di Gdc 2, il giudice è presentato come un vero e proprio capo del popolo, che esorta Israele a mantenersi fedele all’alleanza con YHWH.

Il contesto storico presupposto dalla narrazione è quello che va dall’ingresso in Canaan all’istituzione della monarchia. In base alle affermazioni contenute nel libro – filtrate, come sappiamo, dall’intervento piuttosto decisivo dei redattori deuteronomistici – ci sarebbe da ritenere che in questo lasso di tempo le singole tribù avessero almeno due istituzioni centralizzate: quella della giustizia e quella del culto. Tenuto conto di tutte le riserve del caso in relazione alla storicità di tale ipotesi, è senz’altro lecito domandarsi che tipo di valore potessero avere simili istituzioni comuni alle diverse tribù. La risposta alberga ancora nel fragile terreno delle ipotesi, ma si può perlomeno pensare che questa sorta di

“amministrazione centrale” intervenisse a dirimere quei casi che i capi tribù non erano in grado di risolvere per i più svariati motivi. È parimenti ipotizzabile che davanti ai pericoli e alle minacce più gravi emergesse un personaggio che assumeva il comando in un’aperta campagna militare o con l’impiego dell’astuzia in azioni di guerriglia: sarebbe questo il caso di capi carismatici quali Gedeone o Sansone, che si è soliti chiamare “giudici maggiori” per distinguerli da altri personaggi più simili a funzionari, che vengono indicati come “giudici minori”.

Nella lettura del libro dei Giudici occorrerà tenere ben presente che tutti questi protagonisti sono fortemente idealizzati, senza con ciò escludere del tutto che possa esistere un nucleo originario corrispondente a ciò che realmente è accaduto, che fa da sfondo alla narrazione. Possiamo ritenere che, al pari degli altri libri biblici, Gdc intenda ricostruire un passato che aiuti a leggere il presente per camminare con fiducia e speranza verso il futuro. A tale scopo si serve di tradizioni antiche, adattandole al proprio progetto senza preoccuparsi eccessivamente della pedissequa corrispondenza delle storie alla Storia, secondo il costume tipico degli scrittori di quel tempo: per tale ragione, l’interpretazione o il giudizio morale su un determinato fatto hanno nel nostro libro un’importanza ben maggiore rispetto alla descrizione della reale sequenza degli avvenimenti, dal momento che l’intento generale della narrazione è più didattico che storico.

Più credibile appare, invece, la caratterizzazione che il libro dei Giudici fornisce del popolo d’Israele: se nel libro di Giosuè il popolo si caratterizza, in generale, per la sua fedeltà a Dio, in Gdc la condotta del popolo è per così dire irregolare, giacché si alternano fedeltà e peccato, solidarietà ed egoismo, unità tra le tribù e forti particolarismi. È questa condotta che guida il corso della storia ed in qualche modo la scrive: la fedeltà a Dio si esprime socialmente, politicamente e religiosamente nei termini di tranquillità e periodi di pace; l’infedeltà, l’idolatria, l’oblio di Dio si traducono in minaccia esterna, pericolo, assedio e guerra.

La presentazione di questa storia alterna periodi di maggiore attività – i momenti delle grandi imprese – a periodi di tranquilla e normale quotidianità, nei quali apparentemente non succede nulla. Tale dato offre un interessante spunto di riflessione su ciò che è la storia secondo i redattori biblici: si è soliti considerare la storia come segnata da grandi eventi e da

grandi personaggi, mentre la storia rappresentata nel racconto biblico è contraddistinta soprattutto dalla quotidianità dei popoli che vengono descritti; una quotidianità che, nella sua corrispondenza o meno ai valori della vita, è la vera protagonista persino di quelli che si configurano come cambiamenti epocali.

La visione teologica globale del libro dei Giudici

Come abbiamo già anticipato nel contesto dell'introduzione a Gs, anche il libro dei Giudici si colloca nel complesso e articolato panorama della storia deuteronomistica, di cui rappresenta il terzo libro dopo Dt e Gs. Non ci si dovrà, dunque, stupire nel rilevare in Gdc la medesima visione teologica soggiacente all'intera opera deuteronomistica, fortemente segnata dal costante riferimento alla legge deuteronomica e alla teologia dell'alleanza. L'appartenenza di Gdc a tale grande complesso si manifesta in particolare nel modo che il nostro libro ha di organizzare le narrazioni che riproducono assai fedelmente e pressoché invariabilmente la scansione di quattro passaggi: peccato, castigo, pentimento e salvezza.

Dal punto vista dello stile, la ripetizione ciclica di questa cornice narrativa può dare al racconto la parvenza di una certa monotonia: a ben guardare, però, le narrazioni inserite in tale cornice sono comunque agili, diversificate, e alcune di una bellezza letteraria tale da sorpassare lo schema con sfumature sorprendenti. Basti pensare alla magistrale descrizione del giorno che segue il delitto di Gabaa, che per la precisione dei dettagli ricorda da vicino una sequenza cinematografica (cf. Gdc 19,27); o al rapporto ambiguo e complesso fra Sansone e Dalila (Gdc 14,16). Si tratta di narrazioni che, per quanto si collochino entro una cornice teologica precisa quale quella deuteronomistica, si prestano assai difficilmente ad un giudizio scontato o stereotipato: la qual cosa dà al lettore la chiave generale d'interpretazione senza con ciò esaurire il messaggio del racconto, in modo che lo stesso lettore impari ad addentrarsi nei fatti e nei personaggi seguendo il ritmo ed i tempi della narrazione.

Il narratore è ben consapevole di non raccontare la storia di un tempo ideale, un tempo di fedeltà a Dio simile a quello vissuto dalla generazione di Giosuè. È molto importante a questo proposito il ripetersi dell'affermazione: «*In quel tempo non c'era un re in Israele e ognuno faceva quel che gli pareva meglio*» (Gdc 17,6; 21,25), che a mo' di ritornello continua a denunciare una situazione di anarchia politica e religiosa, offrendo al contempo un'utile

chiave di lettura per comprendere alcune delle barbarie narrate in diverse storie. La visione globale della narrazione appare pessimistica: infatti, questa sensazione di anarchia si fa sempre più forte a mano a mano che il libro si avvicina alla conclusione. Non a caso, una delle narrazioni più dure ossia quella dell'uccisione della concubina del levita è collocata verso la fine del libro.

Il messaggio che ne consegue è assai chiaro: occorre giustificare la necessità della monarchia come fonte di ordine ed espediente di arginamento di una violenza che altrimenti diventerebbe incontrollabile. Volendo utilizzare un'immagine, potremmo dire che la rappresentazione della storia che emerge dal libro dei Giudici è circolare, mentre quella che caratterizzerà lo sviluppo delle narrazioni in 1-2 Re è lineare: quindi, la percezione globale è che il tempo dei giudici rappresenti una sorta di stagnazione della storia della salvezza in cui non solo non si procede, ma si ritorna puntualmente al punto di partenza. Di fatto, dunque, i redattori deuteronomici attribuiscono un giudizio negativo all'insieme di questa storia che si pone nel mezzo tra l'esaltante momento della conquista e l'instaurazione della monarchia.

Tuttavia, non è da credersi che il libro ignori la speranza, né che si chiuda al futuro: ma è pur chiaro che ogni positività è unicamente riconducibile all'intervento generoso di Dio, dal momento che i giudici non sorgono di propria iniziativa, anzi non di rado mostrano una certa ritrosia nell'accogliere la chiamata divina; né si può dire che sia il popolo a cercarli e a chiedere loro una determinata azione liberatrice: si tratta, invece, di persone suscitate da Dio, da lui elette e rese strumenti del suo piano di salvezza. Per mezzo di tali storie il narratore vuol confermare la fede d'Israele in un Dio che non abbandona la storia a se stessa, né fugge davanti all'infedeltà del suo popolo: YHWH non interferisce con la libertà umana, ma non per questo ricusa d'intervenire liberamente nella storia per farne una storia di salvezza.

Alla stessa maniera in cui i protagonisti di questa storia devono sforzarsi di scoprire e interpretare la presenza divina nella quotidianità, il lettore è chiamato a compiere un itinerario di fede, adattando il messaggio dei racconti alla propria storia attuale. Il narratore sostiene, infatti, che se i protagonisti avessero riconosciuto la presenza di Dio nella storia e avessero responsabilmente e liberamente collaborato con la guida divina degli eventi, molte delle cose terribili raccontate nel libro non sarebbero successe e la storia avrebbe avuto ben altro corso. Nell'ottica teologica di Gdc, dunque, la storia appare come l'incontro tra due libertà: quella

divina e quella umana, che quando si compongono in sinergia positiva portano alla costruzione del bene. Non sarà difficile cogliere in tale sintesi la presenza della categoria teologica che domina l'intera storia deuteronomistica, ovvero il costante riferimento all'*alleanza tra YHWH e Israele* come chiave della felicità e di una vita pienamente realizzata.

La struttura e il contenuto del libro dei Giudici

Gli studiosi sono in linea di principio concordi nell'individuare all'interno del libro dei Giudici una struttura tripartita: a un'introduzione che funge da prologo dell'intera vicenda (1,1—2,9) segue la parte centrale del libro, che rappresenta il corpo più voluminoso della narrazione (2,10—16,31); il resto del testo (17,1—21,25) costituisce una sorta di epilogo. La delimitazione di questi tre blocchi narrativi è piuttosto agevole per una serie di motivi: sia nel prologo che nell'epilogo, infatti, manca qualsiasi accenno alle grandi imprese compiute da YHWH o da quei personaggi che saranno denominati giudici e che domineranno l'intera scena della parte centrale del libro; inoltre la rappresentazione del popolo d'Israele che si evince da queste sezioni periferiche del testo è tutt'altro che unitaria, dal momento che ci si riferisce preferenzialmente alle singole tribù piuttosto che al popolo nel suo insieme, come invece accade puntualmente nella sezione centrale.

Si è soliti spiegare tali differenze tra il corpo centrale del testo e i suoi estremi mediante il ricorso alla teoria delle diverse tappe di formazione del libro: una lettura attenta tanto del prologo quanto dell'epilogo, infatti, evidenzia come tali elementi rappresentino una sorta di interruzione in quella che altrimenti sarebbe una storia senza soluzione di continuità, che dal libro di Giosuè arriverebbe a Samuele contenendo al suo interno il racconto di Gdc. Ciò appare piuttosto evidente comparando la conclusione del libro di Gs con gli ultimi versetti di quello che abbiamo individuato come il prologo di Gdc. Leggiamo, infatti, in Gs 24,28-31:

²⁸Poi Giosuè congedò il popolo, ciascuno alla sua eredità. ²⁹Dopo questi fatti, Giosuè figlio di Nun, servo del Signore, morì a centodieci anni ³⁰e lo seppellirono nel territorio della sua eredità, a Timnat-Serach, sulle montagne di Èfraim, a settentrione del monte Gaas. ³¹Israele servì il Signore in tutti i giorni di Giosuè e degli anziani che sopravvissero a Giosuè e che conoscevano tutte le opere che il Signore aveva compiuto per Israele.

Lo stesso dato viene ripreso, con un ampliamento d'informazione, in Gdc 2,6-9:

⁶Quando Giosuè ebbe congedato il popolo, gli Israeliti se ne andarono, ciascuno nella sua eredità, a prendere in possesso la terra. ⁷Il popolo servì il Signore durante tutta la vita di Giosuè e degli anziani che sopravvissero a Giosuè e che avevano visto tutte le grandi opere che il Signore aveva fatto in favore d'Israele. ⁸Poi Giosuè, figlio di Nun, servo del Signore, morì a centodieci anni ⁹e fu sepolto nel territorio della sua eredità, a Timnat Cheres, sulle montagne di Èfraim, a settentrione del monte Gaas.

Gli esegeti ritengono che una riproposizione così letterale del medesimo dato sia da attribuirsi al fatto che i redattori, che hanno confezionato il contenuto di Gdc nell'intenzione di farne un libro separato dal resto di quella che abbiamo definito storia deuteronomistica, si sono trovati nella necessità di colmare un vuoto di informazione: così, immediatamente dopo le informazioni preliminari hanno dovuto richiamare gli elementi essenziali con cui la vicenda di Giosuè si era conclusa nell'omonimo libro. In effetti, l'inizio della sezione centrale del libro di Gdc (2,10) si collegherebbe senza troppe forzature con la chiusa del libro di Gs (Gs 24,) come logica prosecuzione del racconto della storia del popolo d'Israele.

Un discorso analogo può essere fatto per l'epilogo di Gdc, visto che i cc. 17—21 presentano un contenuto piuttosto peculiare, al punto da ritenere che costituiscano un'unità letteraria a sé caratterizzata dal fatto che rompe la continuità segnata dalla storia deuteronomistica. In effetti gli eventi raccontati in quest'ultima parte del libro vengono collocati in una cornice cronologica caratterizzata dalla totale anarchia, come si evince da un'espressione che compare a mo' di inclusione all'inizio e alla fine di questa sezione: "In quel tempo non c'era un re in Israele; ciascuno faceva come gli sembrava bene" (17,6; 21,25). Inoltre le vicende narrate in questi capitoli sono tutte relazionate con un levita originario di Giuda di cui non si fa alcuna menzione nel resto del libro, mentre manca qualsiasi riferimento al tema che domina la sezione centrale ovvero la liberazione d'Israele dall'oppressione dei nemici. Un altro elemento che spinge a propendere per la natura secondaria degli ultimi capitoli di Gdc rispetto al blocco narrativo centrale è dato dal fatto che, qualora si eliminasse dal libro la sezione finale 17—21, non si percepirebbe alcuna soluzione di continuità nel lungo resoconto della storia deuteronomistica che, interrotta alla fine di Gdc 16 proprio dall'epilogo del libro, riprende puntualmente all'inizio di 1Sam.

Dopo averne delineato i confini mediante la descrizione del prologo e dell'epilogo, veniamo a parlare della sezione centrale di Gdc (2,10—16,31). Si tratta propriamente del racconto deuteronomico della gran parte del periodo in cui su Israele regnarono i giudici, dal momento che gli eventi accaduti durante tale epoca vengono descritti anche in alcuni testi di 1Sam che precedono il racconto dello stabilimento della monarchia israelitica.

“*Gli Israeliti fecero ciò che è male agli occhi di YHWH...*”. Tale affermazione ritorna a mo' di *refrain* in alcuni punti che risultano cruciali per la strutturazione della parte centrale del libro di Gdc, precisamente in 2,11; 3,7.(12); 4,1; 6,1; 10,6; 13,1. Si tratta di un'annotazione importantissima, nella misura in cui ha la funzione d'inquadrare il racconto che segue fornendone una spiegazione preventiva e anticipando in prima battuta l'attribuzione della responsabilità degli avvenimenti negativi della storia alla cattiva condotta del popolo. Una simile introduzione di ciascuno dei singoli episodi non lascerebbe presagire niente di buono: in effetti sarà solo l'intervento di YHWH a ricondurre in bene ciò che la malvagità del popolo aveva rischiato di corrompere irrimediabilmente. Tale dato è da tenere ben presente per una corretta comprensione del messaggio del testo: infatti, data l'importanza che la narrazione attribuisce ai diversi personaggi che calcano la scena con il titolo di “giudice”, il lettore potrebbe essere portato a ritenere che costoro sono i veri liberatori del popolo d'Israele; ma l'intreccio delle vicende finisce sempre col rimarcare la centralità dell'azione divina e la funzione, per così dire, strumentale dei vari protagonisti che si susseguono nell'agone narrativo.

Dopo una sorta d'interludio (2,11—3,6) il testo riporta la serie di episodi legati ai diversi giudici. Il capitolo 3 presenta una prima triade di giudici, specificatamente Otniel (3,7-11); Eud (3,8-30); Samgar (3,31). La triste constatazione che con la morte di Eud gli Israeliti erano ritornati a fare ciò che è male agli occhi di YHWH introduce la vicenda di Debora e Barak, che occupa tutto il capitolo 4 per concludersi nel maestoso canto di vittoria di Debora (5,1-31). Il capitolo 6 introduce un personaggio che occuperà la scena della narrazione sino alla fine del capitolo 8: Gedeone, detto anche Ierub-Baal, la cui vicenda avrà un risvolto persino nella storia del giudice seguente, il figlio Abimelek (Gdc 9).

Dopo un piccolo intermezzo, nel quale viene annotata senza ulteriori particolari la reggenza di Tola e Iair (10,1-4), la storia s'incentra sulle vicende di Iefte il Galaadita, che si

protrae sino a 12,7. La breve menzione di altri tre giudici (Ibsan, Elon e Abdon) conclude il capitolo 12. Il capitolo seguente riporta gli inizi della lunga e articolata vicenda di Sansone, che si dispiega in tutta la sua complessità sino alla fine di quella che abbiamo denominato sezione centrale, ovvero 16,31.

Come abbiamo accennato in sede d'introduzione del paragrafo, i capitoli che seguono (17,1—21,25) si configurano come l'epilogo di tutto il libro.

1. “QUANDO IL SIGNORE SUSCITAVA LORO DEI GIUDICI...”
IL POPOLO DI ISRAELE ALLA MORTE DI GIOSUÈ
(Gdc 2,6-23)

Lettura

FINE DELL'EPOCA DI GIOSUÈ

⁶Quando Giosuè ebbe congedato il popolo, gli Israeliti se ne andarono, ciascuno nella sua eredità, a prendere in possesso la terra. ⁷Il popolo servì il Signore durante tutta la vita di Giosuè e degli anziani che sopravvissero a Giosuè e che avevano visto tutte le grandi opere che il Signore aveva fatto in favore d'Israele. ⁸Poi Giosuè, figlio di Nun, servo del Signore, morì a centodieci anni ⁹e fu sepolto nel territorio della sua eredità, a Timnat Cheres, sulle montagne di Èfrain, a settentrione del monte Gaas. ¹⁰Anche tutta quella generazione fu riunita ai suoi padri;

INTRODUZIONE DELLO SCHEMA CICLICO D'INTERPRETAZIONE DELLA STORIA

a) corruzione

dopo di essa ne sorse un'altra, che non aveva conosciuto il Signore, né l'opera che aveva compiuto in favore d'Israele. ¹¹Gli Israeliti fecero ciò che è male agli occhi del Signore e servirono i Baal; ¹²abbandonarono il Signore, Dio dei loro padri, che li aveva fatti uscire dalla terra d'Egitto, e seguirono altri dèi tra quelli dei popoli circostanti: si prostrarono davanti a loro e provocarono il Signore, ¹³abbandonarono il Signore e servirono Baal e le Astarti.

b) punizione

¹⁴Allora si accese l'ira del Signore contro Israele e li mise in mano a predatori che li depredarono; li vendette ai nemici che stavano loro intorno, ed essi non potevano più tener testa ai nemici. ¹⁵In tutte le loro spedizioni la mano del Signore era per il male, contro di loro, come il Signore aveva detto, come il Signore aveva loro giurato: furono ridotti all'estremo.

c) perdono: istituzione dei giudici da parte di YHWH

¹⁶Allora il Signore fece sorgere dei giudici, che li salvavano dalle mani di quelli che li depredavano [...] ¹⁸Quando il Signore suscitava loro dei giudici, il Signore era con il giudice e li salvava dalla mano dei loro nemici durante tutta la vita del giudice, perché il Signore si muoveva a compassione per i loro gemiti davanti a quelli che li opprimevano e li maltrattavano.

a) corruzione

[...] ¹⁷Ma neppure ai loro giudici davano ascolto, anzi si prostituivano ad altri dèi e si prostravano davanti a loro. Abbandonarono ben presto la via seguita dai loro padri, i quali avevano obbedito ai comandi del Signore: essi non fecero così [...]

¹⁹Ma quando il giudice moriva, tornavano a corrompersi più dei loro padri, seguendo altri dèi per servirli e prostrarsi davanti a loro: non desistevano dalle loro pratiche e dalla loro condotta ostinata.

b) punizione

²⁰Perciò l'ira del Signore si accese contro Israele e disse: «Poiché questa nazione ha violato l'alleanza che avevo stabilito con i loro padri e non hanno obbedito alla mia voce, ²¹ anch'io non scaccerò più dinanzi a loro nessuno dei popoli che Giosuè lasciò quando morì. ²² Così, per mezzo loro, metterò alla prova Israele, per vedere se custodiranno o no la via del Signore, camminando in essa, come la custodirono i loro padri». ²³ Il Signore lasciò sussistere quelle nazioni, senza affrettarsi a scacciarle, e non le consegnò nelle mani di Giosuè.

Interpretazione

Per quanto, da un punto di vista letterario, segua logicamente l'*incipit* del capitolo 1, il brano che abbiamo dinanzi si configura come una vera e propria introduzione all'intera vicenda narrata nel libro di Giosuè: infatti, al di là della natura prolettica della narrazione, che tende ad anticipare sommariamente gli avvenimenti che seguiranno, la pericope ha una funzione che potremmo definire paradigmatica, nella misura in cui enuclea i passaggi che si ripeteranno ciclicamente durante tutta l'epoca dei giudici. Dopo una prima parte che funge da collegamento con la vicenda di Giosuè (vv. 6-10a), il testo si articola nei tre momenti che rimarranno tipici di tutta la vicenda israelitica del periodo in questione, ovvero: corruzione degli israeliti; conseguente ira divina; perdono, mediante l'istituzione di un giudice. Lo schema, che si ripete pressoché invariabilmente nel corso dei capitoli del libro, è presentato nel nostro brano in maniera leggermente più articolata:

a) *corruzione* (vv. 10b-13)

b) *punizione* (vv. 14-15)

c) *PERDONO: ISTITUZIONE DEI GIUDICI* (vv. 16.18)

a) *corruzione* (vv. 17.19)

b) *punizione* (vv. 20-23)

Dopo averne rilevato la struttura interna, passiamo ora ad analizzare i diversi passaggi del testo.

In sede d'introduzione abbiamo fatto cenno alla funzione letteraria di **2,6-10a**: il recupero delle informazioni essenziali relative alla conclusione della vicenda di Giosuè intende creare un collegamento tra Gs e Gdc, proponendo un racconto delle vicende della storia di Israele che non conosce soluzione di continuità. D'altra parte, l'enfasi sulla positività dell'azione di Giosuè, della sua condotta e di quella degli anziani per tutto il tempo della sua vita, come pure dell'intera generazione di Israeliti che avevano vissuto con lui l'esperienza della presa di possesso della terra promessa, ha una funzione preparatoria nei confronti di quanto viene raccontato immediatamente dopo, il cui contenuto emerge per un voluto contrasto: infatti, il **v. 10b** introduce la nascita di una nuova generazione che viene descritta mediante due azioni, sulla natura delle quali converrà soffermarsi un poco. La prima azione con cui viene biasimata la condotta degli israeliti consiste nel non aver "conosciuto il Signore, né l'opera che aveva compiuto in favore d'Israele": si tratta di un giudizio assai pesante, perché chiama in causa la forza di un concetto fondamentale per la mentalità biblica, quello del *memoriale* (in ebraico *zikkaron*). La nuova generazione è venuta meno all'alleanza di amore con il suo Dio per aver trascurato di rendere costantemente viva e attuale, proprio mediante il memoriale, l'opera da YHWH compiuta in suo favore. Il ricorso al verbo "conoscere" (in ebraico *yada'*) rimanda ulteriormente alla profondità e all'intimità di una relazione che va custodita e alimentata: cosa che Israele non si è curato di fare, finendo col *dimenticare* (qui inteso come l'azione contraria al far memoria, che annulla la conoscenza) quel Dio che aveva compiuto meraviglie davanti agli occhi dei suoi padri.

La seconda azione biasimata dal testo è espressa mediante il ricorso a una formula

tipica del linguaggio deuteronomistico, ovvero “fare il male agli occhi di YHWH” (v. 11a): si tratta di un’espressione piuttosto generica, che però viene specificata dalle parole immediatamente successive, che configurano l’azione sul versante dell’idolatria. Dice infatti il testo: “[...] E servirono i Baal; abbandonarono il Signore, Dio dei loro padri, che li aveva fatti uscire dalla terra d’Egitto, e seguirono altri dèi tra quelli dei popoli circostanti: si prostrarono davanti a loro e provocarono il Signore, abbandonarono il Signore e servirono Baal e le Astarti” (vv. 11b-13). Collocata in una posizione tanto strategica, quest’informazione ha un valore importantissimo: individuando nell’*idolatria* il male assoluto per Israele, l’agiografo attribuisce alla condotta idolatrica del popolo eletto l’origine e la responsabilità di tutte le disavventure cui Israele dovrà andare incontro nel resto della storia. La ripetizione anaforica dell’espressione “abbandonarono il Signore” all’inizio del v. 12 e del v. 13 accresce la tensione drammatica del testo, sgombrando il campo da ogni possibile dubbio sulla grave responsabilità che pesa sui figli di Giacobbe.

Alla presentazione del misfatto segue puntualmente la descrizione della punizione divina: i vv. 14-15 esprimono con laconica crudezza le conseguenze dell’ira di Dio nei confronti del suo popolo. È la reazione di un amante ferito, perché proprio di questo si tratta: l’idolatria è equiparata dalla teologia deuteronomistica – come pure dalla predicazione profetica – all’*adulterio* e alla *prostituzione* e YHWH viene presentato come uno sposo tradito che reagisce con estrema durezza nei confronti della sposa infedele. L’ira divina sembra segnare un punto di non ritorno: Israele ha voltato le spalle al suo Dio, che l’ha conseguentemente votato alla sconfitta dinanzi ai molti nemici che si trovano sulla terra di Canaan.

Ma proprio quando la situazione sembra non aver rimedio – “Erano ridotti all’estremo”, recita il testo alla fine del v. 15 – ecco che YHWH torna a mostrarsi misericordioso e compassionevole nei confronti del popolo, suscitando dei *giudici*, la cui funzione è propriamente quella di riportare Israele all’obbedienza nei confronti del Dio di Abramo, d’Isacco e di Giacobbe. La cosa che immediatamente balza agli occhi nella lettura dei vv. 16.18 è l’enfasi sul protagonismo divino nell’azione salvifica: “¹⁶[...] *Il Signore fece sorgere* dei giudici [...] ¹⁸Quando *il Signore suscitava* loro dei giudici, *il Signore era* con il giudice e *li salvava* dalla mano dei loro nemici durante tutta la vita del giudice, perché *il*

Signore si muoveva a compassione per i loro gemiti davanti a quelli che li opprimevano e li maltrattavano”. Richiamando alla mente la natura paradigmatica di questo testo, possiamo concludere che il narratore intende chiarire al di là di ogni dubbio il fatto che, così come tutto il male che si abatterà su Israele è imputabile alla sua condotta corrotta, tutto il bene di cui il popolo godrà proviene da Dio, per la sua sola misericordia e compassione.

I vv. **17.19** – che ho considerato insieme per contiguità tematica, così come ho fatto per i vv. 16.18 – non fanno che ratificare quanto appena affermato, sottolineando la malvagità d’Israele che pur avendo concretamente sperimentato la bontà misericordiosa di YHWH, che si preoccupava del governo del popolo suscitando i giudici, persevera nell’idolatria. Il richiamo alla fedeltà dei padri serve ad acuire il contrasto tra la condotta delle generazioni passate e quella presente, ma anche a ribadire ulteriormente che Dio – consegnando Israele nelle mani dei nemici – non viene meno alle promesse di salvezza e di benedizione fatte ai padri: è Israele, con la sua condotta perversa, ad aver rotto l’alleanza, perdendo come conseguenza tutti i benefici che YHWH aveva garantito ad Abramo, Isacco e a Giacobbe.

Lo stesso concetto viene sancito da Dio nei vv. **20-23**, nei quali il Signore si dichiara sciolto dal patto di fedeltà stretto con i patriarchi a motivo del tradimento degli israeliti. Le parole di YHWH hanno il sapore di una chiave ermeneutica della storia che si va a narrare: Dio dice che non eliminerà più le nazioni straniere, nemiche d’Israele, così come aveva fatto al tempo di Giosuè; al contrario, se ne servirà per mettere alla prova il popolo, per vedere se obbedirà o meno alle leggi e ai comandi ricevuti tramite Mosè. Questa risoluzione divina serve a fornire al lettore una risposta a una domanda che certamente nasceva spontanea leggendo il libro dei Giudici: perché, nel consegnare la terra a Giosuè, YHWH non ha fatto piazza pulita dei popoli che vi abitavano, lasciando così che si trasformassero in nemici d’Israele? A mo’ di eziologia, questi versetti finali di Gdc 2 offrono la risposta a questa domanda, spiegando che l’agire divino apparentemente poco comprensibile risponde a un intento pedagogico.

Stante la natura paradigmatica e introduttiva del nostro testo, comprendiamo facilmente l’importanza di quest’affermazione: le sofferenze e le prove d’Israele che verranno descritte nel libro non devono essere sbrigativamente intese come l’espressione della vendetta divina, ma come rimedio medicinale volto alla purificazione d’Israele, che al tempo dei

giudici si conferma un popolo dalla dura cervice al pari della generazione dell'esodo.

Attualizzazione

Una delle facoltà che più caratterizza l'umana natura rispetto al resto del creato è la capacità di porsi delle domande, di problematizzare la realtà: potremmo dire che la base stessa della conoscenza risiede in questo atteggiamento così tipico dell'uomo, che tende ad andare alla radice dei fenomeni per investigarne le origini e illuminarne le cause. Tale processo, così naturale per un verso, si rende indispensabile e in certo modo vitale quando l'uomo si trova dinanzi a una realtà troppo difficile da metabolizzare; una realtà che rischia perfino di diventare minacciosa, se non viene correttamente interpretata e compresa.

Il libro dei Giudici nel suo complesso, ma direi in particolar modo la pericope che abbiamo dinanzi, risponde precisamente a questa esigenza: comprendere perché Israele, nel corso della sua storia, si trovi puntualmente a fronteggiare minacce più o meno gravi e perfino a rischiare di giocarsi la sopravvivenza, nonostante il fatto che YHWH abbia accordato ad Abramo e alla sua discendenza promesse di alleanza e di benedizione.

In effetti, nei momenti di grave difficoltà e crisi si finisce sempre col domandarsi di chi sia la colpa di quanto sta accadendo: il popolo d'Israele non fa eccezione a questa regola, e all'indomani della distruzione di Gerusalemme e della deportazione in Babilonia – che segnava il definitivo tramonto della monarchia davidica e metteva in seria discussione il compimento delle promesse divine – s'interroga sulla responsabilità di accadimenti così gravi e funesti. Il brano che abbiamo letto, nella sua funzione introduttiva e paradigmatica per il resto del libro, si pone come risposta definitiva e chiara a tale domanda: se Israele finisce per soccombere ai diversi nemici che di volta in volta si alternano sullo scenario del racconto non è perché Dio si sia scordato delle promesse fatte ai patriarchi e alla casa di David, ma perché il popolo ha liberamente scelto di camminare per le sue vie, di “fare il male agli occhi di YHWH”. Si tratta di un'affermazione d'importanza capitale, perché consente di superare uno degli aspetti peggiori che seguirono la distruzione di Gerusalemme e la deportazione in Babilonia, ovvero la crisi di fede nel Dio d'Israele.

La lettura teologica della storia che viene introdotta in Gdc 2 e declinata lungo tutto il

resto del libro attribuisce in maniera inequivocabile la responsabilità delle sciagure cui Israele andrà incontro all'infedeltà del popolo all'alleanza. Per usare una bella immagine biblica, potremmo dire che questo testo conferma il fatto che non è il “braccio di YHWH a essersi raccorciato” (cf. Nm 11,23), ma è il cuore del popolo a essersi indurito. Israele volta le spalle a Dio e ne paga amaramente le conseguenze.

Ma il messaggio del testo non si riduce all'attribuzione della responsabilità del male che il popolo deve subire a causa della propria condotta malvagia: c'è un passaggio fondamentale, che spalanca all'uomo la profondità dell'abisso di misericordia del cuore di Dio. Infatti, alla punizione per il peccato seguono puntualmente il perdono, la compassione, la comprensione di YHWH, che dimentica l'offesa subita e offre a Israele la possibilità di riscattarsi. La figura dei giudici che di volta in volta vengono suscitati incarna propriamente questo benevolo atteggiamento di misericordia da parte di Dio, che non si ferma davanti al peccato del popolo ma lo soccorre nelle sue afflizioni, inviando dei liberatori. Un altro aspetto è degno di rilievo: il testo insiste sul protagonismo divino nell'azione dei giudici, che altro non sono che strumenti nelle mani di Dio. YHWH è presentato come colui che conduce la storia, dispensando al popolo ora punizioni (mediante i nemici d'Israele) ora misericordia e bontà (mediante l'opera dei giudici).

L'esperienza del popolo d'Israele tramandataci dalla Bibbia non differisce troppo dalla nostra: anche noi, infatti, interrogandoci sulla natura e sulle cause di determinati avvenimenti, siamo alle volte tentati di attribuirne la responsabilità a Dio. “Perché Dio non interviene a impedire questo o quel male? Perché mi accadono certe cose, nonostante il fatto che io sia un buon cristiano e faccia parte del popolo di Dio? Perché devono accadere fatti di questo genere?”. Sono solo alcune delle domande che sentiamo formulare con più frequenza. Domande destinate a rimanere tali, forse: è l'atteggiamento interiore dell'uomo, infatti, a dover essere corretto. Il libro dei Giudici (e Gdc 2 in particolare) c'invita a leggere tutta la storia – intesa come complesso globale di avvenimenti positivi e negativi – come *storia di salvezza*, luogo teologico in cui si dispiega la mirabile, divina capacità di volgere a provvidenza anche le realtà più oscure. Dio, ordinariamente, non interviene a condizionare il corso degli avvenimenti, come pure noi vorremmo in quella che appare come una concezione tendenzialmente “magica” del suo agire nella storia: ma Dio fa di più di quanto ci piacerebbe

che facesse, aiutandoci a leggere la sua bontà e misericordia anche nei passaggi più oscuri della nostra umana vicenda. Egli è il Padre buono che ci aiuta, per usare un'espressione cara alla pietà popolare, a “scrivere dritto persino sulle righe storte”, proprio come ha fatto con il popolo d'Israele al tempo dei giudici e in tutta la storia della salvezza.

**2. “IL SIGNORE CONSEGNERÀ SÌSARA NELLE MANI DI UNA DONNA”
DEBORA E GIAELE: UNA STORIA TUTTA AL FEMMINILE
(Gdc 4,1-24)**

Lettura

ANTEFATTO

¹Eud era morto, e gli Israeliti ripresero a fare ciò che è male agli occhi del Signore. ²Il Signore li consegnò nelle mani di Iabin, re di Canaan, che regnava ad Asor. Il capo del suo esercito era Sisara, che abitava in CarosetGoim. ³Gli Israeliti gridarono al Signore, perché Iabin aveva novecento carri di ferro e da vent'anni opprimeva duramente gli Israeliti.

ATTO PRIMO: DEBORA E BARAK CONTRO SÌSARA

prima scena: il dialogo tra Debora e Barak

⁴In quel tempo era giudice d'Israele una donna, una profetessa, Dèbora, moglie di Lappidòt. ⁵Ella sedeva sotto la palma di Dèbora, tra Rama e Betel, sulle montagne di Èfraim, e gli Israeliti salivano da lei per ottenere giustizia. ⁶Ella mandò a chiamare Barak, figlio di Abinòam, da Kedes di Nèftali, e gli disse: «Sappi che il Signore, Dio d'Israele, ti dà quest'ordine: “Va', marcia sul monte Tabor e prendi con te diecimila figli di Nèftali e figli di Zàbulon. ⁷Io attirerò verso di te, al torrente Kison, Sisara, capo dell'esercito di Iabin, con i suoi carri e la sua gente che è numerosa, e lo consegnerò nelle tue mani”». ⁸Barak le rispose: «Se vieni anche tu con me, andrò; ma se non vieni, non andrò». ⁹Rispose: «Bene, verrò con te; però non sarà tua la gloria sulla via per cui cammini, perché il Signore consegnerà Sisara nelle mani di una donna». Dèbora si alzò e andò con Barak a Kedes. ¹⁰Barak convocò Zàbulon e Nèftali a Kedes; diecimila uomini si misero al suo seguito e Dèbora andò con lui.

intermezzo: introduzione di Cheber, il Kenita

¹¹Cheber, il Kenita, si era separato dai Keniti, discendenti di Obab, suocero di Mosè, e aveva piantato le tende alla Quercia di Saannàim, che è presso Kedes.

seconda scena: disfatta dell'esercito di Sisara

¹²Fu riferito a Sisara che Barak, figlio di Abinòam, era salito sul monte Tabor. ¹³Allora Sisara radunò tutti i suoi carri, novecento carri di ferro, e tutta la gente che era con lui da CarosetGoim fino al torrente Kison. ¹⁴Dèbora disse a Barak: «Alzati, perché questo è il giorno in cui il Signore ha messo Sisara nelle tue mani. Il Signore non è forse uscito in campo davanti a te?». Allora Barak scese dal monte Tabor, seguito da diecimila uomini. ¹⁵Il Signore sconfisse, davanti a Barak, Sisara con tutti i suoi carri e con tutto il suo esercito; Sisara scese dal carro e fuggì a piedi. ¹⁶Barak inseguì i carri e l'esercito fino a CarosetGoim; tutto

l'esercito di Sisara cadde a fil di spada: non ne scampò neppure uno.

ATTO SECONDO: GIAELE E LA FINE DI SISARA

¹⁷Intanto Sisara era fuggito a piedi verso la tenda di Giaele, moglie di Cheber il Kenita, perché vi era pace fra Iabin, re di Asor, e la casa di Cheber il Kenita. ¹⁸Giaele 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. ¹⁹Egli le disse: «Dammi da bere un po' d'acqua, perché ho sete». Ella aprì l'otre del latte, gli diede da bere e poi lo ricoprì. ²⁰Egli le disse: «Sta' all'ingresso della tenda; se viene qualcuno a interrogarti dicendo: "C'è qui un uomo?", dirai: "Nessuno"». ²¹Allora Giaele, moglie di Cheber, prese un picchetto della tenda, impugnò il martello, venne pian piano accanto a lui e gli conficcò il picchetto nella tempia, fino a farlo penetrare in terra. Egli era profondamente addormentato e sfinite; così morì. ²²Ed ecco sopraggiungere Barak, che inseguiva Sisara; Giaele gli uscì incontro e gli disse: «Vieni e ti mostrerò l'uomo che cerchi». Egli entrò da lei ed ecco Sisara era steso morto, con il picchetto nella tempia.

EPILOGO

²³Così Dio umiliò quel giorno Iabin, re di Canaan, davanti agli Israeliti. ²⁴La mano degli Israeliti si fece sempre più pesante su Iabin, re di Canaan, finché ebbero stroncato Iabin, re di Canaan.

Interpretazione

Questo bel racconto dalle tinte vivaci e movimentate ripropone lo schema tipicamente deuteronomistico dei "racconti di liberazione", che normalmente si articolano in cinque momenti:

1. *descrizione del peccato* (v.1);
2. *comminazione della pena* (v. 2);
3. *supplica a Dio da parte dei peccatori puniti* (v. 3);
4. *missione di un liberatore* (vv. 4-10);
5. *vittoria sull'oppressore e liberazione finale del popolo* (vv. 12-16.17-24).

Per quanto nel nostro testo non compaia esplicitamente la parola "liberatore", gli

elementi portanti del genere letterario vi si individuano tutti; la trama, inoltre, è gustosamente arricchita dall'episodio di Giaele che – nonostante la presunta natura secondaria ed esterna rispetto al racconto di Debora e Barak – al livello della narrazione risulta sostanziale nell'economia dell'intera vicenda, come ben avremo modo di vedere.

L'articolazione del brano può essere riproposta sulla falsariga del canovaccio di un'opera teatrale: all'*antefatto* (vv. 1-3) fa seguito l'*atto primo*, nel quale si racconta della vittoria di Debora e Barak sull'esercito di Iabin guidato da Sisara (vv. 4-10.12-16); l'*atto secondo*, dedicato alla descrizione delle gesta di Giaele (vv. 11.17-22), pone in scena la definitiva disfatta del comandante cananeo Sisara; infine, i vv. 22-24 rappresentano l'*epilogo* della storia. Addentriamoci, dunque, nell'analisi del contenuto del brano.

Quello che abbiamo definito come l'*antefatto* è introdotto da un'informazione sintetica, che ha la forza di anticipare al lettore il percorso lungo il quale si snoderà il prosieguo della vicenda: infatti, dopo aver registrato la morte del giudice Eud, il v. 1 ripropone la formula “gli Israeliti ripresero a fare ciò che è male agli occhi del Signore”, sulla quale ci siamo soffermati in sede di commento del brano precedente (Gdc 2). Il lettore sa già che una tale situazione provocherà la punizione da parte di YHWH, puntualmente menzionata al v. 2, come pure il grido di supplica del popolo, duramente punito (v. 3).

L'inizio dell'*atto primo* introduce uno dei principali protagonisti dell'intera vicenda, ovvero la giudicessa Debora, di cui converrà analizzare con attenzione la presentazione contenuta nel v. 4. L'ordine delle attribuzioni di questa donna non può certamente essere casuale, eppure – per comprensibili necessità di traduzione – la versione italiana del testo lo ha alterato. Tentiamo di ricomporlo, ritraducendo il versetto in modo più aderente alla lettera del testo ebraico:

“Ora, Debora – donna, profetessa, ‘donna di fuoco’ – era giudicessa su Israele in quel tempo”.

Oltrechè dal nome proprio, Debora – che in ebraico significa “ape” – è qualificata con il sostantivo *ishah*, ovvero “donna”: tenendo conto del contesto, appare lecito ritenere che non si tratti di una banale identificazione di genere, perché sarebbero stati sufficienti gli altri attributi al femminile – iniziando dal nome proprio – per stabilire il genere d'appartenenza

della protagonista della storia. La presenza del sostantivo *ishah* deve avere, dunque, un valore più profondo, che a ben guardare acquista pienamente senso nel contesto generale del brano dal momento che la vicenda verrà risolta dall'intervento decisivo di due donne: Debora prima e Giaele poi. La prima qualificazione serve, pertanto, ad attribuire all'intero racconto una tonalità decisamente femminile.

Anche la seconda ha un'importanza notevole: il termine *nebi'yah* "profetessa", indica una relazione tutta speciale e diretta con YHWH, anche se subordinata; come ad affermare che Debora non esercita il suo giudicato in virtù di un'autorità propria ma in nome e per conto di Dio, alla stessa maniera in cui un profeta è lo strumento di cui Dio si serve per trasmettere il proprio messaggio di salvezza agli uomini.

La terza qualificazione richiede qualche spiegazione ulteriore: l'interpretazione del termine ebraico *lappidot* è, infatti, oggetto di discussione tra gli esperti, giacché Gdc 4,4 registra l'unica occorrenza di questo vocabolo nella bibbia ebraica. Secondo alcuni – la maggioranza, a giudicare dalle traduzioni moderne – sarebbe il nome proprio del marito di Debora, utilizzato a mo' di qualificativo esattamente come accade per il nome di Cheber il Kenita, marito di Giaele, di cui si parla nei versetti seguenti di questo medesimo capitolo. Non possiamo, però, non rilevare una differenza sostanziale: mentre Giaele è a più riprese definita come "moglie di Cheber" o "moglie di Cheber il Kenita" (vv. 11.17.21), la presunta menzione del marito di Debora compare una sola volta. Secondo alcuni studiosi, dunque, sarebbe meglio comprendere il termine *lappidot* alla luce della parola *lappid*, che significa "torcia, lampada": il sintagma *eshet lappidot* si potrebbe così tradurre come "donna di fuoco", e sarebbe una sorta di epiteto utilizzato per descrivere la natura combattiva della donna (una sorta di Giovanna d'Arco *ante litteram!*).

In modo certamente non casuale, queste tre attribuzioni sono anteposte alla qualifica istituzionale ("giudicessa") di Debora poiché ne costituiscono una sorta di presentazione: lo stile di governo e guida del popolo di questa giudicessa sarà improntato alle caratteristiche appena descritte. E il v. 5 descrive propriamente l'azione di governo di Debora, cui gli israeliti si rivolgevano per dirimere le proprie questioni. Il grido di oppressione del popolo (v. 3) trova accoglienza presso YHWH, che nella sua misericordia ispira la profetessa-giudicessa a convocare un uomo che raduni le truppe d'Israele e lo liberi dall'oppressione di Iabin:

quest'uomo è Barak (v. 6). In linea con la dimensione profetica del personaggio, l'ordine che Debora imparte a Barak ha il tono di un oracolo: di fatto, si tratta di un ordine divino che Barak si deve limitare a eseguire alla lettera, tutto il resto lo farà YHWH che si presenta come il protagonista assoluto della vicenda, l'unico in grado di dare risposta alla supplica di aiuto del popolo oppresso (v. 7).

Il v. 8 registra la risposta di Barak all'ordine della giudicessa: la condizione che egli pone – “Se vieni anche tu con me, andrò; ma se non vieni non andrò” – non dev'essere semplicisticamente intesa come espressione di codardia: al contrario, è pienamente coerente con quanto abbiamo detto in relazione al protagonismo assoluto di Dio nella soluzione della vicenda. Barak dichiara implicitamente che la sua partecipazione non sarà risolutiva, che solo il Signore può portare a termine l'impresa, e la presenza di Debora – profetessa, prima ancora che giudicessa – sul campo di battaglia sarà la manifestazione della presenza di Dio e la garanzia della vittoria sul nemico. La risposta di Debora al v. 9, che potrebbe avere il sapore di una banale rivendicazione di genere, va invece collocata nel contesto generale del brano e ha due significati: anzitutto, quello di ribadire il carattere profetico del personaggio Debora, che è in grado di prevedere quanto accadrà; in secondo luogo, conferma quella caratteristica che abbiamo definito come una generale “tonalità femminile” del racconto. Il v. 10 conclude la prima scena dell'atto primo, descrivendo la convocazione delle tribù di Zabulon e Neftali a Kedes da parte di Barak: l'ultima sottolineatura è la partecipazione di Debora all'impresa, secondo quanto detto in precedenza.

Il v. 11, che ha la funzione narrativa di presentare un personaggio che avrà un ruolo nell'economia dell'*atto secondo* del racconto, rappresenta una sorta d'intermezzo tra la prima e la seconda scena: introduce nella vicenda Cheber il Kenita, collegandolo alla discendenza di Obab suocero di Mosè.

Il v. 12 segna l'inizio della seconda scena dell'atto primo, il cui avvio è suggerito tanto dal cambiamento di luogo come dall'introduzione di nuovi personaggi: infatti, l'attenzione si sposta sul luogo in cui si trova Sisara, capo dell'esercito del re cananeo Iabin, il quale raduna tutte le sue truppe per muovere all'attacco di Barak e del popolo d'Israele (v. 13), che si era insediato sul monte Tabor secondo quanto aveva ordinato YHWH per bocca di Debora. Ed è proprio la profetessa-giudicessa a innescare il seguito della vicenda quando, al v. 14, ingiunge

a Barak di scendere dal monte perché in quello stesso giorno Dio gli darà ragione dei nemici; cosa che Barak si dispone immediatamente a fare, insieme ai suoi diecimila uomini.

Il v. 15 riporta la puntuale realizzazione della profezia pronunciata da Debora in forma di oracolo al v. 6: il testo ribadisce a chiare lettere che il protagonista assoluto della vittoria – che assume i tratti di una vera e propria disfatta – d’Israele sull’esercito di Sisara è YHWH, mentre a Barak è riservato un ruolo da comprimario nell’inseguimento dei superstiti. La laconicità della descrizione della scena ha un effetto sconvolgente: con poche ma efficaci parole, il narratore descrive la distruzione totale dell’esercito di Sisara, cui sopravvisse – benché provvisoriamente – solo il condottiero, peraltro in maniera indegna di un capo giacché viene detto che si diede alla “fuga a piedi”, quasi fosse uno schiavo (v. 16).

In perfetta sequenza da un punto di vista letterario, l’atto secondo della nostra vicenda prende le mosse dalla fine dell’atto primo: l’attenzione del lettore, infatti, è concentrata dal v. 17 proprio su Sisara, su cui si erano spenti i riflettori dell’atto primo. Di lui si dice che, nella sua indecorosa fuga a piedi, trovò scampo presso la tenda di un nuovo personaggio, Giaele, moglie di quel Cheber il Kenita che era stato precedentemente introdotto nell’intermezzo del v. 11 e che in questa sede viene presentato come amico di Iabin (“[...] vi era pace fra Iabin re di Asor e la casa di Cheber il Kenita”), quindi potenziale alleato di Sisara. La prima azione di Giaele descritta al v. 18 ha un’importanza fondamentale per descriverci l’atteggiamento di questa donna: si dice che “uscì incontro a Sisara” e lo invitò a fermarsi da lei, assicurandolo. Queste semplici battute dimostrano la determinazione di questa donna, che non indugia ma prende l’iniziativa: la medesima caratteristica di Giaele si rivelerà risolutiva dell’intera vicenda, come vedremo.

Diamo uno sguardo, intanto, alle azioni con cui viene descritta l’accoglienza di Giaele nei confronti di Sisara: anzitutto, come abbiamo già sottolineato, gli va incontro; lo nasconde presso di sé e lo copre (non è escluso in questa descrizione un eufemismo per indicare un contatto di natura sessuale); Sisara chiede un po’ d’acqua e Giaele lo rifocilla con un po’ di latte (v. 19). Tutta questa serie di azioni sono volte a conquistare la fiducia di Sisara, peraltro già bendisposto per via delle buone relazioni esistenti con il marito di Giaele: ed è proprio nel momento di massima vulnerabilità del suo ospite, tranquillizzatosi a tal punto da addormentarsi placidamente dopo aver dato alcune raccomandazioni alla sua benefattrice (v.

20), che la donna lo colpisce mortalmente conficcandogli un paletto nella tempia e fracassandone il cranio (v. 21). La descrizione della crudele ferocia del gesto di Giaele è unicamente finalizzata alla dimostrazione della determinazione della donna: come già è stato sottolineato, ella agisce senza tentennamenti, senza titubanza. Con la medesima decisione va incontro a Barak (v. 22) per consegnargli il cadavere del nemico da lei – donna e sola – annientato. Si compie, così, alla lettera la profezia di Debora, che al v. 9 aveva preannunciato a Barak che la gloria dell’impresa sarebbe andata a una donna e non a lui: “[...] Non sarà tua la gloria sulla via per cui cammini, perché il Signore consegnerà Sisara nelle mani di una donna”.

I vv. 23-24, epilogo della vicenda, non fanno che registrare la schiacciante vittoria di YHWH su Iabin, re di Canaan, che a seguito di quella sonora disfatta venne poi definitivamente sconfitto da Israele.

Attualizzazione

Leggendo la Bibbia ci si accorge ben presto che la maggioranza dei protagonisti delle vicende narrate appartengono al genere maschile; né, a dir il vero, la cosa può dirsi troppo sorprendente per chi abbia una minima conoscenza dei costumi delle civiltà antiche, in cui la donna ha spesso rappresentato una proprietà del marito più che una *partner* che gode di eguali diritti. La riprova più evidente di tale affermazione può essere riscontrata nella natura del processo che conduceva al matrimonio, concepito nell’antichità come una trattativa tra lo sposo e il padre della sposa: trattativa che si concludeva con una vera e propria transazione, visto che lo sposo versava al padre della sposa un indennizzo in beni materiali – più o meno significativo, a seconda del rango della famiglia della sposa – che doveva supplire alla perdita della ragazza da parte della famiglia d’origine. In ultima analisi, la donna era considerata alla stregua di una merce di scambio tra i due uomini.

Tenuto conto di ciò, il brano che abbiamo appena letto assume un’importanza tutta particolare: fin dalle prime battute del commento, infatti, ne abbiamo sottolineato la “tonalità femminile” complessiva, rilevando come le vere protagoniste dell’intera vicenda siano per l’appunto due donne, Debora e Giaele. Un messaggio di estrema modernità, dunque, tenuto

conto della mentalità del tempo in cui tale brano fu composto. Richiamerò brevemente alcune considerazioni che possano servirci nello sforzo di attualizzazione, sottolineando le principali caratteristiche di ciascuna delle protagoniste così come emergono dal testo.

In sede di commento al v. 4 ho insistito parecchio sugli attributi con cui viene qualificata **Debora** (“donna, profetessa, «donna di fuoco»”), tralasciando volutamente di soffermarmi sull’ultimo, quello istituzionale: *giudicessa*. L’intenzionale omissione di qualsiasi commento a questa circostanza a dir poco inusuale, visto che non si registrano altre figure di governo di genere femminile nella storia d’Israele, serviva per far emergere un dato importante: se il testo non dedica neppure una parola a giustificare il fatto che il giudice di quel periodo sia in realtà una giudicessa significa che la cosa non ha bisogno di giustificazione alcuna.

La parità di diritti e di doveri tra uomo e donna è per la Bibbia un dato di fatto, e in quanto tale non necessita di essere enfatizzato né rivendicato: semplicemente è nella natura delle cose. Una riflessione seria su questo punto aiuterebbe, forse, a rifuggire certo femminismo di maniera, che in fin dei conti rischia di essere controproducente per la donna stessa, dal momento che – rivendicando diritti che le appartengono per natura – rischia di sortire l’effetto opposto, accrescendo la discriminazione del genere femminile. Il testo biblico ci insegna che non si rivendica ciò che è pacifico. Ritengo di non forzare troppo la lettera del testo richiamando a questo punto il racconto di Gn 1,27: “Dio creò l’uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò”. Le parole creatrici di Dio parlano di *complementarità* tra i due generi dell’umanità: sia *ish* (“uomo”) che *ishah* (“donna”) portano parimenti l’immagine e somiglianza di Dio, per volere stesso del Creatore. Il testo di Gdc 4 non fa che declinare questa verità, riconoscendo a una donna una prerogativa – quella del governo del popolo – che non può e non deve rimanere appannaggio esclusivo del genere maschile.

La straordinarietà di Debora si manifesta, inoltre, nella sua dimensione profetica: non solo esercita il giudicato, ma lo fa con il carisma che le deriva dalla profezia. In altre parole, il testo ci dice che il suo è un governo illuminato da uno speciale contatto con Dio, che determina una relazione intima e personale che consente alla donna di parlare al popolo in nome di YHWH. D’altra parte, come ogni profeta, Debora è un semplice strumento nelle mani

di Dio, che rimane il protagonista assoluto della storia della salvezza. In questa donna, computata a buon diritto dalla tradizione giudaica tra le “madri d’Israele”, risplendono le doti più belle del genio femminile, tutte condensate e racchiuse nel significato del suo nome ebraico, “ape”: ordine, industriosità, laboriosità e pazienza. E il frutto di una vita del genere non può che avere il dolce sapore del miele più buono.

Se Debora rappresenta la quintessenza del genio femminile espressa nel testo biblico, la seconda protagonista della nostra vicenda, ovvero **Giaele**, non è certo da meno: di lei colpisce particolarmente la determinazione con la quale affronta la vicenda che la vede protagonista. Lei, donna e sola, non mostra un attimo di esitazione davanti al capo dell’esercito nemico d’Israele e agisce in linea con il piano divino. Utilizza tutte le prerogative della sua femminilità per raggiungere lo scopo finale dell’azione, ovvero la definitiva e totale vittoria di YHWH sui nemici del popolo eletto. La crudeltà e la freddezza che il testo attribuisce a questa donna non devono condizionare l’interpretazione del personaggio da parte del lettore: come si è detto, infatti, si tratta di una modalità narrativa di cui l’agiografo si serve per due ordini di ragioni: da una parte, per rimarcare l’implacabilità del piano del Signore, cui Sisara sembrava essersi sottratto dandosi alla fuga; dall’altra, per esaltare il carattere della donna, la cui forza e decisione sono risolutive nella vicenda.

“*Il Signore consegnerà Sisara nelle mani di una donna...*”. Questa bella storia, al di là dell’aspetto cruento di cui abbiamo tentato di comprendere il valore autentico, ci aiuta a comprendere meglio che la Bibbia valuta il genere femminile in maniera estremamente positiva, al pari di quello maschile: nel suo significato più profondo, il testo rimanda alla complementarità tra uomo e donna, che è un dato originario e chiede di essere affermato come valore in ogni circostanza, senza eccezione di sorta.

3. “IL SIGNORE È CON TE, UOMO FORTE E VALOROSO!”
LA VOCAZIONE DI GEDEONE
(Gdc 6,11-24)

Lettura

introduzione del personaggio e ambientazione

¹¹Ora l'angelo del Signore venne a sedere sotto il terebinto di Ofra, che apparteneva a Ioas, Abiezerita. Gedeone, figlio di Ioas, batteva il grano nel frantoio per sottrarlo ai Madianiti.

apparizione dell'angelo e conferimento della missione

¹²L'angelo del Signore gli apparve e gli disse: «Il Signore è con te, uomo forte e valoroso!».

¹³Gedeone gli rispose: «Perdona, mio signore: se il Signore è con noi, perché ci è capitato tutto questo? Dove sono tutti i suoi prodigi che i nostri padri ci hanno narrato, dicendo: “Il Signore non ci ha fatto forse salire dall'Egitto?”. Ma ora il Signore ci ha abbandonato e ci ha consegnato nelle mani di Madian». ¹⁴Allora il Signore si volse a lui e gli disse: «Va' con questa tua forza e salva Israele dalla mano di Madian; non ti mando forse io?».

obiezione di Gedeone e segno di conferma della chiamata

¹⁵Gli rispose: «Perdona, mio signore: come salverò Israele? Ecco, la mia famiglia è la più povera di Manasse e io sono il più piccolo nella casa di mio padre». ¹⁶Il Signore gli disse: «Io sarò con te e tu sconfiggerai i Madianiti come se fossero un uomo solo». ¹⁷Gli disse allora: «Se ho trovato grazia ai tuoi occhi, dammi un segno che proprio tu mi parli. ¹⁸Intanto, non te ne andare di qui prima che io torni da te e porti la mia offerta da presentarti». Rispose: «Resterò fino al tuo ritorno». ¹⁹Allora Gedeone entrò in casa, preparò un capretto e con un'efa di farina fece focacce azzime; mise la carne in un canestro, il brodo in una pentola, gli portò tutto sotto il terebinto e glielo offrì. ²⁰L'angelo di Dio gli disse: «Prendi la carne e le focacce azzime, posale su questa pietra e versavi il brodo». Egli fece così. ²¹Allora l'angelo del Signore stese l'estremità del bastone che aveva in mano e toccò la carne e le focacce azzime; dalla roccia salì un fuoco che consumò la carne e le focacce azzime, e l'angelo del Signore scomparve dai suoi occhi.

eziologia conclusiva

²²Gedeone vide che era l'angelo del Signore e disse: «Signore Dio, ho dunque visto l'angelo del Signore faccia a faccia!». ²³Il Signore gli disse: «La pace sia con te, non temere, non morirai!». ²⁴Allora Gedeone costruì in quel luogo un altare al Signore e lo chiamò «Il Signore è pace». Esso esiste ancora oggi a Ofra degli Abiezeriti.

Interpretazione

Il bellissimo testo poetico, che va sotto il nome di “canto di Debora”, riportato in Gdc 5 si conclude con una nota dell’agiografo, che con la consueta laconicità afferma: “Poi la terra rimase tranquilla per quarant’anni” (5,31). Un tempo lungo, certamente: ma alla fine del periodo di esodica memoria Israele torna – diremmo quasi in maniera sistematica – a fare ciò che è male agli occhi di YHWH, causandone l’ira e la punizione. Da un punto di vista narrativo, dunque, l’inizio del capitolo 6 rappresenta l’innesco di una nuova trama di liberazione, che consta dei soliti passaggi: il popolo si è corrotto; la punizione è conseguenza inevitabile; Israele grida a YHWH; YHWH suscita un liberatore per il popolo. Nel commento ai testi precedenti abbiamo già avuto modo di soffermarci sulle diverse parti di questo schema, colto nel suo complesso: concentriamo, ora, la nostra attenzione su uno dei passaggi, ovvero il racconto della chiamata del liberatore, che nella fattispecie è Gedeone.

Pur essendo strutturalmente legata al suo contesto immediato, la pericope 6,11-24 rappresenta un’unità letteraria conchiusa, il cui inizio – oltre che da alcuni segnali di tipo sintattico, sui quali sorvoliamo in questa sede – è chiaramente indicato al v. 11 dall’introduzione di un nuovo personaggio (l’angelo di YHWH) e dalla nuova localizzazione rispetto all’episodio precedente (Ofra degli Abiezeriti); la conclusione dell’unità letteraria è, invece, ben evidenziata dal ricorso all’eziologia che spiega l’origine del nome dell’altare, siglata con la formula *‘ad hayyom hazzeh* (“fino ad oggi”, v. 24) che già abbiamo avuto modo di conoscere. L’articolazione interna della pericope segue lo schema classico dei racconti di vocazione: all’introduzione del personaggio (v. 11), segue la teofania – mediata dal messaggero divino – e il conferimento della missione (vv. 12-14); quindi vengono le obiezioni del chiamato e il segno di conferma da parte di Dio (vv. 15-21). Il racconto della vocazione di Gedeone, come abbiamo detto, è concluso dall’eziologia del luogo in cui si svolge la scena (v. 22-24).

Il racconto si apre al v. 11 con la menzione di un personaggio, qualificato come “angelo del Signore”: nonostante la storia inizi con questo riferimento antropomorfo, nel resto della vicenda l’interlocutore di Gedeone sarà qualificato ai vv. 14.16 come “il Signore”,

per poi tornare a essere denominato “angelo del Signore” ai vv. 20-22. Le altre informazioni contenute in questo versetto introduttivo riguardano il luogo e il personaggio che viene introdotto nell’azione: per quanto concerne il luogo, si dice che l’angelo si ferma in uno spazio sacro, come segnala la presenza del terebinto; circa il personaggio, il racconto rivela il patronimico e l’azione che è intento a compiere, che di per sé è bizzarra, dal momento che – normalmente – il frantoio è il luogo adibito alla molitura delle olive, non alla battitura del grano. Si tratta di un abile stratagemma del narratore, che in una battuta descrive la situazione di timore nella quale si trovava Israele a causa dell’oppressione di Madian.

Col **v. 12** ha inizio la vicenda vera e propria: l’angelo si manifesta a Gedeone e lo saluta. Secondo una modalità presente anche in altri racconti di vocazione⁵, tale saluto contiene un messaggio implicito per la persona che lo riceve: definendolo “uomo forte e valoroso”, l’angelo lascia intendere che la missione che sta per affidare a Gedeone richiederà forza e valore; d’altra parte, l’espressione “YHWH è con te” che introduce il saluto suona ben rassicurante per chi si sente chiamato a una missione che si presenta subito assai difficile. Proprio a partire da quest’ultimo elemento s’innesca il secondo passaggio tipico dei racconti di vocazione, ovvero l’obiezione del chiamato: al **v. 13** Gedeone polemizza con l’angelo sul fatto che il Signore sia con lui e con il suo popolo, vista la situazione di oppressione nella quale versano. È interessante notare come Gedeone sembri non essere consapevole di quale sia la causa del male che si abbatte sugli israeliti: addirittura si spinge ad assumere un tono di sfida nei confronti di Dio, rievocando le promesse fatte ai padri, che in quella circostanza tanto dura sembrano così lontane dal compimento. Ma occorre comprendere che non si tratta di una recriminazione simile alle mormorazioni del popolo nel deserto, quanto piuttosto di un’interazione umano-divina simile a quella di Abram in Gen 15,1-3⁶.

A questo punto ci si aspetterebbe una dura reprimenda di Dio, volta a chiarire il fatto che la responsabilità di tutto il male che Israele soffre è da ricercarsi solo ed esclusivamente nella cattiva condotta del popolo stesso; invece il **v. 14** ci presenta il Signore nell’atto di

⁵ Basterà al lettore rievocare l’esempio certamente più noto, ovvero l’annuncio dell’angelo Gabriele a Maria: “Rallegrati, piena di grazia: il Signore è con te...” (Lc 1,28).

⁶ “Dopo tali fatti, fu rivolta ad Abram, in visione, questa parola del Signore: «Non temere, Abram. Io sono il tuo scudo; la tua ricompensa sarà molto grande». Rispose Abram: «Signore Dio, che cosa mi darai? Io me ne vado senza figli e l’erede della mia casa è Elièzer di Damasco». Soggiunse Abram: «Ecco, a me non hai dato discendenza e un mio domestico sarà mio erede»”.

rassicurare Gedeone, conferendogli la missione di salvare Israele con l'autorità e la potenza che viene da Dio, come ben lasciano intendere le parole: “[...] Non ti mando forse io?”.

Il v. 15 inaugura il secondo passaggio del racconto di vocazione, presentando le obiezioni di Gedeone alla missione che YHWH gli sta conferendo. Il tono è assai simile a quello del v. 13: l'introduzione del discorso – “Perdona, mio Signore...” – è addirittura identica, il che induce il lettore a porre le obiezioni di Gedeone sul medesimo piano semantico delle sue parole precedenti. La domanda di Gedeone: “Come salverò Israele?” è tutt'altro che retorica, ed esprime la comprensibile e naturale apprensione di chi si sente chiamato a qualcosa d'inaspettato e preoccupante. La motivazione che l'israelita adduce a giustificazione di tale apprensione è tutta sotto il segno della “piccolezza”: “Ecco, la mia famiglia è la più povera di Manasse e io sono il più piccolo nella casa di mio padre”. Il lettore troverà un'indubbia assonanza con il testo di Ger 1,6 in cui il profeta oppone la propria giovane età come difficoltà nell'accogliere la missione profetica che YHWH gli sta affidando. Così come nel testo profetico, anche in questo caso il Signore interviene a rassicurare Gedeone con parole che – guarda caso – riprendono letteralmente Ger 1,8 : “ Io sarò con te” (v. 16). La garanzia della vittoria di Gedeone sui madianiti deriva, dunque, dalla presenza di YHWH che promette di schierarsi al suo fianco come un prode valoroso.

Il v. 17 inaugura un ulteriore passaggio tipico dei racconti di vocazione, ovvero la richiesta di un segno che accompagni le parole divine: la verifica richiesta da Gedeone non è, quindi, da interpretarsi come mancanza di fiducia, ma – in piena coerenza con il genere letterario – serve a dimostrare la veridicità della chiamata e a sancirne l'autorevolezza. Il Signore non si sottrae alla richiesta e a Gedeone, che dice di volersi allontanare per preparare un'offerta degna del suo divino ospite, assicura di essere disposto ad attenderne il ritorno (v. 18).

Il v. 19 descrive in modo minuzioso la preparazione dell'offerta: la registrazione di alcuni dettagli quali la misura esatta della farina (un'*efa*) e l'annotazione circa la non lievitazione delle focacce (che perciò sono dette *azzime*), come pure la menzione del terebinto⁷, sembrano alludere all'ambito sacrificale. E in effetti i vv. 20-21 registrano in sequenza: l'ordine dell'angelo del Signore, che indica a Gedeone la maniera di disporre le

⁷ Confronta quanto detto sopra, in sede di commento al v. 11.

offerte preparate; l'esecuzione puntuale dell'ordine divino da parte di Gedeone; la consumazione delle offerte mediante il fuoco scaturito dal bastone dell'angelo; la conclusione della teofania, con la dipartita del messaggero divino.

I vv. 22-23 si comprendono solo in relazione all'eziologia del luogo riportata al v. 24: infatti, come abbiamo avuto modo di sottolineare commentando i diversi passaggi del testo, Gedeone si era ben reso conto di trovarsi alla presenza del Signore; pertanto, dal punto di vista della logica del racconto, la sua reazione di sconcerto e timore delle conseguenze (visto che chi vedeva Dio era destinato a morire) non pare giustificabile. In realtà, questo passaggio del testo serve a spiegare quale sia la ragione del nome attribuito dalla tradizione a quel luogo: la località si chiama "il Signore è pace" perché YHWH ha augurato la pace a Gedeone, finito preda del turbamento perché si era reso conto di essere al cospetto di Dio e di meritare, perciò, la morte. Ecco spiegato il motivo di quest'aggiunta, che sembra stonare nella logica – almeno della *nostra* logica – della narrazione.

Il v. 24, riportando l'eziologia del luogo, conclude il racconto della vocazione Gedeone raffigurandolo nell'atto di erigere un altare, a perenne memoria dell'accaduto.

Attualizzazione

«Come hai fatto a riconoscere la tua vocazione? Quando hai sentito la chiamata di Dio? Come si è manifestato nella tua vita?». Chissà quante volte coloro che hanno optato per un cammino di speciale consacrazione a Dio si sono sentiti rivolgere domande simili a queste: il mistero dell'incontro tra la libertà umana e il progetto divino suscita, in effetti, una certa curiosità mista ad ammirazione da parte di chi s'interroga sul significato di una vita donata. Il brano che abbiamo letto rappresenta un bell'esempio di "racconto di vocazione" dell'Antico Testamento: per tale ragione, scrutando attentamente l'esperienza di Gedeone abbiamo la possibilità di riconoscere i segni tipici della chiamata e della missione che Dio affida a ogni uomo, pur nelle diverse circostanze della vita di ciascuno.

La prima cosa che emerge e che intendo sottolineare è che la "vocazione", intesa come uno speciale incontro con Dio che affida una missione, non è un privilegio di pochi eletti, come forse si riteneva in tempi non lontani (e forse, sommessamente, si continua a credere...):

riguarda, invece, tutti e ciascuno. La scena dell'incontro tra YHWH e Gedeone è tutt'altro che eccezionale e trasuda quotidianità: l'uomo, infatti, viene presentato nell'atto di compiere un lavoro comune in una delle tante giornate tipiche della sua esistenza, segnata dalla paura dei nemici del suo popolo come dimostra il fatto che lo ritroviamo a battere il grano nel luogo di per sé deputato alla molitura delle olive. Dio irrompe in questa quotidianità, trasformando l'ordinario in straordinario pur senza sradicare l'uomo dalla sua dimensione naturale. C'è un'estrema delicatezza nell'agire divino, che ama inserirsi nelle pieghe della ferialità umana senza imporsi, ma proponendosi.

Anticipo l'obiezione dell'ipotetico interlocutore: «Se è così, se la vocazione non è privilegio di pochi eletti, perché io non ho mai percepito la presenza di Dio nella mia vita, come invece è accaduto a Gedeone?». Anche in questo caso è il racconto a venirci in aiuto e a offrirci una risposta mediante la valenza simbolica di uno dei particolari della storia: mi riferisco al *terebinto*. Come abbiamo accennato nel commento, il terebinto è un albero normalmente presente in luoghi sacri: ciò si deve, con ogni probabilità, alle proprietà medicinali della sua corteccia e della resina che se ne otteneva. Sia gli antichi egizi che i greci ne facevano uso, il che dimostra la diffusione della pratica in un ambiente molto vasto, tra l'altro contenente le regioni in cui si sviluppò la cultura biblica. Ma torniamo alla simbolica dell'elemento: il fatto che l'angelo del Signore si manifesti a Gedeone presso un terebinto “che apparteneva a Gedeone” (v. 11) significa che il nostro personaggio aveva reso il proprio terreno uno spazio sacro. Fuor di metafora, il testo ci dice che è l'uomo a dover preparare il terreno della propria vita all'incontro con Dio, disponendosi al dialogo e tenendo costantemente viva la relazione con lui. Come abbiamo detto, Dio non s'impone ma si propone, e lo fa delicatamente; più che stravolgere la vita delle persone, ama inserirsi nei sogni e nelle aspettative dell'uomo trasformandoli in qualcosa di più grande e di più vasto. Ma solo chi è disposto all'ascolto può riconoscere una presenza così delicata e rispettosa.

In linea con quanto appena detto, mi piace sottolineare un'altra caratteristica dell'incontro tra YHWH e Gedeone che emerge particolarmente nel dialogo che si sviluppa ai vv. 12-18: la maniera in cui Gedeone si rivolge a Dio denota un'assoluta familiarità, in certi momenti spinta al punto che potrebbe apparire sfrontatezza. Questo atteggiamento ci aiuta a comprendere un elemento nuovo: la vocazione-missione non è un ordine militaresco, al quale

non ci si può sottrarre a pena di gravi castighi, ma una proposta in linea con le aspettative e i progetti dell'uomo. Gedeone domanda, obietta, gioca al rialzo con Dio, che non disdegna questa modalità comunicativa, ma l'assume come parte integrante di una relazione autentica, schietta.

Infine, mi piace concludere questa riflessione rilevando un altro aspetto molto significativo dell'interazione divino-umana di cui siamo stati discreti testimoni: in piena sintonia con l'autorivelazione di sé che aveva fatto a Mosè (cf. Es 3,14), Dio si rivela come "colui-che-è-con" l'uomo. Lo dichiara fin dal saluto con cui si rivolge la prima volta a Gedeone (v. 12) e lo ribadisce solennemente al v. 14, rassicurando il figlio di Ioas con parole che non lasciano adito a dubbi: "Io sarò con te e tu sconfiggerai i Madianiti come se fossero un uomo solo". Quest'affermazione ha un significato molto forte ed è paradigmatica dell'agire di Dio: egli non abbandona le persone a cui affida una missione, lasciandole allo sbaraglio, ma le accompagna con la sua protezione. La sua presenza è garanzia di serenità per chi si sente chiamato a qualcosa di grande, talvolta di troppo grande per le forze che sente di avere. Come Gedeone, - ma altrettanto si può dire del profeta Geremia o di Maria di Nazareth - ogni uomo che si trova a fronteggiare difficoltà e sconforto derivanti dalla propria vocazione potrà trovare sollievo nelle parole del Signore, che così lo rassicura: "Non temere, perché io sono con te".

4. “CHE IO MUOIA CON TUTTI I FILISTEI!”
SANSONE, DALILA E LA TRAGICA FINE DEI FILISTEI
(Gdc 16,4-31)

Lettura

SANSONE E DALILA: SEDUZIONE E TRADIMENTO

l'ordito della seduzione: Sansone e le funi di Dalila

⁴In seguito si innamorò di una donna della valle di Sorek, che si chiamava Dalila. ⁵Allora i principi dei Filistei andarono da lei e le dissero: «Seducilo e vedi da dove proviene la sua forza così grande e come potremmo prevalere su di lui per legarlo e domarlo; ti daremo ciascuno millecento sicli d'argento». ⁶Dalila dunque disse a Sansone: «Spiegami da dove proviene la tua forza così grande e in che modo ti si potrebbe legare per domarti». ⁷Sansone le rispose: «Se mi si legasse con sette corde d'arco fresche, non ancora secche, io diventerei debole e sarei come un uomo qualunque». ⁸Allora i capi dei Filistei le portarono sette corde d'arco fresche, non ancora secche, con le quali lo legò. ⁹L'agguato era teso in una camera interna. Ella gli gridò: «Sansone, i Filistei ti sono addosso!». Ma egli spezzò le corde come si spezza un filo di stoppa quando sente il fuoco. Così il segreto della sua forza non fu conosciuto. ¹⁰Poi Dalila disse a Sansone: «Ecco, ti sei burlato di me e mi hai detto menzogne; ora spiegami come ti si potrebbe legare». ¹¹Le rispose: «Se mi si legasse con funi nuove non ancora adoperate, io diventerei debole e sarei come un uomo qualunque». ¹²Dalila prese dunque funi nuove, lo legò e gli gridò: «Sansone, i Filistei ti sono addosso!». L'agguato era teso nella camera interna. Egli ruppe come un filo le funi che aveva alle braccia. ¹³Poi Dalila disse a Sansone: «Ancora ti sei burlato di me e mi hai detto menzogne; spiegami come ti si potrebbe legare». Le rispose: «Se tu tessessi le sette trecce della mia testa nell'ordito e le fissassi con il pettine del telaio, io diventerei debole e sarei come un uomo qualunque». ¹⁴Ella dunque lo fece addormentare, tessé le sette trecce della sua testa nell'ordito e le fissò con il pettine, poi gli gridò: «Sansone, i Filistei ti sono addosso!». Ma egli si svegliò dal sonno e strappò il pettine del telaio e l'ordito.

capitolazione di Sansone

¹⁵Allora ella gli disse: «Come puoi dirmi: “Ti amo”, mentre il tuo cuore non è con me? Già tre volte ti sei burlato di me e non mi hai spiegato da dove proviene la tua forza così grande».

¹⁶Ora, poiché lei lo importunava ogni giorno con le sue parole e lo tormentava, egli ne fu annoiato da morire ¹⁷e le aprì tutto il cuore e le disse: «Non è mai passato rasoio sulla mia testa, perché sono un nazireo di Dio dal seno di mia madre; se fossi rasato, la mia forza si ritirerebbe da me, diventerei debole e sarei come un uomo qualunque». ¹⁸Allora Dalila vide che egli le aveva aperto tutto il suo cuore, mandò a chiamare i principi dei Filistei e fece dir loro: «Venite, questa volta, perché egli mi ha aperto tutto il suo cuore». Allora i principi dei

Filistei vennero da lei e portarono con sé il denaro. ¹⁹Ella lo addormentò sulle sue ginocchia, chiamò un uomo e gli fece radere le sette trecce del capo; cominciò così a indebolirlo e la sua forza si ritirò da lui. ²⁰Allora lei gli gridò: «Sansone, i Filistei ti sono addosso!». Egli, svegliatosi dal sonno, pensò: «Ne uscirò come ogni altra volta e mi svincolerò». Ma non sapeva che il Signore si era ritirato da lui. ²¹I Filistei lo presero e gli cavarono gli occhi;

SANSONE IN PRIGIONE

lo fecero scendere a Gaza e lo legarono con una doppia catena di bronzo. Egli dovette girare la macina nella prigione. ²²Intanto la capigliatura che gli avevano rasata cominciava a ricrescergli.

SANSONE E LA FESTA DEI FILISTEI

²³Ora i principi dei Filistei si radunarono per offrire un gran sacrificio a Dagon, loro dio, e per far festa. Dicevano: «Il nostro dio ci ha messo nelle mani Sansone nostro nemico». ²⁴Quando la gente lo vide, cominciarono a lodare il loro dio e a dire: «Il nostro dio ci ha messo nelle mani il nostro nemico, che devastava la nostra terra e moltiplicava i nostri caduti». ²⁵Nella gioia del loro cuore dissero: «Chiamate Sansone perché ci faccia divertire!». Fecero quindi uscire Sansone dalla prigione ed egli si mise a far giochi alla loro presenza. Poi lo fecero stare fra le colonne. ²⁶Sansone disse al servo che lo teneva per la mano: «Lasciami toccare le colonne sulle quali posa il tempio, perché possa appoggiarmi ad esse». ²⁷Ora il tempio era pieno di uomini e di donne; vi erano tutti i principi dei Filistei e sul terrazzo circa tremila persone fra uomini e donne, che stavano a guardare, mentre Sansone faceva i giochi. ²⁸Allora Sansone invocò il Signore dicendo: «Signore Dio, ricordati di me! Dammi forza ancora per questa volta soltanto, o Dio, e in un colpo solo mi vendicherò dei Filistei per i miei due occhi!». ²⁹Sansone palpò le due colonne di mezzo, sulle quali posava il tempio; si appoggiò ad esse, all'una con la destra e all'altra con la sinistra. ³⁰Sansone disse: «Che io muoia insieme con i Filistei!». Si curvò con tutta la forza e il tempio rovinò addosso ai principi e a tutta la gente che vi era dentro. Furono più i morti che egli causò con la sua morte di quanti aveva uccisi in vita.

CONCLUSIONE DELLA STORIA DI SANSONE

³¹Poi i suoi fratelli e tutta la casa di suo padre scesero e lo portarono via; risalirono e lo seppellirono fra Sorea ed Estaòl, nel sepolcro di Manòach suo padre. Egli era stato giudice d'Israele per venti anni.

Interpretazione

Il brano che abbiamo dinanzi rappresenta la conclusione della cosiddetta “leggenda di Sansone” (13,1—16,31), una lunga e articolata sezione narrativa che ruota intorno alle alterne vicende di un eroe dai molti volti, la cui storia è stata da sempre fonte d’ispirazione per pittori, scrittori, musicisti, registi di teatro e – più di recente – di cinema. È una storia che affascina ma che lascia anche perplessi, per i molteplici risvolti dell’interpretazione delle gesta del personaggio: un uomo consacrato a Dio e da lui benedetto che, però, nel suo discutibile comportamento finisce con il contraddire a ogni piè sospinto i precetti del Signore. Abbiamo scelto di commentare il brano conclusivo della sua storia perché ci pare assai rappresentativo della parabola esistenziale di questo personaggio, così poliedrico e controverso.

Il testo della pericope si presenta, nel suo complesso, in modo unitario; ciò nondimeno, ai fini del commento è possibile individuare una struttura che segua i cambiamenti di luogo dell’azione e suddividere conseguentemente il testo in tre momenti: Sansone nella valle di Sorek, patria di Dalila (vv. 4-21a); Sansone a Gaza, in prigione (vv. 21b-22); Sansone alla festa dei filistei (vv. 23-30). Il v. 31 funge da conclusione dell’intero racconto dedicato al nostro personaggio.

L’azione si apre al v. 4 con la menzione dell’innamoramento di Sansone: non bisogna lasciarsi ingannare dalla sobrietà con cui il narratore fornisce quest’informazione, giacché si tratta dell’evento scatenante di una vicenda le cui conseguenze saranno fatali per il protagonista ma non solo, come avremo modo di vedere. La donna in questione, Dalila, è la terza di cui Sansone s’innamora: infatti, i capitoli 14-15 sono pressoché interamente dedicati alla sua relazione con la donna della città filistea di Timna, che diventerà sua moglie, mentre 16,1-3 riporta l’avventura amorosa di Sansone con una prostituta di Gaza. Entrambe le donne tentarono di consegnare Sansone nelle mani dei suoi nemici, senza peraltro riuscirvi a motivo della sua scaltrezza e dell’immensa forza di cui era stato divinamente dotato: Dalila, invece, riuscirà laddove avevano fallito le donne che l’avevano preceduta. Il resto della prima parte della vicenda si occupa di mostrare in che modo: per ora è sufficiente ritenere l’informazione fondamentale, ovvero che Sansone era innamorato di questa donna filistea.

In considerazione delle precedenti *performances* amorose di Sansone che abbiamo appena rievocato, la cospirazione ordita dai Filistei insieme a Dalila (v. 5) non desta troppa preoccupazione: sia la moglie di Sansone che la prostituta di Gaza, infatti, erano ugualmente state incaricate dai Filistei di tendergli tranelli, dai quali l'eroe aveva sempre dimostrato di saper scampare riuscendo sempre a ribaltare le sorti della questione e finendo col punire aspramente i cospiratori. E in effetti la prima parte della scena che vede Sansone nella valle di Sorek tra le braccia di Dalila sembra riproporre il prototipo dell'uomo scaltro, che per ben tre volte si prende gioco delle trame della donna di cui pure è innamorato. Vorrei sottolineare una finezza letteraria, che dimostra l'accuratezza della composizione del racconto: la domanda sorprendentemente diretta della donna, riportata al v. 6, termina menzionando uno stratagemma – quello della *legatura con funi* – che ricorrerà come *Leitmotiv* in tutto il resto del racconto della tragica seduzione di Sansone. Infatti, i tre tentativi (peraltro falliti) di catturare Sansone si realizzano mediante l'uso di funi o elementi simili: nel primo tentativo Dalila si serve – su indicazione mendace di Sansone, come negli altri casi – di “sette corde d'arco fresche, non ancora secche” (vv. 6-9); nel secondo di “funi nuove, non ancora adoperate (vv. 10-12); nel terzo, vano tentativo la donna tesse nell'ordito le sette trecce della testa di Sansone, fissandole con il pettine (vv. 13-14).

In tutti questi tre tentativi di seduzione di Sansone da parte di Dalila si evidenzia uno schema assai preciso:

1. *Dalila chiede a Sansone di svelargli il segreto della sua forza* (vv. 6;10;13a);
2. *Sansone mente, ingannando Dalila* (vv. 7;11;13b);
3. *Dalila pone in atto l'agguato e scopre l'inganno, dispiacendosene* (vv. 8-9; 12;14).

Questa struttura ternaria ricorrente ha lo scopo di condurre il lettore al vertice della tensione narrativa, rappresentato dal v. 15: davanti all'ennesimo inganno di Sansone, Dalila mette in campo l'arma più potente di cui può disporre, ovvero quella del ricatto affettivo, esattamente alla stessa maniera in cui la moglie filisteia aveva agito in 14,16. Riportiamo qui di seguito il discorso delle due donne in uno schema sinottico, per apprezzarne meglio la corrispondenza:

Gdc 14,16-17	Gdc 16,15-17
<p>La moglie di Sansone si mise a piangergli intorno e a dirgli: “Tu hai per me solo odio e non mi ami; hai proposto un enigma ai figli del mio popolo e non me l’hai spiegato!”. Le disse: “Ecco, non l’ho spiegato neanche a mio padre e a mia madre e dovrei spiegarlo a te?”.¹⁷ Ella continuò a piangergli intorno durante i sette giorni del banchetto. Il settimo giorno Sansone glielo spiegò, perché lo tormentava, e lei spiegò l’enigma ai figli del suo popolo.</p>	<p>Allora ella gli disse: “Come puoi dirmi: ‘Ti amo’, mentre il tuo cuore non è con me? Già tre volte ti sei burlato di me e non mi hai spiegato da dove proviene la tua forza così grande”.¹⁶ Ora, poiché lei lo importunava ogni giorno con le sue parole e lo tormentava, egli ne fu annoiato da morire¹⁷ e le aprì tutto il cuore e le disse: “Non è mai passato rasoio sulla mia testa, perché sono un nazireo di Dio dal seno di mia madre; se fossi rasato, la mia forza si ritirerebbe da me, diventerei debole e sarei come un uomo qualunque”.</p>

Tanto nel primo come nel secondo caso, Sansone cede al ricatto affettivo della donna di turno, finendo col rivelare la risposta che gli viene chiesta con tanta insistenza fino ad annoiarlo mortalmente (v. 16): ma mentre nel primo caso si trattava semplicemente della soluzione di un enigma da lui proposto, nel secondo caso si tratta del segreto della sua forza, qualcosa di divino e di vitale per il nostro eroe (cf. Gdc 13,1ss). E in effetti le conseguenze di questo gesto sono tragiche: l’eroe invincibile è ridotto a “uomo qualunque”, secondo le sue stesse parole (v. 17). Dalila, fin allora ingannata, si rende conto di aver in mano l’uomo che era stata incaricata di sedurre e consegnare ai nemici: cosa che puntualmente si verifica ai vv. 18-19, che segnano l’arrivo dei principi filistei e il taglio dei capelli di Sansone, che nel frattempo si era placidamente addormentato sulle ginocchia della sua perfida amante. Non possiamo non notare un particolare del v. 18b: “Allora i principi dei Filistei vennero da lei e portarono con sé il denaro”. Si tratta dei “mille sicli d’argento” per ciascuno dei principi, pattuiti con la donna al v. 5: una somma che qualifica Dalila come una traditrice prezzolata, in fondo non molto dissimile dalla meretrice con cui Sansone aveva giaciuto prima d’incontrarla.

Il v. 20 riassume brillantemente, in poche battute, lo sconcerto di cui fu preda Sansone nel rendersi conto di essere caduto nella trappola dei suoi nemici: risvegliato dal solito grido d’allarme della donna – della quale non pare comunque dubitare, nonostante i tre episodi antecedenti – è convinto di poter risolvere la questione come tutte le altre volte: “[...] Ma non sapeva che YHWH si era ritirato da lui”. È un’affermazione tragica, che prelude all’epilogo della vicenda: al v. 21a, infatti, si descrive la cattura e l’accecamento di Sansone per mano dei Filistei.

La notizia del trasferimento coatto di Sansone nella prigione di Gaza (**v. 21b**) c'introduce nell'ambiente nel quale si snoda la seconda scena della vicenda. Per quanto fosse ormai privo della sua straordinaria forza, Sansone viene legato con una "doppia catena di bronzo": questo semplice dettaglio ci fa percepire lo stato d'animo dei Filistei, che già troppe volte si erano visti scappare di mano l'eroe, pur avendolo catturato. Il testo aggiunge che fu condannato ai lavori forzati. Il **v. 22** contiene un'informazione che sembra accessoria, di passaggio, e invece ha un'importanza fondamentale: la menzione del fatto che gli stessero ricrescendo i capelli durante il periodo di detenzione serve a preparare l'epilogo della vicenda, contenuto nell'ultima scena del racconto. I **vv. 23-24** presentano i principi dei Filistei in festa, intenti a celebrare il loro dio Dagon e a prendersi gioco di Sansone: deridendolo a motivo del suo potere perduto si fanno beffa - in ultima analisi - dell'origine di questo potere, cioè YHWH. Ma sono del tutto ignari del fatto che, proprio mentre loro pensano di aver definitivamente sconfitto l'eroe d'Israele, egli sta lentamente ma progressivamente recuperando la propria forza, che aumenta col ricrescere dei suoi capelli.

L'atteggiamento disinvolto dei principi filistei si trasforma in tracotanza quando decidono d'infierire sul loro antico nemico, chiamandolo a corte per trattarlo da buffone (**v. 25**): è l'inizio della loro fine. Sansone, che appare come un giullare totalmente in balia dei suoi padroni, architetta un piano di distruzione di massa dei Filistei: chiede al servo che lo accompagnava - giacché, a motivo della cecità, non poteva muoversi da solo - di potersi appoggiare sulle colonne portanti del tempio (**vv. 26-27**). Il fatto che ciò gli venga concesso senza alcun problema dimostra la nuova attitudine dei Filistei nei suoi confronti: al momento della cattura, sebbene fosse cieco e privo della sua forza straordinaria, lo costrinsero in doppia catena di bronzo; ora acconsentono senza colpo ferire alla sua richiesta, dimentichi del fatto di trovarsi dinanzi a un uomo che aveva dimostrato di essere pieno di risorse. Questo eccesso di confidenza sarà fatale per i Filistei: dopo aver invocato accuratamente il Signore, chiedendogli per l'ultima volta il dono della forza per potersi vendicare dei nemici (**v. 28**), Sansone lancia un grido simile al grido di battaglia che aveva accompagnato le imprese di Giosuè prima e degli altri giudici poi e con la forza di YHWH distrugge completamente il tempio pagano, causando la morte sua e di tutti coloro che vi si trovavano (**vv. 29-30**). La notazione finale del narratore - "Furono più i morti che egli causò con la sua morte di quanti

aveva uccisi in vita” – ha, probabilmente, un valore ben più che statistico: indica che il sacrificio finale dell’eroe valse più di tutte le altre opere che egli compì in un’esistenza non certo esente da contraddizioni.

L’atto pietoso della sepoltura del corpo dell’eroe israelita da parte dei fratelli e tutta la sua parentela segna la conclusione della storia di Sansone, che fu deposto nella tomba paterna (v. 31).

Attualizzazione

Chissà quanta gioia doveva aver portato alla famiglia la nascita di questo bambino, se i genitori scelsero di chiamarlo “piccolo sole”⁸: del resto, la circostanza del suo concepimento è del tutto eccezionale, visto che sua madre era ormai sterile e non aveva avuto figli in precedenza (cf. 13,2). Tra l’altro, l’annuncio della sua nascita è avvolto nel mistero di una teofania, che deve aver lasciato Manoach e sua moglie piuttosto sconcertati tanto per la portata della rivelazione come per i contorni soprannaturali della vicenda. “Che sarà di questo nostro figlio?”, devono essersi domandati, increduli, i due poveri coniugi di Sorea.

La lunga e vivace storia che segue e si protrae sino alla fine del capitolo 16 non tradisce certo le attese suscitate da un simile, roboante inizio: il “piccolo sole” Sansone fa scintille di ogni genere, alternando comportamenti esemplari da vero eroe investito dello spirito di Dio a prestazioni prive di ogni morale, degne del peggior ceffo di periferia. Un personaggio dai mille volti, dunque: un eroe che sembra portare in sé tutte le contraddizioni della natura umana, contemporaneamente capace di toccare le più alte vette della nobiltà per poi precipitare nel baratro dell’abiezione più cupa.

Il brano che abbiamo letto costituisce un’ottima sintesi della parabola umana del nostro personaggio: ritraendone il momento finale e culminante, infatti, riassume in certo modo tutte le tappe del suo percorso, offrendo densi spunti di riflessione e approfondimento. Il primo di questi è senza dubbio l’analisi psicologica del personaggio: la cosa colpisce non poco, in considerazione del fatto che non è usuale per l’agiografo indugiare sulle sfumature emotive in genere e affettive in specie, e quando ciò accade ha sempre un peso particolare

⁸ Il nome ebraico di Sansone, *Shimshon*, è un diminutivo della parola *shemesh* che significa appunto “sole”.

nell'economia dell'intero racconto. Dopo aver detto nei capitoli precedenti che Sansone s'era sposato con la donna di Timna e aveva intrattenuto relazioni sessuali con una meretrice, il testo ritorna a inquadrare la sfera affettiva del personaggio sottolineando in apertura del racconto che "s'innamorò di una donna della valle di Sorek, che si chiamava Dalila" (16,4). Con una punta d'ironia della sorte, il nome della donna che causerà la sciagura di Sansone contiene un riferimento al programma che Dalila è chiamata dal destino a svolgere: il suo nome, infatti, può essere fatto risalire alla radice ebraica *dalal*, che significa "esser povero, indigente", e rimanda inesorabilmente al tradimento della donna che verrà profumatamente ricompensato dai principi filistei a suon di sicli d'argento. La donna che la sorte, secondo l'etimologia del nome, aveva fatto nascere povera, si arricchisce a spese del nostro eroe. Se le donne che abbiamo incontrato finora nel libro dei Giudici – in concreto Debora e Giaele – incarnano il modello della donna secondo la Bibbia, Dalila rappresenta a pieno titolo il paradigma della tentatrice, della donna che sfrutta le doti della propria femminilità per sedurre e ingannare l'uomo che le sta accanto.

L'innamoramento di Sansone, che forse sarebbe più corretto comprendere nei termini di un'infatuazione, dimostra tutta la fragilità del personaggio: egli è convinto di aver saldamente in mano il controllo della situazione, ma finisce con il farsi accecare – prima in senso figurato, poi anche fisico – dalla tracotanza di chi si crede invincibile e invulnerabile. Le gesta che di lui si tramandano ce lo presentano come un uomo che ama il rischio, perché gli causa un brivido di onnipotenza: eppure, quella stessa tracotanza che lo portava a sentirsi come un dio lo condurrà alla distruzione.

L'abbiamo definito come l'uomo delle contraddizioni, un eroe che è al contempo un anti-eroe: ma la conclusione della sua vicenda ha il sapore del riscatto morale del personaggio. Non è casuale, infatti, come abbiamo rilevato nel commento, che il narratore sottolinei che "furono più i morti che egli causò con la sua morte di quanti aveva uccisi in vita" (v. 30): quasi a dire che l'azione più significativa, quella che è degna di passare alla storia e di qualificare il personaggio è l'offerta della sua vita per la distruzione dei nemici del suo popolo. Guarda caso, tale azione giunge dopo la distruzione del personaggio quasi mitico che Sansone si era costruito addosso: nell'oscurità della sua cecità e nelle costrizioni della prigionia egli ritrova sé stesso, ricuperando quella chioma che era simbolo dell'appartenenza

a Dio. La sua accorata preghiera - “Signore, ricordati di me!” (v. 28) - viene accolta da YHWH, che scruta il cuore dell’uomo e lo trova pentito, consapevole del male fatto e disposto a cambiare radicalmente.

Con le sue alterne vicende, la storia di Sansone incarna pienamente la storia del popolo d’Israele descritta nel libro dei Giudici: una storia segnata dalla grazia che Dio concede al popolo; dall’infedeltà con cui il popolo dimentica il suo Dio; dalla punizione, che arriva a sancire puntualmente la cattiva condotta degli israeliti; ma una storia segnata anche e soprattutto dalla misericordia con cui il Signore sempre perdona, volgendo a provvidenza anche gli episodi più oscuri della vita dell’uomo.

USO LITURGICO DEL LIBRO DI GIOSUÈ

3,7-10.11.13-17	<i>Giovedì della XIX Settimana del Tempo Ordinario – Anno dispari</i>
5,9.10-12	<i>IV Domenica di Quaresima – Anno C</i>
24,1-2.15-17.18	<i>XXI Domenica Tempo Ordinario – Anno B</i>
24,1-13	<i>Venerdì della XIX Settimana del Tempo Ordinario – Anno dispari</i>
24,14-29	<i>Sabato della XIX Settimana del Tempo Ordinario – Anno dispari</i>

USO LITURGICO DEL LIBRO DEI GIUDICI

2,11-19	<i>Lunedì della XX Settimana del Tempo Ordinario – Anno dispari</i>
6,11-24	<i>Martedì della XX Settimana del Tempo Ordinario – Anno dispari</i>
9,6-15	<i>Mercoledì della XX Settimana del Tempo Ordinario – Anno dispari</i>
11,29-39	<i>Giovedì della XX Settimana del Tempo Ordinario – Anno dispari</i>
13,2-7.24-25	<i>Ferie del Tempo di Avvento – 19 dicembre</i>

PICCOLO LESSICO⁹

AGIOGrafo: con tale termine si è soliti designare l'autore – conosciuto o ignoto che sia – di uno o più libri della Bibbia.

CANONE: nei primi secoli dell'era cristiana, con questo termine di origine greca (*kanon*, “canna”, derivante a sua volta dall'ebraico *qaneh*) s'intende indicare l'elenco dei libri ritenuti ispirati, che formano parte della Bibbia. In quanto tali sono regola (ecco il senso dell'etimologia) di fede per il popolo cristiano.

CHEREM: termine tecnico dell'ebraico biblico che letteralmente significa “interdetto”. Nel vocabolario bellico, designa l'ingiunzione a distruggere totalmente il nemico, compreso il bottino di guerra, a significare che la vittoria totale appartiene a Dio solo. Ha valore più simbolico che reale.

ERMENEUTICA: è l'arte dell'interpretazione (dal greco *ermeneuo* “interpretare”). In ambito biblico indica l'insieme di regole teoriche che si utilizzano per comprendere correttamente il senso del testo sacro. L'esegesi ne è l'applicazione pratica.

ESEGESI: termine derivante dal greco *exégesis*, letteralmente “interpretazione”. Indica la scienza che interpreta parole, fatti e idee contenute nel testo biblico servendosi di una particolare metodologia, che cambia a seconda dell'approccio. La finalità dell'esegesi consiste nella chiarificazione del senso del testo e la sua attualizzazione in fedeltà all'intenzione dell'autore.

EZIOLOGIA: il termine deriva dal greco *aitía*, “causa”, e indica la spiegazione popolare di un determinato fenomeno che assume la forma letteraria di un racconto. Normalmente le eziologie sono finalizzate alla spiegazione di fenomeni naturali, di nomi di persona o di luogo, di usanze o pratiche di vario genere.

ESATEUCO: in base a questa teoria, la prima sezione della Bibbia non comprenderebbe soltanto i tradizionali cinque libri attribuiti dalla tradizione a Mosè, ma anche il sesto, ovvero il libro di Giosuè (dove il nome *esateuco*, che in greco significa “sei rotoli”). La teoria si basa sul fatto che l'ingresso nella terra promessa, considerato un evento fondamentale in quanto rappresenta il pieno compimento delle promesse fatte da Dio ai patriarchi, viene descritto nel libro di Giosuè: di conseguenza, il sesto libro della Bibbia andrebbe incluso come parte integrante del grande blocco formato da Gn-Dt.

⁹ Le opere di riferimento per la redazione di questo piccolo lessico sono: J.-N. ALETTI ed altri, *Lessico ragionato dell'esegesi biblica. Le parole, gli approcci, gli autori*, Queriniana, Brescia, 2006; J. HERIBAN, *Dizionario terminologico-concettuale di Scienze bibliche e ausiliarie*, LAS, Roma, 2005.

FONTI/DOCUMENTI: si definiscono fonti o documenti quei testi scritti che abbiano il carattere di completezza e indipendenza. Secondo alcune teorie di formazione tanto dell'Antico come del Nuovo Testamento, essi sarebbero alla base della composizione del testo sacro.

GLOSSA: breve (quasi sempre) spiegazione aggiunta da uno scriba o da un redattore per chiarificare un passaggio testuale che può risultare difficile da comprendere per il lettore

GENERE LETTERARIO: rappresenta uno schema letterario, tendenzialmente omogeneo e coerente, di cui ci si serve per trasmettere determinate tradizioni, sia per iscritto che in forma orale. Nasce da un contesto storico preciso, denominato con il termine tedesco *Sitz im Leben*, ed è caratterizzato da un certo numero di elementi ricorrenti, il cui ordine può però variare a seconda dei casi. Esempi di genere letterario sono: i racconti di vocazione, i racconti di miracoli, gli oracoli di giudizio, le controversie bilaterali, le parabole, ecc. Il metodo dei generi letterari fu introdotto nello studio della Bibbia da H. Gunkel agli inizi del sec. XX. Si tratta di un elemento fondamentale per la corretta comprensione dell'intenzione dell'autore.

INCLUSIONE: procedimento letterario molto presente nella Bibbia, che prevede la ripetizione di uno stesso vocabolo o espressione all'inizio e alla fine di una frase o di una sezione.

IPOTESI DOCUMENTARIA: è una teoria sulla composizione del Pentateuco elaborata in Germania tra il XIX e il XX sec., messa fortemente in crisi dagli sviluppi della ricerca contemporanea. Il Pentateuco attuale sarebbe frutto della fusione di quattro documenti indipendenti e completi (Jahwista o **J**, Elohista o **E**, Deuteronomista o **D** e Sacerdotale o **P**, dal tedesco *Priesterkodex*), unificati da diversi redattori. All'opera di J. Wellhausen si deve la forma classica dell'ipotesi documentaria, che poggia su due grandi fondamenti: il primo criterio discriminante tra le fonti/documenti è il vocabolario e lo stile; il secondo è la legge di centralizzazione del culto che va sotto il nome di "riforma di Giosia": i testi che la ignorano sarebbero anteriori al 622 a.C., mentre quelli che la presuppongono sarebbero posteriori.

PERICOPE: piccola sezione o breve passo di un testo che è stato isolato dal suo contesto per essere analizzato o semplicemente letto. Il termine deriva dal verbo greco *kopto*, che significa "tagliare" e dalla preposizione *peri*, che significa "intorno".

STORIA DEUTERONOMISTICA: con quest'espressione viene denominato il complesso di testi che va da Dt a 2 Re. I fautori di questa teoria ritengono che questi libri costituissero un unico grande scritto che raccontava la storia d'Israele dai tempi della conquista di Canaan sino alla distruzione di Gerusalemme e alla deportazione in Babilonia (587 a.C.). Tale storia ha una particolare teologia, che si basa su alcune costanti: all'obbedienza del popolo corrisponde la benedizione da parte di YHWH; alla disobbedienza, invece, corrisponde il castigo e la punizione divina.

TEOFANIA: dal greco *theos* "Dio" e *phaino* "manifestarsi", nella terminologia biblica tanto dell'AT come del NT indica la manifestazione o l'apparizione di Dio. Solitamente è accompagnata da fenomeni soprannaturali che alludono alla presenza della divinità, in quanto l'uomo non può vedere Dio direttamente.

TETRATEUCO: in base a questa teoria, la prima sezione della Bibbia non comprenderebbe i tradizionali cinque libri attribuiti dalla tradizione a Mosè, ma solo i primi quattro, con l'esclusione, quindi, di Dt (dove il nome *tetrateuco*, che in greco significa "quattro rotoli"). La teoria si basa sul fatto che il Deuteronomio fungerebbe da introduzione della storia deuteronomistica e, di conseguenza, sarebbe da isolare rispetto al contesto precedente.

BIBLIOGRAFIA

Per il libro di Giosuè

*** J.L. SICRE DIAZ, *Giosuè*, Borla, Roma, 2004.

R.G. BOLING – G.E. WRIGHT, *Joshua*, Doubleday, Garden City, NY, 1982.

T.C. BUTLER, *Joshua*, Word Books, Waco, TX, 1983.

A.H.W. CURTIS, *Joshua*, Academic Press, Sheffield, 1994.

I. FINKELSTEIN – N.A. SILBERMAN, *Le tracce di Mosè. La Bibbia tra storia e mito*, Carocci, Firenze, 2002.

H.W. HERTZBERG, *Giosuè, Giudici, Rut*, Paideia, Brescia, 2001.

R.D. NELSON, *Joshua: A Commentary*, Westminster – SCM, Louisville, KY – London, 1997.

J.A. SOGGIN, *Joshua: A Commentary*, SCM, London, 1988.

Per il libro dei Giudici

C. AMERDING, *Judges*, Word Books, Dallas, TX, 1997.

R.G. BOLING, *Judges*, Doubleday, Garden City, NY, 1975.

H.W. HERTZBERG, *Giosuè, Giudici, Rut*, Paideia, Brescia, 2001.

J.C. MCCANN, *I Giudici*. Edizione italiana a cura di Corrado Ferri, Claudiana, Torino, 2009.

A.D.H. MAYES, *Judges*, Academic Press, Sheffield, 1985.