



ISTITUTO AVVENTISTA DI CULTURA BIBLICA

Facoltà di Teologia

Corso di Laurea Magistrale in Teologia

Indirizzo: "Religione Diritto e Società"

Tesi di Laurea Magistrale in Teologia

Anno accademico 2011-2012

LA PRESA DI GERICO

Studio storico, esegetico, teologico di Giosuè Capitolo VI

(Per una comprensione del tema della guerra, nella conquista della Terra Promessa)

Ambito disciplinare:

Teologia dell'Antico Testamento

Candidato:
Raffaele Battista

Relatore:
Prof. Miguel Gutierrez

***“Pensi forse che io non potrei, adesso,
pregare il Padre mio,
perché mi mandi
più di dodici legioni di angeli?”***

Gesù di Nazareth detto il Cristo

Vangelo Secondo Matteo, Capitolo 26:53

A Nerina e Giorgio

Ai miei Genitori

Ai miei familiari tutti

Ai miei amici

Alla mia Chiesa

Indice

Indice.....	3
Premessa	5
Capitolo I.....	6
Introduzione generale	6
I. 1. Data e autore.....	6
I. 2. L' Autore, Giosuè medesimo.....	7
I. 3. Altre ipotesi di datazione antica	8
I. 4. Julius Wellhausen e seguaci.....	9
I. 5. Martin Noth (1902-1968).....	9
I. 6. Lo stato della questione ai tempi di oggi	11
I. 7. Frank Moore Cross.....	12
I. 8. Rudolf G. Smend.....	12
I. 9. John Van Seters.....	12
I. 10. Una sintesi personale	13
I. 11. Struttura e contenuti	13
I. 12. Giosuè, condottiero totale (capp. 1- 5).....	15
I. 13. Il Capo dell' Esercito di YHWH – Giosuè capo del popolo (capp. 6-12).....	16
I. 14. Carattere storico del libro di Giosuè. Il nodo archeologico	18
I. 15. John Garstand e Kathleen Kenyon. Nel cuore del problema.....	27
I. 16. Il Contesto storico in Canaan intorno al 1400 a.C.	30
I. 17. Gli Habiru e le tavolette di Tell el-Amarna.....	31
I. 18. La questione degli Habiru e delle origini di Israele	32
I. 19. Habiru: <i>desperados</i> del mondo antico?	34
I. 20. Le origini di Israele. Il punto di vista biblico	36
I. 21. Le origini di Israele dal punto di vista archeologico	39
I. 22. Ultimi sviluppi della ricerca archeologica sulle origini di Israele.....	42
I. 23. Una sintesi.....	44
Capitolo II.....	47
Questioni di ermeneutica e critica letteraria.....	47
II. 1. L'eziologia narrativa.....	47
II. 2. Strategie letterarie negli studi recenti. Gordon Mitchell	50
II. 3. Identificare un nostro modello di riferimento – Daniel Marguerat	51
II. 4. Affidabilità del racconto biblico: alla confluenza delle storiografie	53
II. 5. Una teologia narrativa.....	53
II. 6. Un approccio letterario alla Bibbia	55

II. 7. Meir Sternberg. La struttura di ripetizione	56
II. 8. La scala di strutturazione ripetitiva in Robert Alter	59
Capitolo III.....	61
Egesi Giosuè cap. VI	61
III. 1. Contesto letterario di Giosuè capitolo VI.....	61
III. 2. Il testo di Giosuè	63
III. 3. Giosuè cap. VI - Traduzione	63
III. 4. Cenni sulla storia della critica applicata a Giosuè cap. VI	67
III. 5. Lo schema letterario di Giosuè VI (secondo la struttura di ripetizione).....	68
III. 6. Egesi Giosuè cap. VI	71
III. 7. Le parole di YHWH a Giosuè. L'annuncio (vv. 2-5).....	73
III. 8. La presa di Gerico. L'annuncio si realizza (vv. 6-23).....	79
III. 9. Ricapitolazione e esplicazione degli eventi principali. Vv. 24-25	100
III. 10. Epilogo. Vv.26-27	102
Capitolo IV	106
Sintesi Teologica.....	106
IV. 1. Il messaggio del capitolo 6 di Giosuè per Israele. La terra come eredità (נַחֲלָה)	108
IV. 2. Israele non deve combattere.....	110
IV. 3. Una cerimonia religiosa invece di tattiche militari	112
IV. 4. La presa di Gerico. Il ruolo di Israele nel giudizio di YHWH.....	114
IV. 5. Israele strumento del giudizio di YHWH	115
IV. 6. Il messaggio nel contesto culturale: analogie e differenze. Lo <i>herem</i> , come vertice della crisi nel concetto di guerra	116
IV. 7. Nel nostro tempo esausto: un'applicazione oggi.....	126
Conclusione.....	132
Bibliografia	133

Premessa

Questo lavoro nasce nel terreno di un nostro antico interesse per la guerra e il sacro. Si articola in quattro fasi: storica, ermeneutica, esegetica e teologica.

L'area della ricerca rimane quella del capitolo 6 di Giosuè, testo che abbiamo ritenuto contenere, in sintesi, gli elementi necessari per una teologia relativamente completa sull'argomento.

Il movente che ci ha spinti a compiere questo percorso di studio è un certo sentimento che ci ha pervasi sin da giovani, la sensazione, cioè, dello scandalo che la lettura di certi passi biblici suscita nel lettore, sia esso credente che non credente,

Nelle intenzioni abbiamo voluto metterci innanzitutto a fianco degli atei e degli agnostici. Vicino a coloro che, scandalizzati dalla sofferenza degli innocenti, trovano nelle pagine della Bibbia, non conforto e soluzioni, ma motivi per andare oltre, per passare insoddisfatti ad altri luoghi del pensiero e dello spirito.

Come lettori della Bibbia, studenti itineranti nel mondo degli studi biblici, abbiamo preso atto che i nodi teologici e etici posti dal libro di Giosuè, sono spesso resi meno aggressivi dagli ammortizzatori che la storia delle redazioni, consente di porre tra noi e il testo in questione. Molti studiosi, intravedono nel testo, più di una mano, volta a piegare i racconti biblici alle finalità politiche di un monarca o alle intenzioni variamente consolatorie di una casta sacerdotale. Da parte nostra, ci siamo proposti di leggere il testo biblico nella consapevolezza della complessità del suo modo di raccontare la storia, ma anche nella certezza della sua estraneità al mondo dell'ideologia e della capziosa manipolazione dei fatti.

Abbiamo cercato di rendere chiare le nostre posizioni personali, sia quando esse impegnavano solo noi, sia quando derivavano dalla nostra adesione a una determinata scuola di pensiero. I grandi temi della violenza e il sacro, della guerra nella Bibbia, della sofferenza degli innocenti, richiederebbero un ulteriore ampliamento nel campo degli studi biblici e un passaggio ulteriore alla teologia dogmatica. La nostra speranza è di poterlo fare nel futuro.

Raffaele Battista

Capitolo I

Introduzione generale

I. 1. Data e autore

Lo studio esegetico- teologico del capitolo VI del libro di Giosuè, comporta il dover affrontare questioni tipiche, proprie dei lavori di introduzione alla Bibbia. Data e autore sono le preliminari. Nell'affrontare questi due punti capitali, occorre immediatamente prendere atto, tuttavia, che ognuno di essi comporta l'addentrarsi in un complesso ambito di studio interdisciplinare, nel quale le differenti scuole esegetiche hanno espresso ipotesi ed orientamenti controversi, talvolta irriducibili l'uno all'altro.

Se i libri dell'Antico Testamento, a partire dal XVIII secolo in poi, sono stati al centro di controversie epocali, il libro di Giosuè, come nota Marten H. Woudstra,¹ pare essere tra quelli che maggiormente spiccano, per aver diviso i pareri degli studiosi.

Un commentario al libro di Giosuè, o a un suo capitolo, diventerà necessariamente e naturalmente, una delle sedi per discutere delle differenti teorie *critico-letterarie* e *storico-tradizionali*.

Ora, il fatto che l'obiettivo del nostro studio sia il capitolo sesto del libro, non diminuisce l'esigenza di affrontare tali questioni introduttive, in quanto, sia il capitolo in questione, che la sezione (1-12) a cui appartiene, è all'origine di un intenso dibattito tra le scuole.

Questo detto, ci addentreremo nell'analisi schematica delle principali scuole di pensiero con le relative questioni riguardanti la data, l'autore e la formazione del libro di Giosuè, così come si sono presentate nella storia del pensiero biblico contemporaneo.

Alla fine del percorso espositivo della storia della critica al libro di Giosuè, dichiareremo il nostro orientamento, legittimandolo per quanto possibile. E' forse

¹ *Expert are divided about few books in the OT as they are about the book of Joshua. Both the date and the authorship (editing) of the book are subject of continuing controversy.*
Woudstra, Marten, *The Book of Joshua*, New International Commentary on the Old Testament, B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1981, p. 5.

degno di menzione, il fatto che le controversie sul libro non si sono ancora spente, se mai lo saranno.

Nel canone ebraico, Giosuè dà inizio alla seconda sezione dell' Antico Testamento, *i Profeti*. Tale divisione comprende sia i *libri storici* che, iniziando da Giosuè, giungono fino a 2Re, (escluso Ruth), sia i libri dei profeti, da Isaia a Malachia (escluso Daniele). Si nota, da questa premessa, che la tradizione ebraica ha operato una distinzione tra *profeti anteriori* e *profeti posteriori*, includendo il libro di Giosuè nella prima categoria. Sia dal punto di vista ebraico che cristiano, tale ripartizione porta con sé elementi interessanti ai fini della delineazione di una teologia della storia. Se Giosuè appartiene, infatti, ai *profeti anteriori*, ne consegue che la storia che lui/loro descrivono sarà pervasa da un afflato profetico.

Il racconto, in altre parole, intenderà descrivere non solo fatti nella loro esteriotà, ma vorrà mostrarne anche il significato profondo, quello che deriva dalla comprensione dell'azione di un Dio che entra in relazione con suo popolo, attraverso un *Patto*.

Il libro di Giosuè (יְהוֹשֻׁעַ) riceve il suo nome dal principale protagonista dello scritto. Tale forma è la più comune, sebbene nell'AT ne sono documentate altre.²

I. 2. L' Autore, Giosuè medesimo.

Occorre notare che il libro di *Giosuè* non presenta dichiarazioni esplicite su chi sia l'autore o come esso sia stato composto. Secondo il Talmud babilonese (*baba batra*, 14b) l'autore del libro è Giosuè stesso. Il problema posto dal fatto che il libro riferisca della sua morte, (cfr. Giosuè 24:29-30) come a eventi successivi ad essa, (Giosuè 24:31-33) veniva risolto riconoscendo che, aggiunte erano pur state fatte, per quanto minime, da parte di autori posteriori. Tra questi si identificavano specialmente Eleazaro figlio di Aaronne e Phinehas. La data di stesura veniva quindi fatta risalire, dalla tradizione rabbinica, alla fine del secolo XI a. C. In epoca medievale, hanno attribuito la paternità del libro a Giosuè, studiosi ebrei quali Rashi e David Kimchi, con eccezione dei passi di 15:14 -19; 19:37, per i quali si ammettevano aggiunte posteriori.

²Ecco due esempi: Deut. 3:21: יְהוֹשֻׁעַ; Neemia 8:17: יְשׁוּעַ.

Tale posizione, vista secondo alcuni parametri scolastici odierni, potrebbe apparire come il frutto di una ingenuità da relegare nella preistoria delle scienze bibliche. Ma, non è così. Come riferisce José Luis Sicre Diaz³, tale posizione è condivisa, pur ammettendo l'uso complementare di fonti diverse, da molti autori del secolo XX. Tra essi, Fernandez, Steinmüller, Kaufmann, Young, i quali attribuiscono a Giosuè, la maggior parte del libro.

I. 3. Altre ipotesi di datazione antica

Martin Woudstra sostiene che l'autore è un personaggio anonimo appartenente alla generazione successiva quella di Giosuè, mentre G. C. Aalders colloca l'autore al tempo dei Giudici. H. J. Koorevar fissa il periodo intorno al 1075 a.C., cioè dopo la morte di Giosuè, periodo in cui cessa il culto a Silo. Infine, R. K. Harrison lo colloca intorno al 1045 a.C.

Da parte sua C. J. Goslinga ritenne, in principio, che il libro fosse prevalentemente l'opera di Giosuè, ma in seguito giunse alla conclusione che l'autore doveva essere uno dei giovani ufficiali menzionati in 1:10; 3:2; 8:33; 23:2; 24:1⁴.

Secondo J. H. Kroezer non possiamo sapere con esattezza né la data, né l'autore del libro, ma ciò che veramente conta è che il libro sia giunto fino a noi, nella sua forma attuale, per opera dello Spirito Santo. Questo ricorso esplicito all'opera di Dio nella scrittura, preservazione e trasmissione del testo, ci pare fatto alquanto inconsueto nello scenario delle scienze bibliche e ci porta a collocare il qualche modo, il Kroezer, almeno per questa dichiarazione, in un ambito ermeneutico, addirittura pre-moderno.

C. F. Keil osserva che sia l'origine del libro, che il suo autore non sono determinabili con sicurezza. Egli, tuttavia, nota che:

*Whereas, on one hand, the historical account bears throughout the mark of having been written by an eye-witness, and even one who had taken part in the events described...*⁵ E ancora: *...Whilst the independence of the book is placed*

³ Cfr. Diaz Sicre, José Luis, *Josué, Editorial Verbo Divino*, Estella, 2002. Trad. It. *Giosuè*, Borla, Torino, 2004, p. 25.

⁴ Cfr. Woudstra, Marten, *The Book of Joshua*, New International Commentary on the Old Testament, B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1981, p. 12.

⁵ Keil, C. Friedrich; Delitzsch, Franz, *Commentary on the Old Testament, Joshua...* Hendrickson Publishers, Preabody MA, 2001, p.12.

*beyond all doubts, its internal unity or the singleness of the authorship is evident in general from the arrangement and the connection of the contents...*⁶

I. 4. Julius Wellhausen e seguaci

Sulla scia di Wellhausen (1844-1918) un gruppo di studiosi contemporanei continua a sostenere che il libro di *Giosuè*, unitamente al Pentateuco, deve essere visto come una parte composta da 6 libri, denominata *Esateuco*. Essi affermano che le presunte fonti del Pentateuco, cioè la *Yahvista* (J), *Eloista* (E), *Deuteronomista* (D) e la *Sacerdotale* (P) possono essere rintracciate anche nel libro di *Giosuè*.

Come si può facilmente immaginare, riguardo a come suddividere le parti del libro, in riferimento alle quattro fonti elencate, esiste un largo margine di discussione.

Dopo l'affermazione dell'ipotesi documentaria, come formulata da Wellhausen,⁷ si è pensato che la sezione dei capitoli da 2 a 11 derivasse dalla fonte *Elohista*. Tale assunzione si basa sul fatto che, si ritiene la descrizione della conquista presentata nei capitoli 2-11, essere differente da quella di *Giudici* cap. 1, la quale è vista come un racconto parallelo riferito a quegli stessi eventi.

Poiché la fonte di *Giudici* 1 sarebbe J, ne conseguirebbe che E è la fonte dei capitoli di *Giosuè* 2-11. Si tenga presente, comunque, che W. Rudolph, *per contra* ha messo in discussione fortemente tale attribuzione, ritenendo che i primi dodici capitoli di *Giosuè* appartengano a J.⁸

I. 5. Martin Noth (1902-1968)

Il 1938 è una data fatidica per la ricerca biblica del XX secolo. E' davvero è possibile parlare di un *prima* e di un *dopo*, l'anno in questione. Nel 1938, infatti, Martin Noth pubblicò un suo commentario al libro di *Giosuè*. Prima di allora, le teorie documentarie formulate prima da J. Wellhausen e riprese in seguito da uno

⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁷ Per una storia delle ipotesi classiche sul Pentateuco, cfr. Zenger, Erich, *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 2004. Trad. It. *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia, 2005, p. 141-2.

⁸ Cfr. Woudstra, Marten, *The Book of Joshua*, cit., p. 6.

stuolo di altri studiosi (tra i quali Fohrer, Weiser, Langlamet, Beltz, Otto), regnavano pressoché incontrastate.⁹

Nella prima edizione del suo commentario al libro in questione, Martin Noth prese in esame la teoria documentaria, che affermava la continuità di *Giosuè* col *Pentateuco*, rilevando innanzitutto che, i racconti del primo, pur rimanendo strettamente collegati a luoghi reali, differiscono da quelli elencati dal *Pentateuco*. Oltre a queste considerazioni di ordine topografico, Noth asserì che una seria e non pregiudiziale analisi delle fonti, avrebbe mostrato che, tra quelle del *Pentateuco* e quelle di *Giosuè*, non esiste una vera corrispondenza.

Da qui a rigettare il Libro di *Giosuè*, come compimento del *Pentateuco*, il passo fu breve.

M. Noth argomentò che esistono, per i capitoli dal 2 al 12, ben tre fonti. Più specificatamente, un gruppo di leggende eziologiche (capp. 2-9) affiancato da un gruppo di due leggende (capp. 10 e 11:1-9) caratterizzate dalla presenza di un eroe. Lo studioso tedesco notò che alcuni racconti non avevano una portata nazionale, ma erano collegate alle vicende del santuario Beniaminita in Ghilgal.¹⁰ M. Noth arrivò quindi alla conclusione che un *Collettore/Redattore* (tedesco: *Sammler*)¹¹ aveva messo insieme materiale diverso, probabilmente intorno al 900 a. C.

A sostegno della datazione proposta, M. Noth evidenziò che, il *Collettore* descriveva Azor (prima dalla sua ricostruzione da parte di Salomone) come una città lasciata in rovine dopo il suo incendio (11:10-15). D'altra parte questa figura redazionale sembrava anche ignorare il nuovo insediamento di Israele in Ai. Tale occupazione, però, secondo scavi recenti non è più databile nel sec. X a. C., ma tra i secoli XIII-XI.¹²

Questo è davvero un nuovo elemento che parrebbe, oggi, indebolire l'argomentazione di M. Noth. Ma, un ulteriore argomento dello studioso, è stato il riferimento a 11:6

Giosuè dunque prese tutto quel paese, la regione montuosa, tutto il Neghev, tutto il paese di Goscen, il bassopiano, l'Arabah, la regione montuosa d'Israele e i suoi bassopiani.

⁹ Cfr. Diaz Sicre, José Luis, *Giosué*, cit., p. 25.

¹⁰ Cfr. Woudstra, Marten *The Book of Joshua*, cit., p. 7.

¹¹ Boling, G. Robert; Wright, G. Ernest, *Joshua*, TAYB, Doubleday & Co. Inc., New York, 1982, p. 63.

¹² *Ibidem*, pp. 63-4.

Il *Collettore* parla della presa di *altipiani* (regioni montuose) e di *bassipiani*. Questa distinzione, dice M. Noth, presuppone l'esistenza dei due regni di Israele e Giuda unificati sotto una sorta di *Monarchia Riunita*. Del resto, il *Collettore*, sempre secondo M. Noth, sembra avere un punto di vista un linguaggio *giudeo*, perché in 11:2, si riferisce a: *re che erano al nord nella regione montuosa*. La forza di tali argomentazioni è stata discussa in quanto mancante di incontrovertibili appoggi, sia topografici che archeologici, come nota giustamente G. E. Wright.

In conclusione ci pare che il nucleo innovativo della teoria dello studioso è visibile nell'affermazione di una continuità del lavoro storico - narrativo nell' AT, a partire dal *Deuteronomio* fino a *2Re*, che sarebbero, quindi, stati scritti e redatti dal *Deuteronomista*. Tale approccio rappresenta una rilevante modifica della teoria documentaria classica, pur non arrivando a stravolgerla.

I. 6. Lo stato della questione ai tempi di oggi

L' influenza delle teorie di M. Noth è ancora visibile oggi e, come è facilmente immaginabile, è stata riproposta in molteplici sfumature e variazioni.

La teoria della continuazione delle fonti del *Pentateuco* nel libro di *Giosuè* è accolta e applicata nei commentari dell'italiano Alberto Soggin (1970), Robert G. Boling e Ernest G. Wright (1982), Trent C. Butler (1983), Richard Nelson (1997). Un estremo è rappresentato da J. Strange che data la stesura finale del libro all'epoca Maccabaica.¹³

La principale differenza tra il modo di concepire oggi la storia deuteronomistica (Dtr), rispetto a M. Noth, è l'unità contro la varietà degli autori. Lo studioso tedesco riteneva che un unico autore avesse redatto il libro durante l'Esilio, sia pur ammettendo che aggiunte successive erano state fatte. Occorre dire che, oggi, l'ipotesi dell'autore unico, è sostenuta da una minoranza davvero esigua di studiosi.

Le correnti principali moderne sono quindi principalmente due, e si rifanno a studiosi come Rudolf G. Smend e Frank Moore Cross.

¹³ Strange, Jonathan, *The Book of Joshua. A Hasmonean Manifesto?* In: *History & Tradition of Early Israel. Studies presented to E. Nielsen*. Edited by L. Marjanović -B. Otzen. STV L. Lieden 1993. pp. 136-141. Cit. in: Diaz Sicre, José Luis, *Giosuè*, cit., p. 32.

I. 7. Frank Moore Cross

La scuola di F. M. Cross ritiene che la prima edizione della storia deuteronomistica risalga all'epoca di Giosia (640-609) la redazione della quale obbediva essenzialmente a ragioni pedagogiche, a sostegno della riforma che quel re stava attuando.

Dopo l'esilio, una seconda edizione avrebbe corretto il tiro, onde spiegare il disastro politico e religioso accaduto, a parziale consolazione dei deportati.

Le aggiunte della seconda edizione sarebbero, tuttavia, poca cosa e si ridurrebbero a 23:11-13; 23:15-16.¹⁴

I. 8. Rudolf G. Smend

Secondo questa scuola *Dtr* fu scritta nell'epoca dell'esilio e ha visto addirittura tre edizioni molto ravvicinate nel tempo.

Le tre edizioni sono contrassegnate da: **H, P, N**.

- *Dtr H* da: Dt. 1:1 a: 2Re 23:50.
- *Dtr P* introdusse nei libri di Samuele e Re una serie di profezie secondo lo schema del *vaticinium ex eventu*.
- *Dtr N* rivestirebbe una grande importanza teologico - letteraria in quanto avrebbe collegato l'intera storia *Dtr* con il Tetrateuco. Si dovrebbe ad **N** e alla sua sintesi la realizzazione di quella che è stata definita *Opera storica Dtr*.¹⁵

I. 9. John Van Seters

Le posizioni di questo studioso sono estremamente complesse, dal punto di vista del discernimento delle varie parti del libro, in funzione delle fonti. In questa sede è sufficiente dire che egli non ha fondato una nuova scuola di pensiero, né si identifica completamente con nessuna delle precedenti.

Egli ritiene che la versione originale della conquista è opera di *Dtr*. Contrariamente a Noth non ha la certezza dell'esistenza di un *Sammler*

¹⁴ *Ibidem*, p. 33.

¹⁵ *Ibidem*, p. 33.

(Collettore) e crede che J e P abbiano completato Dtr. Propende per l'ipotesi dell'*Esateuco*, ma concorda con Noth sul fatto che Dtr non è un semplice redattore, ma un vero e proprio storico.¹⁶

I. 10. Una sintesi personale

Allo stadio attuale delle nostre conoscenze, per sensibilità e per alcuni *a priori* inevitabili, ci troviamo vicini alle considerazioni generali e all'impostazione storico – profetica di C. F. Keil.

Sempre sul piano delle linee generali apprezziamo lo sguardo fideistico di Kroezer. Rimaniamo piuttosto scettici sul tentativo di Noth nel sostenere la data del 900 a. C. sulla base delle considerazioni sul linguaggio utilizzato dal *Sammler*, con riferimento alla situazione toponomastica e politica. Infine, con R. S. Hess, notiamo che molte delle descrizioni contenute, soprattutto nei primi 12 capitoli, rivelano un'origine antica che risale al II millennio a. C.¹⁷

I. 11. Struttura e contenuti

La struttura del libro di Giosuè è generalmente suddivisa in 3 parti. Commentatori come Flavio Dalla Vecchia preferiscono parlare di 2 parti principali, intitolando la sezione conclusiva 23:1 – 24:33 semplicemente come *discorsi d'addio e morte di Giosuè*.¹⁸ Non così dice Woudstra, il quale accorda alla conclusione pieno valore letterario e teologico, intitolando la parte terza:

*The Promise Land to Be Kept in Covenant Obedience*¹⁹,

imprimendo di fatto al libro, un carattere dinamico con un futuro aperto a due possibili vie: *fedeltà/libertà, Infedeltà/schiavitù*.

Tra le varie possibilità di ripartizione analitica dei contenuti, abbiamo preferito la forma più estesa da noi riscontrata, per la *parte 1*; una forma più sintetica per la *parte 2*, perché meno saliente ai fini della nostra ricerca.

¹⁶ *Ibidem*, p. 33, 34.

¹⁷ Cfr. Hess, S. Richard, *Joshua*, IVP, Leicester, 1996. Trad. It. *Giosuè*, GBU, Chieti – Roma, 2006, p. 32-3.

¹⁸ Dalla Vecchia, Flavio, *Giosuè - Nuova versione della Bibbia dai testi antichi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2010, p. 10.

¹⁹ Woudstra, Marten, *The Book of Joshua*, cit., p. 44.

1. La conquista della Terra promessa (1:1 – 12:24)

- A. Introduzione e temi principali (1:1-18)
 - Esortazioni e incoraggiamenti (1:1-9)
 - Tutto Israele partecipa alla conquista (1:10-18).

- B. Delle spie sono mandate a Gerico; Gli abitanti della terra di Canaan sono costernati davanti al potere del Dio d'Israele. (2:1-24).
- C. Attraversata della Terra Promessa: Ricordando gli Atti compiuti da Dio (3:1-4:24).
 - La traversata (3:1-17)
 - Le pietre commemorative (4:1-24).

- D. Segni del Patto e Cibo del Patto (5:1-12).
- E. Il Capo dell'esercito del Signore (5:13 -15).
- F. Presa di Gerico e sua maledizione; Raab viene risparmiata (6:1-27)
- G. Disobbedienza al Patto, disfatta, punizione (7:1-26)
- H. Ai conquistata e bruciata (8:1-29)
- I. Benedizioni e maledizioni pronunciate in Canaan (8:30-35)
- J. Canaan meridionale conquistata (9:1-10:43)
 - Trattato di Israele con Gabaon (9:1-27)
 - Le battaglie del Signore a Gabaon e nella Canaan meridionale (10:1-43)
 - La battaglia di Gabaon (10:1-27)
 - La campagna militare nel sud del paese (10:28-39)
 - Dichiarazioni e discorsi conclusivi (10:40-43)
- K. La Canaan del nord consegnata nelle mani di Israele (11:1-15)
- L. Resoconto delle conquiste: la Mano di Dio (11:16-23)
- M. La Regalità di Dio vittoriosa su i re di Canaan (12:1-24)
 - A est del Giordano (12:1-6)
 - A ovest del Giordano (12:7-24)

2. Ripartizione della Terra Promessa (13:1-22:34)

- A. L'ordine di Dio affinché la Terra sia distribuita (13:1-7)
- B. Ricordo della distribuzione della Terra in Transgiordania (13:8-33)
- C. Ripartizione della Terra a ovest del Giordano (14:1-15)
- D. Assegnamenti terrieri a Giuda (15:1-63)
- E. Assegnamenti terrieri a Giuseppe (16:1-17:18)
- F. Ridistribuzione della Terra a Shiloh (18:1-10)
- G. Assegnamenti terrieri a Beniamino (18:11-28)
- H. Assegnamenti terrieri a Simeone (19:1-9)
- I. Assegnamenti terrieri a Zabulon (19:10-16)
- J. Assegnamenti terrieri a Issachar (19:17-23)
- K. Assegnamenti terrieri a Asher (19:24-31)

- L. Assegnamenti terrieri a Naphtali (19:32-39)
- M. Assegnamenti terrieri a Dan (19:40-48)
- N. L'eredità di Giosuè: La ripartizione terriera è conclusa (19:49-51)
- O. La Giustizia di Dio nella Nazione di Dio: fondazione delle Città Rifugio (20:1-9)
- P. Assegnamento delle città richieste dai leviti (21:1-42)
- Q. Riconoscente ricordo della Fedeltà di Dio (21:43-45)
- R. Discorso di commiato di Giosuè indirizzato alle tribù della Transgiordania (22:1-8)
- S. L'unità del popolo preservata (22:9-34).

3. La Terra Promessa ottenuta e preservata mediante l'obbedienza al Patto (13:1-22:34)

- A. Commiato di Giosuè (23:1-6)
- B. Rinnovamento del Patto a Sichem (24:1-28)
- C. Tre sepolcri nella Terra Promessa (24:29-33)²⁰

I. 12. Giosuè, condottiero totale (capp. 1- 5)

Nel primo capitolo vengono presentate le caratteristiche del personaggio Giosuè (menzionato 27 volte nel *Pentateuco*²¹). Le principali sono due. Esse saranno come un *leitmotiv*, nel corso del libro.

Dio, parlando a Giosuè, dice: *Solo sii forte e coraggioso* (1:7). La forza e il coraggio richieste al condottiero israelita, sotto forma esortativa, attestano che il giovane dovrà assolvere alcune funzioni:

- *Capo* del popolo. I suoi poteri sono pieni e vengono dall'Alto. (Giosuè 1: 9, 18)
- E' il successore di Mosè. La formula (*Solo sii forte e coraggioso*: Giosuè1:6, 7) è la stessa che Mosè pronuncia in favore di Giosuè nel *Pentateuco* (Deut. 31:7, 23)
- Comandante in capo dell'esercito che si concretizza nell'ordine d'Invio delle spie a Gerico. Suo riconoscimento da parte delle tribù in Transgiordania. (Giosuè 1:10; 2:1)
- Attestazione solenne da parte di Dio della funzione mediatrice di Giosuè. Il miracoloso passaggio del Giordano, con l'arresto delle acque.

²⁰ Schema mutuato e tradotto da: *Ibidem*, pp. 43-44.

²¹ Wigram, V. George, *The Englishman's Hebrew and Chaldee concordance of the Old Testament*. Gran Rapids, Michigan, USA, Zondervan Publ. House, 1970, p. 23.

Il miracolo, che riproduce in scala minore il passaggio del Mar Rosso, è il risultato delle istruzioni impartite dal giovane condottiero. (Giosuè 3:5-8)

- Dopo il passaggio del Giordano e l'insediamento del campo a Ghilgal si assiste ad una ulteriore conferma del ruolo di Giosuè, quale mediatore tra Dio e il popolo e riconoscimento del condottiero da parte delle tribù in Canaan, come avvenuto precedentemente in Transgiordania. (Giosuè 5:7, 8)

I. 13. Il Capo dell' Esercito di YHWH – Giosuè capo del popolo (capp. 6-12)

Il Capo dell'Esercito di YHWH, nel versetto, incontra faccia a faccia Giosuè, rinnovandone il mandato politico, militare e spirituale (Giosuè 1:1-18). Anche in questo evento si notano continuità e somiglianze tra l'esperienza di Mosè e quella del suo successore. La tensione nell'incontro è notevole, ma rispetto all'esperienza di Mosè al pruno ardente, l'atteggiamento del giovane condottiero è subito improntato alla piena e completa resa davanti a Dio. Vi sono parallelismi tra gli elementi di questo incontro (Giosuè 5:13-15) e quello di Mosè (Es. 3-4), entrambi pervasi da una dialettica serrata tra l'uomo e Dio. L' Eterno *forza*, in entrambi i casi, la riluttanza umana attraverso un *crescendo* di argomenti volti a rassicurare e a convincere. (Vedi anche: *Giosuè* 1:6, 7).

Dall'incontro di Giosuè con il *Capo dell'Esercito do YHWH*, scaturisce una coscienza e una forza nuove. Il risultato concreto è la presa di Gerico. D'altra parte è da notare, invece, come la figura di Giosuè non verrà minimamente scalfita dal disastro di Ai. Il suo nome non viene menzionato tra quello degli assalitori; mentre viene evidenziato il ruolo guida nel collegio degli anziani del popolo, nel momento della crisi, in particolare nella vicenda dell'interdetto.

Giosuè, in qualità di guida spirituale, dimostra la sua idoneità al compito, disponendosi umilmente all'ascolto di Dio, dal quale riceve istruzioni per l'identificazione del responsabile, come nel caso di Acan.

Un dato nuovo rispetto all' Esodo è la posizione del popolo di fronte alla crisi. Al contrario dell'esperienza nel deserto, il popolo non si pone in contrasto con il suo capo visibile, né con Dio. Assenti le proteste, ad esempio, per i cibi provveduti da YHWH o per le decisioni politico-strategiche prese, in quegli

avvenimenti, da Mosè. Nel deserto il popolo si apriva alla trasgressione e al peccato, qui è il popolo a voler sapere come liberarsi dal peccato.

Come nota Richard S. Hess, il ruolo guida di Giosuè, anche sul piano militare (8:1-29) si estrinseca su due concetti: quello di *mano* e di *vedere*²². Parole, del resto, ripetute lungo il corso della battaglia. E' il Signore che chiede a Giosuè di stendere la mano, armata di lancia, al fine di indicare la città che Dio darà nelle mani del suo servo. Giosuè, dal canto suo, *vede* la strategia di Dio e chiama altresì il popolo a *vederla*.

La leadership di Giosuè pur essendo dall' *Alto* e *totale*, non si irrigidisce in una dittatura. Al contrario, si apre a una partecipazione che coinvolge tutto il popolo. Questi concetti di conquista partecipativa e collettiva vanno tenuti ben presenti, in quanto radicati nel libro, e non frutto di una lettura influenzata dalla sensibilità del nostro tempo, ci proponiamo di evidenziarli ogni qual volta sarà possibile, ma senza forzature.

Il capitolo 9 riafferma ulteriormente la posizione politica e spirituale di Giosuè nella questione del giudizio sui gabaoniti. L'obbedienza a Dio di Giosuè e la sua consacrazione, non trovano riscontro nella storia di molti capi di Israele, assai meno propensi a consultare il Signore.

I capitoli 10-12 rafforzeranno, se mai ve ne fosse bisogno, la posizione del condottiero, la cui fedeltà ed obbedienza a Dio, è all'origine della conquista della Terra Promessa. Centrale comunque rimane l'idea della Terra come appartenente a Dio, il quale la consegna al popolo, sulla base della fedeltà del suo servo, ma senza dimenticare la partecipazione di tutta la collettività, la quale ha mostrato di accettare con prontezza inedita, le decisioni che venivano dall'Alto, così come trasmesse dallo strumento che Dio si è scelto. Da sottolineare come, Giosuè viene accreditato, da un fattore chiave nella conquista della Terra Promessa e questo fattore è *il miracolo*.

Si tratta di miracoli che mutano le leggi naturali, come nel caso delle acque del Giordano, il cui corso viene fermato, oppure interventi che capovolgono i rapporti di forza sul piano tecnico-militare. Il caso emblematico sarà la caduta delle mura di Gerico.

In questo senso è corretto, e oltremodo opportuno, parlare di *un protagonismo di Dio*, come dice Sicre Diaz, o di una *storia teocratica* come dice

²² Cfr. Hess, S. Richard, *Giosuè*, cit., p. 31.

Collingwood,²³ argomenti che costituiranno l'oggetto del prossimo capitolo, nel quale affronteremo anche il difficile rapporto tra *storia sacra* e storiografia.

Il personaggio di Giosuè assumerà, immediatamente dopo, un connotato nuovo, politico-amministrativo, proprio nel momento in cui distribuirà la terra tra le tribù, (13-21), evidenziando così una dimensione non ancora visibile, durante la campagna politico-militare.

La parabola esistenziale di Giosuè termina con dei punti notevoli di convergenza con quella di Mosè (anche lui verrà insignito del titolo di *Servo del Signore*), ma anche con notevoli differenze. Sia Giosuè che il popolo sembrano aver capitalizzato le lezioni provenienti dalla tragedia dell'Esodo. Giosuè in modo esemplare, il popolo con qualche oscillazione che non ha tuttavia compromesso il risultato finale. All'esortazione finale di 23:1-2, fa seguito il rinnovamento del Patto in 24:1.

I. 14. Carattere storico del libro di Giosuè. Il nodo archeologico

L'esposizione del contesto storico del libro di Giosuè comporta l'aver preso in esame e, per quanto prudentemente, aver assunto una posizione su due ordini di indagine.

Il *primo*, riguarda l'ermeneutica e mira a stabilire di un rapporto tra *storia sacra* e storiografia. Tale problematica è, in qualche modo, riconducibile a quel tema generale che è il confronto tra scienza e fede.

Il *secondo*, riguarda il ruolo dell'archeologia nelle scienze bibliche. La conseguenza pratica che scaturisce da questa tematica è lo stabilire se la conquista di Canaan debba datarsi intorno al 1.400 a.C. (data *alta*) o intorno al 1.250 a.C. (data *bassa*).

Affrontiamo il primo punto.

Il punto di vista conservatore, che è anche il nostro personale sia pur con specificità proprie, concepisce la storiografia biblica come un'opera descrittiva di fatti realmente accaduti.

Nell'*evidenziarli, descriverli, interpretarli*, eventualmente all'interno di altri eventi accaduti in epoca contemporanea, l'autore biblico, ispirato dallo Spirito Santo, si pone l'obiettivo di trasmettere episodi che hanno un valore rilevante, ai

²³ Cfr. Diaz Sicre, José Luis, *Giosué*, cit., p. 54.

fini della comprensione dell'azione di Dio nella storia, e in particolare nella Storia della Salvezza. I tre verbi che abbiamo appena utilizzato, implicano e provocano una serie di domande, tra le quali, se la storiografia che segue un metodo ispirato alla rivelazione giudeo-cristiana, abbia o meno dignità di metodo scientifico.

Ora, la storiografia ha l'obiettivo, anche se puramente ideale, di cogliere tutti gli eventi della storia umana, accertandone la veridicità attraverso metodologie e tecniche scientifiche e razionali. La storiografia biblica, dal canto suo, opera delle scelte precise selezionando solo quegli eventi utili alla comprensione dell'agire di Dio verso il suo popolo. Quindi, è assolutamente possibile che un autore biblico, possa ignorare, senza particolari patemi, fatti che per la storiografia laica, invece, sarebbero stati di capitale importanza

Facciamo un esempio. La Bibbia, non c'è dubbio, parla di guerre e di guerrieri. Tuttavia, qualora volessimo usare i libri biblici come fonte documentaria ologica, cioè atta a descrivere nel dettaglio armi, armature, organizzazione e tattica militare, rimarremmo sicuramente a corto di informazioni, se non delusi. Questo è riscontrabile non solo riguardo ai popoli menzionati dalla Bibbia, ma anche in riferimento a Israele.²⁴

Questo potrebbe già essere un indizio interessante sul modo con cui gli autori biblici hanno trattato il tema della guerra, come anche altri soggetti.

In definitiva, noi crediamo che l'evento, ad esempio, del passaggio del Giordano, del Mar Rosso, siano fatti che potevano essere percepiti nella loro fenomenologia, anche da un osservatore scientifico.

E' evidente, però, che la loro interpretazione varierà se chi descrive l'evento ha fede nel Dio della Bibbia oppure no. Dio, in quanto Creatore, con i suoi insegnamenti basilari sulla vita, sul mondo, sulla storia umana, è, secondo noi capace di indirizzare in modo ideale ogni iniziativa umana. Occorre anche riconoscere che, pur essendoci innegabili punti di contatto tra chi segue un metodo storiografico esclusivamente razionale e scientifico, e chi crede

²⁴ *Siamo informati sull'organizzazione militare degli Egiziani, degli Assiro-Babilonesi, degli Hittiti, sia dalle rappresentazioni figurate che ci hanno lasciato dei loro soldati, delle loro battaglie, dei loro accampamenti e piazzeforti, sia dalle iscrizioni che riferiscono le loro campagne, riproducono i trattati di pace, menzionano i titoli, le attribuzioni, le carriere di ufficiali dell'esercito. Ma siamo meno bene informati della vita militare di Israele: nessuna sua immagine – se mai ve ne furono – e gli scavi di Palestina ci fanno conoscere le fortificazioni e l'armamento dei Cananei meglio di quelli degli Israeliti stessi. De Vaux, Roland, *Les Institution del L'Ancien Testament*, Les Edition du Cerf, Paris, 1957. Trad. It. *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale, 1991, p. 219.*

fideisticamente, nell'intervento di Dio nella storia, un dislivello evidentemente permane.

Infatti questa categoria di credenti e, come potremo constatare, anche di studiosi, assume per fede il concetto di rivelazione, senza che questo abbia il supporto della prova scientifica. La conseguenza è l'assunzione della possibilità reale dell'evento miracoloso, come della rivelazione profetica, con il conseguente allontanamento dal principio, tutto razionalistico, del *vaticinium ex eventu*.

Gerarhart Von Rad nella sua celebre *Teologia dell' Antico Testamento*,²⁵ dal canto suo, opera la distinzione tra le tradizioni d'Israele, che sono frutto della sua fede e gli eventi storici, i quali potrebbero avere avuto tutto un altro corso.

Al contrario, Roland De Vaux mantiene un giudizio favorevole sulla storia biblica, vista come un racconto attendibile per alcuni versi, anche sul piano storiografico, sia pur con i distinguo propri di chi è consapevole del divario esistente, tra il racconto storico-biblico e le scienze storiografiche contemporanee.²⁶

Il punto fondamentale, da non perdere di vista, sarà in definitiva quello di comprendere come, nella valutazione del retroterra storico del libro di Giosuè, come anche di altri libri simili, l'obiettivo dell'autore non è tanto quello di informarci, in modo esaustivo, su fatti narrati in modo cronologicamente rigoroso. Al contrario, sarà più probabile, trovarci di fronte a eventi, selezionati con il criterio della loro valenza illustrativa e interpretativa del Piano di Dio per Israele.

Alcuni fatti che, secondo la scienza storiografica, avrebbero dovuto ricevere più attenzione, potrebbero essere liquidati con poche parole; mentre altri di apparente scarso rilievo, assurgere a episodi emblematici e quindi sviluppati nei dettagli.

Ad esempio, il racconto dell'invio delle spie, il passaggio del Giordano, la conquista di Gerico e quella di Ai, trovano nel testo ampio spazio, mentre altri episodi, come quelli del cap. 10:29-43, sono elencati in un modo scarno, quasi burocratico.

In definitiva, qualsiasi sia lo spazio concesso agli episodi narrati, o solo accennati, riteniamo con Woudstra, che la loro verità storica non ne viene per

²⁵ Cfr. Von Rad, Gerahrtdt, *Theologie des Alte Testaments*, Kaiser Verlag, Muenchen, 1962. Trad. It. *Teologia dell'Antico Testamento. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele* Vol. I, Paideia, Brescia, 1972, pp. 24-34.

²⁶ Woudstra, Marten, *The Book of Joshua*, cit., p. 19.

questo intaccata. Essi non sono leggende, né elaborazioni amplificate e immaginarie aventi un solo, minuscolo, nucleo storico ormai irrecuperabile.

Quest'ultima elaborazione, scaturirebbe da quello che è il problema storico letterario dato dalle eziologie o racconti eziologici.

Tale proposta di lettura nacque inizialmente dal pensiero di Gressmann per poi venire successivamente sviluppata da Alt e Noth. A seguito dell'opera di questi autori, si è cominciato a pensare che molti racconti di Giosuè sono:

*risposte inventate a una domanda che ognuno poteva porsi: perché le mura di Gerico sono in rovina? Perché caddero di fronte a Raab? Perché i Gabaoniti sono al servizio del tempio?*²⁷

La formula *fino al giorno d'oggi*²⁸ veniva, da questa scuola, considerata tipica del racconto eziologico e, quindi, tale da indurre alla negazione, della storicità dei fatti a cui si riferiva. Negli anni 1969-70, Ibanez Arana studiò accuratamente il problema, confrontando le opinioni di questo orientamento con quelle della scuola americana di Albright, Bright e Wright. Questi, insieme a Kaufman, mosse serie obiezioni alle posizioni di Alt a Noth.

Long e Child, ancora, espressero l'idea che le formule eziologiche fossero aggiunte posteriori che non inficiavano, affatto, la storicità dei fatti narrati.

Tempo dopo, anche Golka operò un'interessante distinzione tra: a) racconti eziologici, b) motivi eziologici, c) note eziologiche, di fatto stemperando gli eccessi di quegli studiosi che, sulla base di osservazioni letterarie che avevano una rilevanza formale, si erano spinti fino alla negazione ultima della storicità dei fatti narrati dal libro²⁹

Affrontiamo il secondo punto.

Qualsiasi tematica sul retroterra storico del libro di Giosuè implica l'esame dei dati archeologici in nostro possesso e l'uso che ne facciamo in riferimento al testo. Su questo argomento, si delineano tra gli studiosi, due campi opposti.

Da una parte W. F. Albright, J. Bright, G. E. Wright (e altri) i quali tengono in altissima considerazione i dati provenienti dall'archeologia, dall'altra M. Noth che mette in guardia contro gli abusi che potrebbero scaturire da una supervalutazione della disciplina stessa. Elenchiamo alcuni fatti in una direzione e nell'altra.

²⁷ Diaz Sicre, José Luis, *Giosuè*, cit., p. 52.

²⁸ *Giosuè*, 6:25.

²⁹ Diaz Sicre, José Luis, *Ibidem*, p. 53.

E' innegabile che le scoperte archeologiche abbiano raccolto, nell'ambito biblico, grandi successi a supporto della veridicità di molte affermazioni storiche presenti nella Bibbia. L'ambiente socio-culturale biblico, con la varietà dei suoi usi e costumi, ha trovato rispondenza nei dati archeologici numerose volte. Assai importante è stato il beneficio che testi religiosi extra biblici hanno apportato agli studi scritturali, in un continuo raffronto religioso comparativo.

Le stesse Scritture ebraiche fanno costante riferimento all'ambiente religioso circostante. I dati che l'archeologia ha fornito anche in questo campo, hanno permesso agli studi biblici amplificare e temi religiosi trattati dalla Bibbia, nella sua prospettiva di contrapposizione radicale verso il mondo pagano.

Gli autori biblici hanno sovente levato alta una voce che, sul piano religioso e spirituale, era *diversa* se non *unica*. Questa unicità, emergeva grazie alla possibilità di un continuo confronto. I testi religiosi del medio oriente antico, ci permettono un esame comparativo di motivi e concetti, che chiarificano meglio le ragioni di certe contrapposizioni frontali, riscontrate nella Bibbia.

D'altra parte, anche l'archeologia ha i suoi limiti. In modo particolare, in riferimento ai luoghi, alle città di cui parlano le Scritture. Gli stessi siti archeologici in Palestina forniscono dati discordanti e di molteplice lettura. In particolare, presenta punti difficili, la datazione dei diversi strati, in riferimento ad un determinato periodo storico. Ad esempio, non vi sono dubbi sull'identificazione dell'antica Samaria con l'odierna Sebaste, ma ampie controversie esistono sul riferimento dei vari strati ad un particolare regno, di un determinato re d'Israele.

Inoltre, molti siti archeologici sono stati, solo parzialmente scavati. Come si può immaginare questioni di budget, assai spesso, fermano la continuazione dei lavori. Questo implica che, se una informazione biblica non è supportata da un dato archeologico, non per questo deve essere ritenuta *ipso facto* improbabile o falsa. La Bibbia è, essa stessa, un documento antico. Per questa ragione, quando la tradizione dell'AT parla, ad esempio, di una rapida conquista militare della Palestina, operata da Giosuè e dal popolo, in assenza di evidenze archeologiche a supporto, deve per questo, lo studioso collocarsi immediatamente su posizioni proprie alla *Scuola Tedesca*? Ritenendo, quindi con Noth³⁰, Alt ed altri, che la conquista della Palestina fu un processo lungo, variegato e complesso di difficile

³⁰ Su tutta la questione cfr.: Noth, Martin, *Geshichte Israel*, V&R, Goettingen, 1966. Trad. It. *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia, 1975, pp. 88- 107.

datazione? La nostra risposta è no, per quanto riguarda l'automatismo in questione.

Riteniamo cioè che, allorquando si sostiene una posizione diametralmente opposta a quella di una certa tradizione veterotestamentaria, *l'onere della prova* riposi su chi sostiene tale tesi contraria, e non automaticamente su chi segue la tradizione biblica.

Tra le molte *vessata quaestio*, quella della data è la principale per ovvi motivi, in quanto portatrice di conseguenze. Del resto, tale questione deriva da quella più generale della data dell'Esodo. La data *alta* per la quale personalmente propendiamo, si basa sull'incrocio di alcuni dati dell'AT. I versi in questione sono 1Re 6:1; Giu. 11:26 e Es. 12:40.

Il primo testo (1Re 6:1) in particolare, è di capitale importanza, quando dice:

Nell'anno quattrocentottanta dopo l'uscita dei figli d'Israele dal paese d'Egitto, nel quarto anno del suo regno sopra Israele, nel mese di Ziv, che è il secondo mese, Salomone cominciò a costruire la casa dell'Eterno.

Ora, la costruzione del tempio di Salomone iniziò nell'anno 961 a.C., quindi tale riferimento colloca senz'altro la data dell'Esodo nel secolo XV a.C. I sostenitori della *data bassa* fanno a questo punto notare che siamo di fronte ad un simbolismo chiaro: 12 generazioni di 40 anni ciascuna danno 480 anni (440 nella LXX). A loro avviso, si deve considerare come assai più verosimile la durata di 25 anni per ogni generazione. Di conseguenza, moltiplicando 12 X 25 si ottiene 300 anni. L'Esodo verrebbe in questo modo datato nel sec. XII. Ma, questa procedura risulta poco convincente per due ragioni. La *prima* è di tipo squisitamente esegetico. Cioè non vi è nulla nel testo di 1Re 6:1 che autorizzi a pensare ad un numero simbolico.

Pensare di fissare a 40 anni la durata di una generazione non è corretto sul piano della genealogia umana, quindi sarebbe effettivamente problematico assumere tale numero, come valido ai fini di un computo che voglia basarsi sulla durata di una generazione. Ma, siamo davvero obbligati a ricorrere a questa spiegazione? Personalmente crediamo di no.

Infatti, non è da escludersi, che l'autore abbia proprio voluto indicare in 480 gli anni in questione, senza, cioè voler giocare sul valore simbolico dei numeri. Trattandosi di un libro storico, la cosa non dovrebbe meravigliare troppo.

Avanzando ancora nella discussione noteremo come i fautori della data *bassa* combinano, invece, il numero simbolico del 12, con un numero a loro più gradito che è il 25 (la reale durata di una umana generazione), ottenendo in questo modo: 300.

Così facendo utilizzano un metodo per così dire *spurio, misto*. In parte letterale, in parte simbolico. In conclusione, personalmente crediamo che 480 sia un numero - forse non esattissimo - sul piano storiografico, ma che indica un tempo che non si discosta significativamente dai 480 anni menzionati.³¹

Un altro testo a sostegno della data *alta* è quello di Giudici 11:26, nel quale lefte indirizza un messaggio al re degli Ammoniti. La scena avviene con sicurezza alla fine del sec. XII, intorno al 1100 a. C. Dice così:

Sono trecento anni che Israele abita ad Heshbon e nei suoi villaggi limitrofi ad Aroer e nei suoi villaggi limitrofi e in tutte le città sulle sponde dell' Arnon; perché non gliel' avete tolte durante questo tempo?

L'occupazione della Terra Promessa risulterebbe ancora nel secolo XV a. C. secondo il dato biblico. Nell'altro versante si replica che l'autore del libro dei *Giudici* determina il numero 300 sulla base del calcolo dell'età dei giudici che hanno preceduto lefte!³²

Onestamente, non vediamo dove una simile idea possa trovare riscontro, se non nella convinzione pregiudiziale di chi ha in mente l'idea della data *bassa*.

Ultimo, ma non meno importante, elemento da introdurre nella questione della datazione, è il nodo archeologico.

³¹ Simon J. DeVries, nel suo commentario al Primo libro dei Re liquida molto velocemente la questione: *In all the chronological notices there are to follow in 1-2 Kings, many dates and years will be casually announced, but two elements mark this particular date as especially portentous: (1) the measurement is in terms of the Exodus; and (2) the highly schematic number, 480, which equals 4 x 12 x 10. Each figure had symbolic value for Dtr. Bible students have long struggled with this text because it seems demand a fourteenth century B.C. date for the Exodus, but efforts to apply this literally have been largely abandoned.*

DeVries, J. Simon, WBC, *1Kings*, Thomas Nelson, Nashville, 2003, p. 93.

Sull' altro versante è assai proficuo ascoltare il parere di Keil e Delitzsch: *In opposition to the hypothesis of Boettcher, which has been repented by Bertheau, that the number 480 merely rests upon the computation of 12x40 years, or twelve generations of forty years each, Thenius himself has observed with perfect justice, that "where both the year and the month of the reign of the king in question are given, the principal number will certainly rest upon something more than mere computation; and if this had not been the case, the person making such a computation, if only for the purpose of obtaining the appearance of an exact statement, would have made a particular calculation of the year of Solomon's reign, and would have added them to the round number obtained, and written 'in the year 484'. Moreover, the introduction to our chapter has something annalistic in its tone; and at its early period it would be undoubtedly well known, and in a case like the present a careful calculation would be made, how long the time had elapsed since the more memorable period of the israelitish nation had passed by.* Keil C.F. ; Delitzsch F., *Joshua*. cit. p.15.

³² Cfr. Woudstra, Marten, *Joshua*, cit., p. 23.

Tale intricata questione è un aspetto particolare della questione generale che riguarda le prove archeologiche inerenti i primi stanziamenti degli Israeliti in Canaan. In questa fase de nostro studio è necessario ricordare che, sul piano meramente archeologico i primi consistenti insediamenti israeliti risalgono all' età del Ferro I (1.150- 900 a. C.).

*Essi si concentrarono nei territori di due sole città palatine, Sichem al Nord e Gerusalemme al sud. Nei territori di queste due città prende forma il precoce e più intenso stanziamento del nuovo elemento tribale all'inizio dell' età del Ferro.*³³

Torneremo sulla questione nel paragrafo dedicato alle origini di Israele dal punto di vista archeologico (§ I. 21). Torniamo alla città cananea oggetto del nostro studio.

Gerico è esistita o è un mito? E, se è esistita, è stata distrutta da Giosuè o da altri popoli come gli Hyksos o gli Egiziani? E ancora: quando è stata distrutta?

La problematica ruota attorno al lavoro di due eminenti archeologi, J. Garstand e Kathleen Kenyon. Incominciamo con il localizzare il sito della città.

L'antica Gerico si ritiene si trovi nel sito dell'attuale Tell es-Sultan, situata nei pressi di una sorgente, sul versante ovest della valle del Giordano, a nord del Mar Morto. La località è ideale per clima e possibilità di irrigare il terreno. Questo ha fatto della città un luogo assai desiderabile per vivere già nei tempi più antichi. Gerico è secondo la storiografia ufficiale una delle città più antiche del mondo (Mesolitico: ca. 9000-8700 a.C.)³⁴.

Il luogo è strategico. Da esso si accede al cuore della terra di Canaan. La sua conquista era indispensabile ai fini di una più larga occupazione del territorio. Anche da un punto di vista archeologico Gerico è una delle due città di maggior rilievo in Terra Santa, La prima è intuitivamente Gerusalemme. Il primo scavo documentato fu intrapreso nel 1867-8 dall'ingegnere britannico Charles Warren³⁵. Gerico era uno dei nove *Tell* da lui scavati nella Valle del Giordano, nell'intenzione di stabilire se essi fossero naturali o artificiali.

Egli scavò a Gerico sei pozzi verticali e tre fossati. A conclusione dei suoi lavori egli affermò che i *Tell* erano artificiali e che i resti erano state, una volta,

³³ Liverani, Mario, *Oltre la Bibbia*, cit., p. 95.

³⁴ Cfr. Netzer, Ehud, *Jericho*, In: *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1992, Vol. III pp. 723-39.

³⁵ *Ibidem*, p. 724.

delle roccaforti. In seguito, l'affermazione che si trattasse di fortificazioni fu ritenuta sbagliata, ma quello che Warren aveva scavato erano davvero antiche rovine.

Un ulteriore e importante scavo fu intrapreso tra il 1907 e il 1909 e poi ancora nel 1911,³⁶ da una spedizione austro-tedesca diretta da Ernst Sellin e Carl Watzinger. Questo avvenne prima che venisse sviluppato il sistema di datazione basato sul vasellame. Il fatto fece sì che essi sbagliassero abbondantemente le cronologie inerenti.

Watzinger in seguito rivide i calcoli rendendo al lavoro svolto tutta la sua utilità. Tuttavia, all'epoca, essi non compresero totalmente la complessità del sistema di fortificazione dell'età del Bronzo Medio, ma riuscirono comunque a identificare tre quarti del muro di rivestimento che circondava la base del *Tell*.

Da tenere presente che dopo la nuova datazione, Watzinger concluse che nel Bronzo Tardo (1750-1220 a.C.) non era insediata e quindi non fortificata!

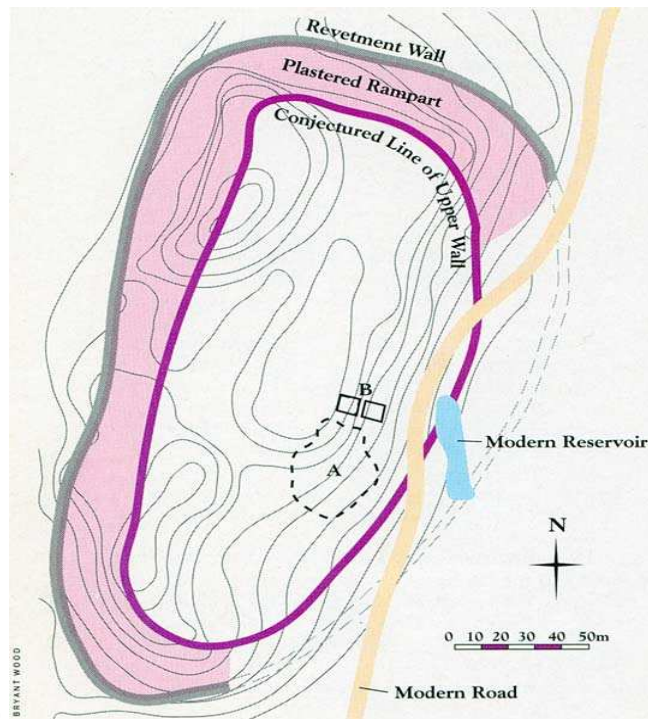
Fu in seguito Kathleen Kenyon, nel 1950, a chiarire la natura di quel rivestimento. Quella stessa Kenyon che, come vedremo, si adoperò molto per contestare la veridicità del racconto biblico su Gerico.

³⁶ *Ibidem*, p. 724.

I. 15. John Garstand e Kathleen Kenyon. Nel cuore del problema

I due studiosi rappresentano due scuole di pensiero contrapposte sull'essenziale; cioè se Gerico è stata effettivamente conquistata nel periodo indicato dalla Bibbia e nelle modalità da essa descritte (Garstand sostenne, appunto, la data del 1400 a.C.), o se al contrario è stata distrutta assai prima (la Kenyon, invece, la data del 1550 a.C.). Giosuè sarebbe, quindi, il protagonista di un evento legendario.

Per comprendere meglio i termini del dibattito utilizzeremo la mappa del

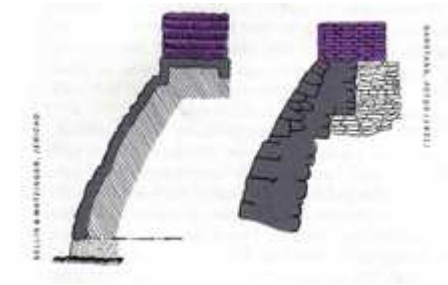


sito archeologico.

37

Come si può discernere dal disegno, la città era difesa esternamente, da un alto terrapieno (*plastered rampart* nella mappa) rivestito a partire dalla base del Tell da un muro di pietra (*revetment wall* nella mappa) che reggeva il terrapieno stesso. Al di sopra del terrapieno sorgeva, si suppone, un muro fatto di mattoni che erano le vere e proprie mura della città.

³⁷ <http://www.biblearchaeology.org/post/2008/05/did-the-israelites-conquer-jericho-a-new-look-at-the-archaeological-evidence.aspx> (consultato il: 14 .06. 2012)



Nel disegno a sinistra è visibile la sezione dei vari elementi descritti.

Negli anni '30 L'archeologo inglese John Garstang cominciò a scavare nell'area tratteggiata segnata nella cartina come A. Come si può vedere una parte del *Tell* fu distrutta per costruire una moderna strada. Ebbene, l'archeologo britannico trovò in quell'area, rovine segnate da una disastrosa incursione che lo portarono, seguendo i suoi sistemi di datazione, a concludere che intorno al 1400 a.C. gli Israeliti avevano distrutto Gerico, esattamente come dice il narrato biblico. A sconvolgere e ribaltare tali conclusioni, sopraggiunse il suo successore, Kathleen Kenyon, (figlia del famoso archeologo Sir Frederic Kenyon) che intraprese degli scavi nelle aree indicate nella mappa con B. Ella arrivò, invece, alla conclusione che Gerico era stata distrutta intorno al 1550 a.C., 150 anni prima della data *alta* e 350 prima della data *bassa*.

Dal canto suo, Garstang tornò all'attacco e intraprese, nella seconda metà degli anni '30, nuovi scavi. A causa del sopraggiungere della II Guerra Mondiale, i risultati del suo lavoro non poterono essere pubblicati. Lo furono, però, in seguito, dopo la guerra e la discussione nel mondo accademico, si riaccese. Gli scavi dell'archeologo inglese si focalizzarono su quella che lui definì *City IV*. Un'area residenziale che si supponeva fosse in quella parte della città protetta dal doppio muro. Ebbene, quella parte risultava distrutta come da una violenta deflagrazione!

L'analisi del vasellame (è fondamentale questo dato nella sua metodologia) rinvenuto nell'area convinse Garstang a riaffermare la datazione del 1400 a.C. Forte di questi nuovi elementi chiamò la collega Kathleen (e non solo lei) a fare ammenda delle loro precedenti affermazioni e a prendere posizione in favore delle sue conclusioni. Ma, l'archeologa dopo aver fatto nuovi scavi, non solo non ritrattò, ma riconfermò le sue idee collegandosi concettualmente a Ernst Sellin e Carl Watzinger. Gerico era stata distrutta alla fine del Bronzo Medio: 1550 a.C.

Gli anni '50 (Garstang morirà nel 1956) videro il crescere e l'affermarsi della Kenyon che continuò con ancora più lena gli scavi a Tell es-Sultan. Ella introdusse nuove e più rigorose tecniche stratigrafiche, ribadendo le sue posizioni su quelle del collega, ormai nel silenzio. La Kenyon morirà nel 1978. I risultati del suo lavoro furono pubblicati postumi. (1982-3).

Le conclusioni della Kenyon sono quelle che oggi riscuotono il consenso della stragrande maggioranza degli studiosi di storia antica e archeologia.³⁸ La data del 1550 a.C. per la distruzione di Gerico, appare confermata anche dai sistemi di datazione del carbonio 14 e radio.

Ma, tra gli studiosi contemporanei, che contestano queste conclusioni e ripropongono la data del 1400 a.C. ve ne è uno che si distingue. Parliamo di Bryant G. Wood³⁹, *Young Earth Creationist*, archeologo biblico, ha compiuto una lunga e attenta analisi dell'opera della Kenyon sull'analisi del vasellame (così importante per Garstand). Wood, da una parte, ritiene che La Kenyon abbia ragione, nel far risalire al 1550 a. C., il doppio muro della parte alta del *Tell*, ma dall'altra Wood, mette in evidenza le gravi lacune e debolezze delle argomentazioni dell'archeologa sul vasellame rinvenuto nella *City IV*.

Wood in pratica dice che, mettere insieme le argomentazioni della Kenyon è veramente un'opera improba, in quanto esse si trovano sparse in modo non sistematico in tutti i suoi scritti. Ma, una volta riunite, il quadro risulta sorprendente. Emerge che l'archeologa ha ragionato in questo modo: non essendoci tracce nella *City IV* di quel tipo vasellame importato da Cipro, assai comune nel Bronzo Tardo IA-IIB (1500-1200 a.C.)⁴⁰, ne consegue che *City IV* non può essere sopravvissuta fino alla data proposta dalla tradizione biblica.

Personalmente, accogliamo volentieri l'osservazione conclusiva del Wood:

Kenyon's analysis was based on what was not found at Jericho rather than what was found. According to Kenyon, City IV must have been destroyed at the

³⁸ Da notare che è a firma della Kenyon l'articolo sugli scavi di Gerico relativi al Bronzo Tardo in: Estern, Ephraim (ed.), *The new encyclopedia of archaeological excavations in the Holy Land*, The Israel exploration carta, Jerusalem, 1993. pp. 674 – 681.

³⁹ http://en.wikipedia.org/wiki/Bryant_G._Wood (Consultato il: 14. 06. 2012)

⁴⁰ Sulla suddivisione delle età si riscontrano nelle fonti bibliografiche alcune varianti. Noi ci riferiamo alla suddivisione data in: Mazar, Amihai, *Archaeology of the land of the Bible – 10.000-586 B.C.*, Doubleday, New York, 1990, p. 238.

*end of the Middle Bronze Age (c. 1550 B.C.E.) because no imported Cypriote ware – diagnostic for the ensuing Late Bronze I period – was found at Jericho.*⁴¹

Occorre dire che Wood è alquanto isolato nelle tesi che sostiene, e difficilmente ci si può riferire a lui come a un'autorità nel quadro delle ricerche archeologiche. Tuttavia, la sua critica ha un suo valore soprattutto quando, come abbiamo visto nella citazione precedente, individua i punti deboli delle tesi della Kenyon. Meritevoli di considerazione anche le riflessioni di A. Caracciolo, sul versante conservatore⁴²

I. 16. Il Contesto storico in Canaan intorno al 1400 a.C.

In funzione delle considerazioni nel paragrafo precedente da questo momento in poi, ogni cosa che diremo a proposito dello studio sul libro di Giosuè e sul capitolo 6 del medesimo, dipenderà dalla nostra personale presa di posizione in merito alla data della conquista di Canaan, che assumiamo avvenuta intorno al 1400 a.C.

Daremo alcune schematiche notizie sul contesto generale della Palestina e di Canaan facendo un breve passo indietro. L'interesse dell'Egitto per la Palestina, a partire dal secolo XVI e per 400 anni, fu determinato ampiamente dalla politica di quella civiltà verso l'Asia e dalla necessità di rispondere adeguatamente agli attacchi dei nemici provenienti dal nord. Le città-stato cananee, pur con alterne vicende, dovettero sottostare a lungo, al controllo e sfruttamento dei faraoni, sulla regione. La cultura cananea, pur oppressa, giocò comunque, un ruolo internazionalmente importante per tutto il Bronzo Tardo.⁴³

La cacciata degli Hyksos dal delta del Nilo e la riunificazione dell'Egitto sotto Amosis (1550-1525 a.C.) risvegliò l'interesse del regno per la terra di Canaan, interesse che si limitò a sporadiche incursioni che si protrassero per i

⁴¹<http://www.biblearchaeology.org/post/2008/05/did-the-israelites-conquer-jericho-a-new-look-at-the-archaeological-evidence.aspx> (consultato il: 18. 06. 2012).

⁴² *In ultima analisi l'inesistenza dei resti di Gerico del tempo di Giosuè sull'attuale colle di Tell es-Sultan, formatesi per l'accumulo nel corso dei secoli delle rovine di una successione di città costruite l'una sull'altra non smentisce l'informazione biblica relativa alla caduta della fortezza Cananea (1400 ca. ndr) all'epoca del condottiero d'Israele, dal momento che la mancanza di attestazioni archeologiche collegate con quell'epoca sul Tell es-Sultan era esattamente quello che ci si poteva aspettare stante il lungo periodo di tempo durante il quale, come si è detto sopra, le vestigia di quell'antico insediamento umano erano state esposte alle forze demolitrici della natura.* Caracciolo, Antonio. *Gerico un puzzle archeologico*. In: *Adventus – Quaderni di studi etico – religiosi*, n. 11, 2001, pp. 28-32.

⁴³ Mazar, Amihai, *Archaeology of the land of the Bible*, cit., p. 232

primi ottanta anni della XVIII Dinastia (durata in tutto dal XVI al XIV secolo). Fu, invece, Tutmosis III (1479-1425 a.C.) a rafforzare la posizione egiziana sulla regione. Egli affrontò e sconfisse a Megiddo una coalizione composta da eserciti provenienti da molte città-stato cananee (119) e siriane⁴⁴.

Le guerre continuarono sotto il suo successore Amenofis II che condusse due campagne attraverso la Palestina. Iscrizioni del tempo menzionano città che si trovavano nella pianura di Sharon e nella valle di Jezreel⁴⁵

1.17. Gli Habiru e le tavolette di Tell el-Amarna

Il contesto storico del periodo che stiamo considerando è in larga parte dipendente dalle tavolette di Tell-el-Amarna. Ci riferiamo alla menzione, in esse contenute, dell'invasione di Canaan ad opera degli *Habiru*. Il riferimento è presente nelle tavolette di Tell el-Amarna. Come è noto le tavolette si riferiscono ad uno scambio di lettere intercorso tra i piccoli re cananei e i loro signori egiziani. Il sito corrisponderebbe all'antica Akhenaton, capitale del regno di Amenofi IV (1372-1354 ca. a.C.). Faraone autore della riforma *monoteista* egiziana che abolì i culti delle divinità tradizionali in favore dell'unico dio solare Aton, di cui il faraone era il rappresentante in terra. Alla divinità venne dedicata la città di Akhenaton che divenne anche la capitale sede degli archivi reali propri e del padre Amenofi III.

Lo scenario che emerge è quello di un'invasione operata appunto dagli *Habiru*, evento che parrebbe far pendere la bilancia decisamente a favore del racconto biblico. Ma, a rimettere in discussione l'identificazione completa degli *Habiru* con gli Israeliti sono intervenute nuove scoperte. Documenti egiziani ed ugaritici hanno mostrato che gli eventi storici che si riferiscono alle attività degli *Habiru* sono ben più estese nello spazio e nel tempo di quelle operate dagli israeliti nella conquista di Canaan. L'etimologia di *habiru/hapiru* è, tuttavia, di notevole interesse. Gli Habiru risultano essere popolazioni nomadi, fuggitive, appartenenti alle classi sociali meno elevate.

⁴⁴ La lista delle città sconfitte è riportata su un muro a rilievo del Tempio di Amon a Tebe (Karnak). Cfr.: Pritchard, B. James, *Ancient near eastern texts relating to the Old Testament*, PUP, Princeton, 1969, pp. 234-8

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 245-6.

I. 18. La questione degli Habiru e delle origini di Israele

Dopo gli entusiasmi di quegli ambienti religiosi, eminentemente conservatori, che vedevano nelle tavolette di Tell el-Amarna elementi a sostegno della storicità di alcuni racconti biblici e il loro ridimensionamento conseguente alle scoperte di cui abbiamo fatto menzione nel paragrafo precedente, alcune domande comunque rimangono.

Le iscrizioni di Tell el-Amarna, pur utilizzando un termine (*Habiru*) che, come abbiamo visto, ha un'estensione nello spazio e nel tempo ben maggiore di quella che si applica agli israeliti e alle attività politico-militari in Canaan, stanno comunque facendo riferimento a loro? Magari usando un termine dispregiativo e non completamente equo?

Del resto non sarebbe la prima volta nella storia, che minoranze politico-religiose vengano indicate con termini impropri e quasi irriconoscibili. Lo scopo del presente paragrafo è di esaminare le caratteristiche storico-culturali degli *Habiru* e compararle con le teorie prevalenti circa le origini di Israele. Al termine del raffronto formuleremo la nostra ipotesi sulla probabilità che le tavolette di Tell el-Amarna si riferiscano o meno all'invasione di Canaan da parte del popolo d'Israele.

I popoli nomadi sono descritti dai testi del Bronzo Tardo con preoccupazione e sospetto. La natura mutevole e in parte misteriosa di tali popolazioni suscitava sentimenti contrastanti. Nel caso dei gruppi che interessano il nostro studio, troviamo definizioni che possono essere definite *tribali*. I testi accadici li chiamano *Sutei*, quelli egiziani *Shasu*. I testi sono tendenzialmente concordi nel dare di queste popolazioni il carattere di *entità esterne e indistinguibili*, secondo la definizione di Mario Liverani⁴⁶. *Per contra*, non si trovano nelle iscrizioni dell'ultimo periodo del Bronzo Tardo, menzioni delle tribù d'Israele.

A cosa si deve ciò? Evidentemente, per chi colloca la conquista di Canaan nel XIII secolo, la risposta è ovvia: le tribù non si erano ancora costituite come entità definite, ragione per cui, i testi extrabiblici (archivi e testi celebrativi egiziani) non potevano riferirsi ad entità sociali di fatto piuttosto irrilevanti.

⁴⁶ Liverani, Mario, *Oltre la Bibbia*, Laterza, Bari, 2003, p. 29.

Un'altra ragione della lacuna può, tuttavia, essere vista nella esiguità dei documenti, che per quanto ridotti, tuttavia, qualcosa di interessante per noi lo riferiscono come nel caso della Stele di Seti I - Beth-Shan:

On this day, 10 [one came out to tell] his [majesty] : The Apiru of Mount Yarmuta, with Teyer...[have ari] sent in attack upon the Asiatic of Rehem⁴⁷.

Come nota Pritchard, *Apiru* è probabile sia da porre in relazione etimologica con *Habiru*⁴⁸. Mentre come dice Liverani:

Possiamo pensare che i membri di questa tribù si definissero figli di Raham (Banu-Raham) e che avessero un antenato eponimo un "padre di Raham" (Abu-Raham) che è il nome del patriarca Abramo.⁴⁹

Riscontriamo, quindi, nel testo menzionato il popolo degli *Abramiti*. Sono questi *Abramiti*, gli Israeliti? Riteniamo che non si possa rispondere in modo certo, anche se vi è il riferimento ad Abramo e alla natura tribale dei *figli di Raham*. Ma, per trovare un riferimento più preciso ad Israele occorre riferirsi alla Stele di Merneptah detta *d'Israele*⁵⁰. Essa si trova al Museo del Cairo ed è così denominata perché riporta per la prima volta in un testo egiziano, il termine *Israele*:

...Israël è desolata, non c'è più il suo seme, la Palestina è divenuta vedova per l'Egitto, tutte quante le terre sono pacificate, chi era turbolento è stato legato dal re Merneptah, sia egli dotato di vita come Ra, ogni giorno.⁵¹

In sintesi ricaviamo dai pochi documenti del XIII secolo tracce di interventi militari egiziani contro gruppi tribali non sedentari, chiamati *Abramiti* e *Israeliti* definiti nomadi *esterni* da Liverani, il quale ritiene che *venivano tenuti a bada* dagli egiziani quando diventavano troppo turbolenti⁵².

Ora, occorre ricordare che, quando la Bibbia si riferisce agli egiziani, ne circoscrive l'azione all'interno del loro territorio di appartenenza. Nei documenti citati si parla, invece, di azioni condotte, da questi, in Bet-She'An, prima, in

⁴⁷ Pritchard, B. James, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton N.J., 1969, p. 255.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 255.

⁴⁹ Liverani, Mario, *Oltre la Bibbia*, cit., p. 30.

⁵⁰ Stele costruita da Amenofi III e successivamente modificata da Merneptah. Riporta la data *Quinto anno, terzo mese di Shemu, terzo giorno*, corrispondente circa al 1209-1208 a.C.

Cfr. Pritchard, B. James, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, cit., p. 376.

⁵¹ Bresciani, Edda, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino: Einaudi, 1999, p. 295.

⁵² Cfr. Liverani, Mario, *Oltre la Bibbia*, cit., pp. 28-30.

Ascalon-Gezer-Yeno'am, poi, (località collocate tra Canaan, pianura costiera meridionale ed Israele, altopiano centrale). L'obiettivo erano popolazioni non sedentarie i cui tratti fanno pensare al popolo d'Israele.

Quali implicazioni, dunque, nella prospettiva del nostro studio? Personalmente consideriamo che questi interventi militari egiziani, di qualunque natura e portata siano (del resto essi sono la versione di una parte sola in campo) non rappresentino fatti conclusivi ai fini della determinazione della data della conquista di Canaan. Certamente, Liverani parla di gruppi nomadi attivi *negli interstizi dell'assetto geopolitico palestinese*, cosa che spinge a pensare ad una situazione socio-politicamente indeterminata e non di un popolo organizzato, sia pur in forma tribale.

E' necessario, quindi, riportare il nostro esame, nuovamente sul piano della comparazione della tipologia degli *Habiru* con le origini degli israeliti. Cosa che ci riporta nuovamente indietro agli inizi del Bronzo Tardo, nel suo contesto socio-economico, area di tensioni che determinava il sorgere di tipologie sociali controverse come, appunto, gli *Habiru*.

I. 19. Habiru: desperados del mondo antico?

L'Antico Testamento presenta una vasta legislazione riguardante il debito⁵³, riflesso di una problematica sociale radicata e antica come l'uomo. Nel Bronzo Tardo lo sfruttamento dei contadini era drammatico. La politica monarchica palatina e di conseguenza dell'aristocrazia terriera era spietata.

Era assai facile, negli alti e bassi della produzione agricola, dover cedere terreni, beni o servizi a quei latifondisti che altro non aspettavano. Solitamente l'ultimo stadio dell'indebitamento riguardava la perdita della libertà del debitore, dopo che la famiglia dello sfortunato coltivatore diretto, era già stata asservita. Come in altri casi nella storia, coloro che erano caduti in disgrazia preferivano talvolta fuggire, passando dapprima negli stati adiacenti. Poi, essendo stati stipulati trattati internazionali assai simili a quelli dell'odierna estradizione⁵⁴, i fuorilegge si rifugiavano sulle montagne o nelle steppe pre-desertiche. Ora, questi

⁵³ Deuteronomio, 15:2-15; 23:19, 20; 24:9-14; 28:12.

⁵⁴ Cfr. *Akkadian Treaties from Syria ed Assyria* in: Pritchard, B. James, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, cit., pp. 531-2.

fuggiaschi non rimanevano soli a lungo, costituivano, infatti, nuove comunità proprie o si aggregavano ad altre popolazioni nomadi. Il loro appellativo era quello che interessa il nostro studio: *habiru*.

Ma, la posizione di emarginazione, indigenza e clandestinità portava i soggetti in questione a diventare inevitabilmente banditi?

Alcuni testi lo affermano e in particolare due lettere di el-Amarna di cui diamo solo pochi riferimenti:

LA 228, 229 - *I habiru hanno preso Mahzibti, città del re mio Signore, l'hanno saccheggiata e l'hanno data alle fiamme...I habiru hanno presso Magdalu, città. 30. del re mio Signore, mio dio, mio sole, l'hanno saccheggiata e l'hanno data alle fiamme...I habiru presero (anche) [Giluni], città fedele [del re mio Signore, mio] dio, [mio solo], la [saccheggiarono e] la brucia[rono col] fuoco.*⁵⁵

Gente definita *habiru* ha compiuto nelle aree interessate effettivamente attività criminali.

Ma, col termine *habiru*, lo vogliamo sottolineare, si indicavano anche figure insospettabili e lontane dai connotati dei briganti o dei *desperados*.

Le lettere di Tell el Amarna mostrano come *Habiru* potevano essere anche membri dell'aristocrazia in fuga e persino re:

LA 122 di Tiro - 40. *Il re di Hazor ha abbandonato la sua casa e si è messo con gli habiru. Sappia il re rispetto a questi fanti a questi traditori, 45. che fara(nno) passare al terra del re al nemico (lett. La farà habiru)! Chieda il re al suo Commissario che conosce Canaan!*⁵⁶

Posto quindi che il termine *habiru* definisce unilateralmente (sono spesso i loro avversari a chiamarli in questo modo!) genti diverse, per origine etnica e estrazione socio-economica, riferiamoci, adesso, a ciò che dice Liverani su un piano diverso:

*E' chiaro che il termine ha una connessione etimologica e semantica con le più antiche attestazioni del termine "ebrei" ('ibri) prima che questo possa assumere valenze etniche*⁵⁷.

⁵⁵ Liverani, Mario, *Le lettere di (sic)el-Amarna*. Vol. 1, Brescia, Paideia, 1998, pp. 261-2.

⁵⁶ *Ibidem* p. 154.

⁵⁷ Liverani, Mario, *Oltre la Bibbia*, cit., p. 31.

Sulla scorta di queste indicazioni, andiamo a considerare ora, il tema delle origini di Israele, della conquista di Canaan, avendo presente quella *connessione etimologica e semantica* evidenziata da Liverani (e non solo).

I. 20. Le origini di Israele. Il punto di vista biblico

Dal punto di vista biblico le origini del popolo eletto sono chiare; partendo da Abramo, Isacco e Giacobbe, le dodici tribù d'Israele sono derivate biologicamente dai dodici figli di Giacobbe.

I quattro secoli e mezzo di schiavitù in Egitto non hanno cancellato dalla coscienza collettiva israelitica, l'antico retaggio cananeo. Questo retaggio non impedisce, però, alla Bibbia di configurare il popolo di Israele in rapporto alla terra di Canaan, oggetto di conquista, come dei *nomadi esterni*, dediti alla pastorizia, provenienti dal deserto e pronti a mutare, in parte o del tutto, ma sicuramente in modo repentino, il quadro etnico di Canaan.

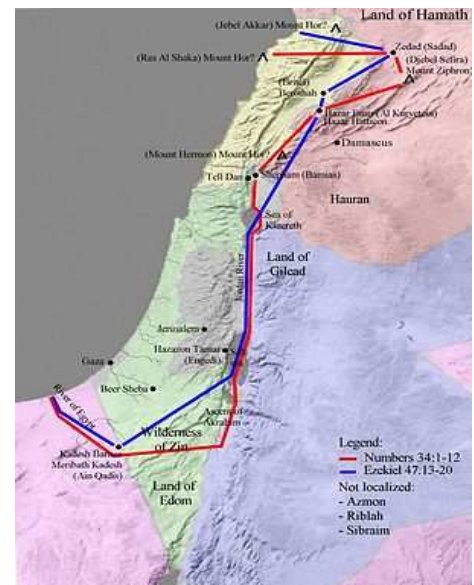
Questa configurazione, come vedremo nel paragrafo seguente, viene duramente discussa dall'archeologia.

Quindi, Israele ritornerà nel paese dei padri, mantenendo la sua purezza religiosa e spirituale evitando contaminazioni con i popoli circostanti, cosa che emerge chiaramente dal libro del Deuteronomio, dove il tema della purezza del popolo trova espressione anche nel divieto dei matrimoni misti.

Il libro di Giosuè dichiara che il popolo conquistò tutta la terra anche se non solo mancati, su questo punto, studiosi come Israel Finkelstein⁵⁸ che hanno

⁵⁸ *Eppure all'interno del libro di Giosuè e di quello successivo dei Giudici alcune gravi contraddizioni rispetto a questo quadro in cui le tribù ereditano l'intera terra d'Israele. Anche se il libro di Giosuè a un certo punto dichiara che gli Israeliti hanno preso possesso di tutta la terra che Dio aveva loro promesso e avevano sconfitto i loro nemici (Gios. 21:43-44). Finkelstein, Israel; Silberman, Neil Ascher, *The Bible Unhearted*, The Free Press, a Division of S&S, Inc., 2001. Trad. It. *Le tracce di Mosè*, Carocci, Roma, 2002, p.111.*

evidenziato contraddizioni interne al libro di Giosuè e tra Giosuè e Giudici.



(Nella mappa i confini secondo Numeri, 34:1-12.

59

Entrambe i libri biblici affermano di fatto che Israele avrebbe conquistato *tutta la terra* di Canaan, salvo poi affermare che attorno ad Israele permanevano popoli pagani, come i filistei e cananei. Questo costituisce davvero un problema che intacca la credibilità dei racconti?

Personalmente riteniamo che queste contraddizioni non siano così *gravi* come sostiene, ad esempio, Finkelstein. Le Tribù di Israele, hanno effettivamente occupato aree della terra di Canaan, secondo la promessa di Dio, in cui vivere in libertà e prosperità.

Questo premesso, sul piano del racconto storico notiamo che i Cananei, quando una città veniva presa, venivano completamente massacrati. D'altra parte, però, non sempre si decretava la distruzione completa di una città: *Ma Israele non arse alcuna delle città poste sui colli, ad eccezione di Hatsor, la sola che Giosuè incendiò.* (Giosuè 11:13).

Non pochi nemici riuscivano a fuggire:

Quando Giosuè e i figli d' Israele ebbero terminato di sterminarli con un grande massacro fino ad annientarli, e i loro superstiti che sfuggirono si furono rifugiati nelle città fortificate (Giosuè: 10:20).

⁵⁹ Immagine da: http://it.wikipedia.org/wiki/Terra_di_Israele

Negli anni successivi la conquista, quando le tribù d'Israele si erano ormai insediate, si poté effettivamente verificare l'insorgere di una certa resistenza dei popoli precedentemente assoggettati.

Ecco perché, una volta conquistata una città come Debir, (Giosuè 10:38, 39), si poteva rendere necessaria la sua riconquista (Giudici 1:11-15). Tra gli altri casi simili è Hebron (Giosuè 10:36-37, Giudici 1:10).

Non vediamo, in sintesi, gravi contraddizioni. Oltre a queste argomentazioni ne suggeriamo altre di connotazione teologica.

Quella terra dei padri, dove scorre *latte e miele* (Num. 13:27; Deut. 8:7-8) espressioni, come nota Liverani, *esagerate ma rendono bene l'idea di una terra vivibile*⁶⁰, nel progetto di Dio per Israele non è l'oggetto di un sogno di potenza totalitaria, ma uno spazio vitale dove vivere la missione religiosa e spirituale affidata da Dio al popolo intero:

E sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa. Queste sono le parole che dirai ai figli d' Israele (Esodo, 19:6).

Nel valutare, quindi, espressioni come *tutta la terra* occorre riferirsi al quadro generale e fondamentale del rapporto di YHWH col popolo, in cui i termini della missione storica spirituale e religiosa di Israele sono prioritari rispetto ad altre considerazioni di tipo politico - territoriale. Israele conquista *tutta la terra* quando occupa uno spazio vitale che gli consente di vivere una libertà religiosa e spirituale, ma proprio a questo livello interviene il libro dei Giudici.

I capp. 1:16- 2:29 mostrano, in effetti, un quadro problematico, dal punto di vista della realizzazione completa della missione di conquista della terra.

YHWH aveva ordinato agli Israeliti di scacciare dalla terra di Canaan le nazioni che l'abitavano. Dio voleva che il suo popolo non si contaminasse con i costumi idolatri di quei popoli. Dal canto suo invece Israele non si mostrò fedele e non riuscì a conquistare le terre che Dio gli aveva messo nelle mani, preferendo vivere unioni illecite.

Esiste quindi una missione, il suo compimento parziale, e il suo fallimento. Nella tensione tra questi due elementi: missione e suo compimento, si può forse comprendere la ragione per la quale troviamo espressioni di vittoria (Giosuè 21: 43-45), accanto a prospettive più problematiche, come quelle di Giudici 1-3.

⁶⁰ Liverani, Mario, *Oltre la Bibbia*, cit., p. 6.

Il popolo, infine, dovrà sempre tener presente che Dio potrebbe trattarlo come ha trattato le nazioni che sono state scacciate davanti a lui:

perirete come le nazioni che l' Eterno fa perire davanti a voi, perché non avete ascoltato la voce dell' Eterno, il vostro DIO. (Deut. 8:20. Cfr. anche: Lev. 18: 24; 20: 23-24).

I. 21. Le origini di Israele dal punto di vista archeologico

In modo schematico, diremo che l'interpretazione dei dati archeologici emersi negli ultimi cinquant'anni, hanno portato la stragrande maggioranza degli studiosi (fatta eccezione per alcuni conservatori americani) a posizioni che ribaltano completamente la prospettiva biblica. Tali posizioni sono ben sintetizzate da Finkelstein:

L'apparizione dell'antico Israele fu il risultato e non la causa, del collasso della cultura cananea. E la maggior parte degli Israeliti non arrivò a Canaan da fuori, ma emerse dal suo interno. Non ci fu un esodo di massa dall'Egitto, come non ci fu una conquista violenta di Canaan. Inizialmente Israele fu costituito per la maggior parte da popolazioni locali, le stesse che incontriamo nell'altopiano nell'età del bronzo e in quella del ferro: colmo dell'ironia anche i primi Israeliti erano originari di Canaan.⁶¹

La maggioranza dei manuali odierni localizza l' *endogenesi di Israele* nella regione delle colline⁶².

Ricordiamo che non è passato molto tempo da quando vi era un sostanziale accordo tra gli studiosi sul fatto che Israele era un popolo straniero arrivato da Canaan dall'esterno. Una cosa certa dell'archeologia, risiede nella Stele di Merneptah, la quale ci permette di stabilire che nel 1207 a.C. Israele viveva (o era presente) in Canaan.

Gli scavi archeologici avevano mostrato, nel tempo, una netta differenza tra la cultura israelita e quella cananea. Negli strati superiori a quelli che testimoniavano dell'esistenza delle città cananee, gli archeologi trovarono pozzi scavati in modo non sistematico e frammenti di vasellame decisamente grossolano.

Quei reperti vennero attribuiti a popolazioni *seminomadi*. Molti studiosi iniziarono a pensare di trovarsi di fronte a un modello che permetteva di

⁶¹ Finkelstein, Israel; Silberman, Neil Ascer, *Le tracce di Mosè*, cit., p. 133.

⁶² Jean-Louis Ska, *Da quando si può parlare di Israele?* In: *Il Mondo della Bibbia*, N. 3 Maggio-Agosto, 2007. pp. 5-9.

Torniamo ad Alt. La sua teoria dell'*infiltrazione pacifica* fu, in seguito, duramente criticata negli anni settanta, ma non certo per ritornare alla versione biblica della conquista di Canaan.

L'attacco giunse inizialmente ad opera di uno studioso americano George Mendenhall. Figura complessa, aveva servito addirittura come ufficiale dei servizi segreti della US Navy durante la II Guerra Mondiale.

Divenuto in seguito esperto di lingue semitiche e archeologia, formulò una teoria che ha del rivoluzionario. Per Mendenhall la nascita di Israele fu il risultato di una rivoluzione culturale *egualitaria* all'interno delle città di Canaan.

Lo stimolo culturale fu raccolto da uno storico, biblista e sociologo atipico, anche lui americano, Norman Gottwald. Definito a torto o a ragione, *biblista marxista*⁶⁵ non ha goduto di grande celebrità se non all'interno di cerchie assai ristrette.

I due studiosi americani partirono anche loro e come tutti dalle lettere di Tell el-Amarna. Dalla loro interpretazione trassero la conclusione che le gravi ed indiscutibili tensioni sociali testimoniate dalle tavolette, nel periodo del Bronzo Tardo, avevano indotto i contadini vessati dall'aristocrazia urbana (che controllava anche le terre) a diventare *Habiru*.

I ribelli, divenuti tali per ragioni diverse, ma uniti dalla volontà di sottrarsi all'oppressione dei piccoli re cananei, e dai loro signori egiziani, avrebbero confluato verso quegli altopiani disabitati.

In quelle lande, i *profughi politici* avrebbero fondato una nuova società relativamente stratificata e egualitaria. Questa politica rivoluzionaria avrebbe poi trovato vigore spirituale e religioso, anche grazie all'influenza della teologia monoteista di Akhenaton, professata da ipotetici gruppi eterodossi di fuoriusciti egiziani, anche loro alla ricerca di una terra promessa.

ysr̄r fk.t bn pr.t =f ysr̄r (è) desolato non (c'è) seme suo.

Il nome *ysr̄r* non è accompagnato, come accade per le città o stati presenti nella lista, dall'ideogramma raffigurante tre montagne stilizzate indicante un paese o stato. L'ideogramma associato invece, un uomo e una donna, indica una popolazione di natura nomade.

http://it.wikipedia.org/wiki/Stele_di_Merneptah . Consultato il 21. 09. 2012.

⁶⁵ Dice Roland Boer: *Norman Gottwald: A Pioneering Marxist Biblical Scholar*
Norman Gottwald belongs to a rare breed -- an American Marxist biblical scholar. More than one jarring juxtaposition in that epithet! Unfortunately, he is less well known outside the relative small circle of biblical scholars than he should be. In order to introduce him to a wider audience, let me say a little about his scholarly achievements and then some more concerning his activism.
<http://mrzine.monthlyreview.org/2011/boer290411.html> (Consultato il 25. 07. 2012.)

Ecco gli *israeliti* secondo Mendenhall e Gottwald. *Habiru* cananei e profughi intellettuali egiziani, il quali, sugli altipiani della terra di Canaan, avrebbero dato vita ad una nuova cultura, a metà tra il rivoluzionario e il visionario.

La teoria, di sapore *marxista*, non a caso è fiorita negli anni settanta, periodo assai propizio per simili divagazioni. L'archeologia non ha dato, però, il benché minimo appoggio alle ipotesi dei due studiosi americani.

Al contrario, tutti i reperti archeologici rinvenuti sugli altipiani non hanno alcuna somiglianza con quelli delle pianure. Lo stile architettonico differente potrebbe, a fatica, spiegarsi con la necessità di semplificare le costruzioni a causa della carenza di materiali e strumenti di lavoro, ma i profughi avrebbero dovuto perlomeno conservare inalterato, lo stile dell'arte della ceramica.⁶⁶

In definitiva, si deve concludere, non ci sono testimonianze di un *esodo* in massa dalle pianure verso le terre di frontiera degli altipiani.

I. 22. Ultimi sviluppi della ricerca archeologica sulle origini di Israele

Studiosi contemporanei, come Finkelstein, rimpiangono il fatto che, per troppi anni, secondo il loro punto di vista, si è sprecato tempo a cercare tracce delle origini di Israele, scavando nei tumuli delle città cananee, quali Gerico, Bethel, Lakish e Hazor che poco hanno detto sulle origini di Israele.

Le città si trovavano lungo la pianura costiera e nelle vallate, lontano cioè da quegli altipiani, ornati da foreste, dove si ritiene siano emerse le prime tracce sicure del popolo di Israele, tracce che risalgono alla fine del Bronzo Tardo.

Un importante apporto agli scavi archeologici, alla ricerca delle origini di Israele è venuto proprio da ricercatori israeliani, quali Yohanan Aharoni, il quale intraprese scavi sulle montagne dell'alta Galilea, dove rinvenne solo insediamenti del Ferro I. Il fatto di non potere scavare nell'altopiano della Palestina centrale, cioè fra la valle di Izreel e quella di Beersheva, era dovuta al fatto che tali zone erano toccate da controversie politiche e militari.

Dopo di lui, altri archeologi hanno setacciato, dopo la guerra del 1967, in modo davvero intensivo i territori tradizionalmente attribuiti alle tribù di Giuda, Beniamino, Efraim e Manasse.

⁶⁶ Finkelstein, Israel; Silberman, Neil Ascher, *Le tracce di Mosè*, cit., p. 118.

Queste ricerche hanno portato alla constatazione che, alla fine del XIII secolo a.C., sugli altipiani, vi era stata una trasformazione sociale notevole, avvenuta nello spazio di poche generazioni. Tale trasformazione era testimoniata dal proliferare nell'altopiano di insediamenti e villaggi.

Qui una tabella consuntiva degli insediamenti sull'altipiano, come dai dati provenienti dagli scavi archeologici:⁶⁷

Età del Bronzo Antico	3500-2200 a. C.	Prima ondata insediamenti: 100 siti rinvenuti
Età del bronzo intermedio	2200-2000 a. C.	Regressione del fenomeno. La maggior parte dei siti si spopola
Età del bronzo medio	2000-1550 a. C.	Seconda ondata insediamenti: 220 siti rinvenuti
Età del bronzo tardo	1550-1150 a. C.	Arresto del fenomeno: 25 siti rinvenuti
Età del ferro I	1150-900 a. C.	Terza ondata insediamenti 250 siti rinvenuti
Età del ferro II	900-586 a.C.	Notevole incremento degli insediamenti: 500 siti rinvenuti

In effetti, come constatiamo dalla tabella, si sono contati circa 250 villaggi, sparsi dalle montagne della Giudea fino alla Samaria del nord; cioè lontano dalle città Cananee che, secondo questa scuola di pensiero, stavano tramontando e sfaldandosi per un processo di implosione interna, che nulla aveva a che vedere con la conquista ad opera di Giosuè e del popolo.

La rinata cultura ebraica nel moderno stato di Israele, era alla ricerca di risposte nuove a domande antiche. Queste risposte le si volevano trovare, non più (o non solo) nelle Scritture Ebraiche, ma su ogni vallata, montagna, cresta della *Eretz Israel*.

L'influenza di Aharoni e della scuola di giovani archeologi israeliani, alla ricerca di una identità nazionale, fu grande e quasi senza contraddizioni. Ma, in questo scenario sostanzialmente concorde, sul fatto di smantellare i miti della conquista, vale la pena menzionare una diatriba istauratasi tra Aharoni e l'archeologo, studioso e soldato, Yigael Yadin.⁶⁸

⁶⁷ *Ibidem*, p.127.

⁶⁸ Per tutta la questione nel dettaglio, Cfr. Nadia Abu El-Haj, *Archaeology and National Identity in Israel* In: <http://fathom.lib.uchicago.edu/1/7777777190209/> consultato il 26. 07. 2012.

Yadin, che aderì alle tesi di William Foxwell Albright, difendeva la storicità del racconto della conquista, così come tramandato dal libro di Giosuè: una repentina e distruttiva vittoria militare di Israele sulle città-stato cananee.

Aharoni, da parte sua, oppose il fatto che l'archeologia aveva provato che le cose erano andate ben diversamente. Il dibattito tra i due archeologi assunse toni davvero roventi e imbarazzanti per il mondo scientifico locale, tanto che all'Università di Tell Aviv, studenti e colleghi erano chiamati a prendere posizione per l'uno o per l'altro.

Ma, per quanto acceso fosse il dibattito, entrambi concordavano sulla storicità del racconto biblico e sul fatto che, una nazione israelita avesse invaso Canaan, nel periodo di transizione tra il Bronzo Tardo e il Ferro I. Il dibattito verté, comunque, più su questioni più epistemologiche, metodologiche e di architettura storica, che sulla cronologia degli eventi in questione.

La posizione di Yadin in definitiva, fondeva insieme punti di vista *conservatori e liberali*. Riteneva storicamente vero, il racconto biblico di Giosuè sulla conquista, ma lo collocava nel periodo storico in cui solitamente, si crede sia avvenuta l'*infiltrazione pacifica* della terra promessa.

Per riferirci ancora al tema specifico di Gerico, ricordiamo che, in tempi più recenti, scavi a Tell es Sultan, tra il 1998 e il 2000, sono stati intrapresi da una missione italo-palestinese, senza peraltro alcuna intenzione di trovare le famose mura di Gerico. Sulla scorta delle conclusioni portate dalla critica storica, gli archeologi della missione, erano convinti ormai che:

La transizione tra le età del Bronzo e del Ferro si estendeva su un lungo processo di natura complessa⁶⁹.

I. 23. Una sintesi

Alla fine di questa disamina si deve ammettere l'impossibilità a trovare appoggi nell'archeologia a sostegno della cronologia riguardo all'insediamento in Canaan:

- L'archeologia ha dimostrato che non è mai esistito un esodo in massa di *Habiru* proveniente dalle città-stato cananee (vedi la

⁶⁹ Villeneuve, Estelle, *Alla ricerca delle mura di Gerico*, In: *Il Mondo della Bibbia*, n. 3 maggio-agosto 2007, pp. 23-26. Cfr. anche: Briand, Jacques, *Le insidie del libro di Giosuè*, In: *Rivista biblica* n. 3 maggio-agosto 2007, pp. 16-17.

contestazione delle tesi di Mendenhall e Gottwald) verso gli altopiani della Giudea fino alla Samaria settentrionale, tantomeno dall'Egitto.

- Il picco degli insediamenti (cfr. tabella p. 43) si ha a partire dal XII secolo, fino al X secolo.
- La Stele di Merneptah (1207 a.C.) fa riferimento esplicitamente ad Israele (*ysrʾr*), ma lo considera un popolo nomade.
- Le tavolette di Tell el Amarna non riportano testimonianze di lettere provenienti da Gerico, Ai, Bethel e Gabaon. Le città distrutte da Giosuè, secondo il racconto biblico. Una strana e interessante coincidenza. Forse questo è l'unico elemento che, se da una parte non costituisce prova, almeno induce a non chiudere completamente la discussione non mettendo spalle al muro gli ambienti conservatori.

L'indagine sugli studi storico-archeologici, compiuta fino a questo punto, colloca i sostenitori della data alta dell' Esodo, decisamente sulle difensive. Garstand, scomparso nel 1956, non ha potuto replicare al contrattacco della Kenyon, la quale, in forza dell' universale accettazione delle sue conclusioni, non poteva certo trovare solo in sé stessa le motivazioni per rivederle.

Dal canto suo, Wood, che ha il merito di aver sfrondata l'opera di Garstand da alcune inesattezze, salvandone comunque gli aspetti centrali, non può davvero contrastare quello che su Gerico è ormai un edificio di certezze. Edificio confermato proprio dalle scuole archeologiche israeliane che possono anche dibattere ferocemente sui dettagli, ma che sono concordi sull'essenziale: Giosuè non ha conquistato (se poi l'ha conquistata...) la terra di Canaan, intorno al 1400.

Chi come noi, persevera in una lettura ortodossa del libro, baserà il proprio orientamento (come in parte abbiamo visto e vedremo), su argomenti quasi esclusivamente ermeneutici e letterari. Sul versante storico e archeologico altro non possiamo fare, se non evidenziare che la discussione è stata turbata da alcune tendenze epocali, da talune circostanze che hanno definitivamente fatto pendere la bilancia, in favore di una certa lettura dei fatti.

Poi, che tale lettura sia molto diffidente rispetto al dato biblico, è forse in reazione a una lettura millenaria, troppo letterale della Bibbia, che ha unilateralmente indirizzato la ricerca su sentieri predeterminati.

Con questo non vogliamo, tuttavia, arrenderci al ruolo di chi difende l'indifendibile, per ragioni ciecamente fideiste. In archeologia, con Bright, diciamo che: *we cannot seek absolute proof, but just ask where the balance of probability lies*⁷⁰. Dall' archeologia ci attendiamo conferme al dato biblico. Queste *possono*, come anche *non possono* arrivare.

Tuttavia, la domanda che si pone è: la storia e l'archeologia hanno fornito *dati certi* che negano l'attendibilità del dato biblico relativi all' Esodo (data alta) e alla conquista di Canaan? O forse dovremmo dire che, la Bibbia, fa talvolta affermazioni che sono coerenti con la sua essenza di Parola di Dio, ma che non possono essere provate, con l'ausilio di elementi, esterni al testo stesso?

Noi propendiamo per la seconda possibilità e continueremo a guardare al periodo intorno al 1400 a.C. come al più probabile per la presa di Gerico.

Naturalmente non lo faremo attraverso un *accanimento* storico-archeologico (terreno sul quale giochiamo in difesa, essendoci limitati alla messa in discussione di alcuni punti), ma attraverso il discorso ermeneutico- letterario.

⁷⁰ Butler, C. Trent, *Joshua*, cit., p. 36.

Capitolo II

Questioni di ermeneutica e critica letteraria

II. 1. L'eziologia narrativa

Studiare un capitolo nella sezione dei racconti, comporta il dover affrontare il tema dell'eziologia narrativa, in Giosuè. Nel primo capitolo abbiamo presentato il pensiero delle scuole principali di critica letteraria, le quali sono oggi ampiamente attestate su posizioni piuttosto lontane da quelle conservatrici di Woudstra e di Keil.

Tuttavia, non importa quanto siano distanti le posizioni, tutti gli studiosi si sono dovuti confrontare con la questione eziologica; quella, cioè, delle cause che hanno determinato il racconto. Quale scopo pedagogico, teologico, etico e spirituale si pone l'autore biblico nel narrare un fatto?

Per quale ragione in un certo periodo storico nasce l'esigenza di puntare su un aspetto del passato del popolo e, una volta fatto, perché si preferisce focalizzare su un aspetto della vicenda, piuttosto che su di un altro?

Come sostiene G. W. Ramsey,⁷¹ ravvisare il carattere eziologico dei racconti di Giosuè non implica diminuire il valore storico del racconto stesso; mentre l'identificazione di una determinata forma letteraria, non permette *ipso facto* di dare risposte attendibili sul piano storico.

In un'altra direzione si è mosso R. Polzin⁷² il quale ha esaminato il libro secondo un prospettiva di studio letterario classico, con i suoi studi degli elementi strutturali e strumentali.

Polzin ritiene che due filoni concettuali si intersecano nel libro. Da una parte il tema della giustizia e misericordia di Dio, dall'altra quello della identità di Israele. Il libro di Giosuè stesso offrirebbe, quindi, un metodo, uno schema interpretativo della parola di Dio e delle sue leggi, dove i temi conduttori, giustizia-misericordia/Identità di Israele sono in connessione costante con il racconto. L'intera vicenda, infine, troverebbe la sua suprema legittimazione nella parola del Deuteronomio 10:11

⁷¹ Ramsey, G. W. *The quest for the historical Israel*, Atlanta, JKP, 1981, pp. 77-81.

⁷² Polzin, R., *Moses and the Deuteronomist*, The Seabury Press, New York, 1980.

Allora l' Eterno mi disse: "Levati, mettiti in cammino alla testa del popolo, perché essi entrino ad occupare il paese che giurai ai loro padri di dar loro.

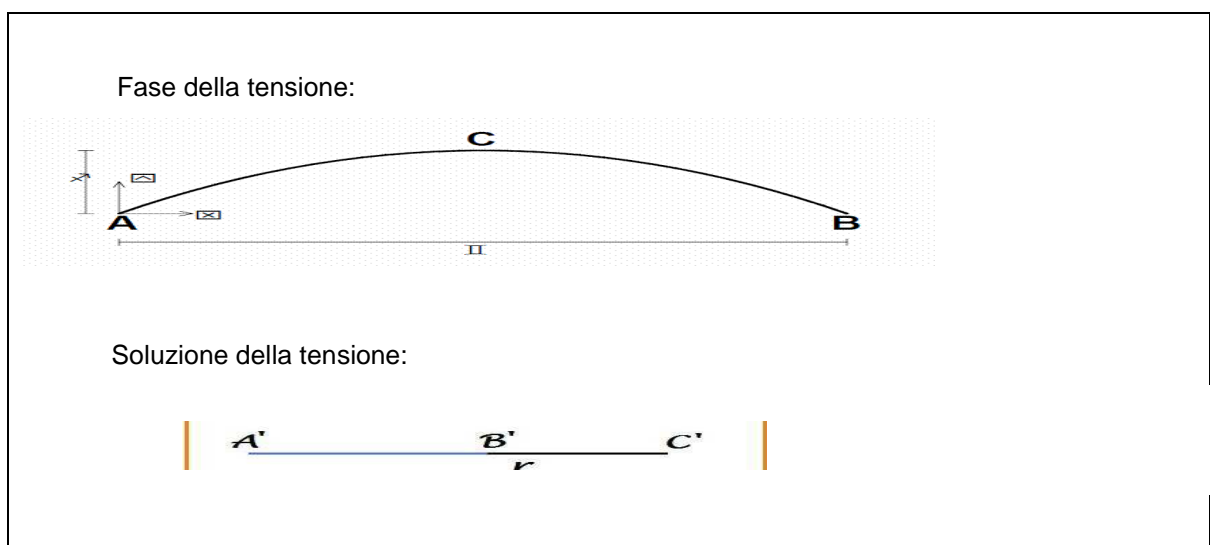
Secondo Polzin ogni capitolo del libro di Giosuè invita a scorgere, nella sua struttura narrativa, il complesso rapporto tra eziologia e componenti del racconto, siano essi sezioni ampie o semplici note.

La nostra personale elaborazione della proposta di Polzin ci porta quindi immaginare nel capitolo, nella sezione, nella nota, una sorta di arco, dove la tensione tra A e B sono i termini della domanda e C la soluzione.

La tensione insita nella domanda, nel tentativo/sforzo di trovare una risposta, porta il punto di flessione C fino ad un estremo che causerebbe la rottura dell'arco. Ma, la caratteristica del racconto storico di Giosuè è quella di presentare l'azione di Dio nella storia del popolo di Israele.

Di conseguenza, la tensione delle domande non porta mai alla rottura dell'arco, in quanto la narrazione di Giosuè non è quella di chi riferisce, quale osservatore fatti e eventi percepiti semplicemente dall'esterno, come in un racconto puramente storiografico.

Al contrario, essendone partecipe dall'interno (sia come narratore che come eventuale protagonista di uno o più fatti narrati) ne coglie il significato interno, spirituale. Questa visione, consente di trovare la soluzione alla tensione che altrimenti resterebbe tragicamente sospesa. La risposta (C) diventa elemento formale interno alla struttura del racconto. L'arco della domanda AB si allenta indicando la risposta/soluzione C che diventa punto finale del segmento ABC.



La riflessione di Polzin evidenzia il fatto che occorre studiare una unità narrativa non incorrendo nell'errore di vederla come una unità isolata, quando in realtà non lo è. Per determinarlo è necessario vedere se esiste un modello, all'interno del contesto generale, che ci permette di parlare di una funzione eziologica più ampia, nella quale l'unità più piccola trova la sua ragion d'essere.

L'esegesi, si proporrà l'obiettivo di individuare il punto di ingresso del motivo eziologico particolare, nel contesto letterario generale, comprendendone la specifica finalità. Un ulteriore lavoro sarà quello di comprendere la finalità eziologica di una determinata unità, nel momento in cui essa è entrata formalmente a far parte della sezione del libro a cui appartiene e al libro in generale.

T.C. Butler, dal canto suo, nota che con queste premesse, ci si potrebbe chiedere se l'intero libro di Giosuè non risponda ad una esigenza eziologica:

*Ultimately, one must ask if the entire book of Joshua fulfilled an etiological function for an Israel which had lost control of her land and her destiny.*⁷³

La maggior parte degli studiosi del XX° secolo fino ad oggi risponderebbe affermativamente all'implicita domanda contenuta nell'osservazione di Butler. In linea di massima la critica veterotestamentaria ritiene infatti che, le diverse unità letterarie, siano testimonianze di tradizioni più antiche conservate e reinterpretate, lungo il corso della storia religiosa di Israele, prima di acquisire la forma definitiva. Interessante la nota teologica di Butler che chiama in causa l'ispirazione:

*before reaching the form that God chose to teach his people over the succeeding millennia*⁷⁴.

Martin Rose si spinge addirittura all'estremo di immaginare delle unità letterarie (storie di assedi, battaglie, spie etc.) molto antiche e completamente estranee ai racconti biblici, comunque essi siano avvenuti (se poi sono davvero accaduti!).⁷⁵

Dal punto di vista letterario questi strati antichi sarebbero fondamentali, mentre assolutamente secondarie sarebbero le storie di conquiste e di battaglie presenti al livello più recente del racconto. In questa prospettiva noi ci troveremmo

⁷³ Butler, Trent, *Joshua*, cit., p. 33.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 33.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 33.

nel libro di Giosuè di fronte a dei potenti paradigmi letterari, appena rinfrescati da successivi ritocchi redazionali, più attinenti alla storia del popolo d'Israele, ma minimali rispetto alla forma definitiva, assunta dai racconti in questione.

Se questo fosse vero, la dimensione storiografica dei racconti acquisirebbe un valore davvero irrisorio.

Tale impostazione, ci pare davvero poco condivisibile e di fatto non ha avuto molto seguito.

All'altro estremo, noi ci collochiamo volentieri in quell'ambito, Woudstra, il quale (piuttosto isolato) ritiene che le unità letterarie risalgano alla generazione successiva quella di Giosuè. Delle posizioni di Woudstra abbiamo già accennato e lo faremo ancora nel corso dell'esegesi.

II. 2. Strategie letterarie negli studi recenti. Gordon Mitchell

Solo una menzione per personaggi, pur importanti come Younger, il quale fece un esame comparativo dei racconti della conquista, con quelli delle nazioni del vicino oriente antico. Hawk, il quale seguendo in parte il filone letterario di Polzin e Gunn, mise in evidenza le discontinuità e i conflitti del libro di Giosuè⁷⁶.

Kallai, Na'aman, Boling mettono l'accento sul contesto storico geografico⁷⁷. Ottonsson mette in rilievo come il materiale riguardante il culto, apparterebbe originariamente al libro di Giosuè, e non è da ritenere materiale interpolato.⁷⁸

Svensson, ancora, fa emergere la fisionomia sacerdotale di Giosuè il quale opererebbe assieme a Eleazar su di un piano paritetico. In questo è vicino alle vedute di Ottonsson.⁷⁹

Un'attenzione particolare merita l'opera di Gordon Mitchell, il quale ci pare, abbia svolto uno studio stimolante del libro di Giosuè, connettendo bene la ricerca dei modelli di lettura con i punti scottanti della teologia del libro.⁸⁰

La strategia interpretativa di Mitchell si base anch'essa su una sorta di tensione.

⁷⁶ Hess, Richard, *Giosuè*, cit., p. 45.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 46.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 49.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 49.

⁸⁰ Cfr. Mitchell, Gordon, *Together in the Land: A Reading of the Book of Joshua*, T & T Clark, Oxford, 2009.

Lo studioso esamina il testo mettendo in relazione forma letteraria e tradizione storica. Il suo esame comparativo tende a voler trovare, in quelle che possono apparire come delle *contraddizioni*, degli sforzi di trasmettere un messaggio teologico, per mezzo dell'artificio letterario della *giustapposizione*.

Esempio di questa *contraddizione/giustapposizione* sono dati dalla storia di Raab, dei gabaoniti e di altri nemici che vengono risparmiati, in reale o apparente disobbedienza all'ordine di Dio, che era di totale sterminio. Il lavoro di Mitchell consiste, a questo punto, nel cercare il significato teologico insito nelle pieghe della giustapposizione, non enucleabile se non attraverso l'intuizione del non-detto.

Mitchell parla apertamente di *contraddizione* in casi, come in quello della collocazione territoriale dei macaoniti e dei ghesuriti, i quali vengono in Giosuè 13: 11, inglobati nei territori conquistati della Transgiordania, mentre in un altro passo, Giosuè 12: 5, vengono collocati al di fuori di quell'area,.

Essa sarebbe dovuta a quello che lui chiama *prevenzione teologica* ad indirizzo dei cananei.

Ma, come fa notare Hess:

*Una prevenzione teologica contro i cananei o contro altri gruppi può esistere senza che ci sia bisogno di contraddizioni storiche o letterarie.*⁸¹

Un merito che viene riconosciuto, comunque, a Mitchell è quello di avere creativamente sintetizzato le teorie metodologiche più interessanti, applicandole ai concetti chiave del libro.⁸²

II. 3. Identificare un nostro modello di riferimento – Daniel Marguerat

Nei paragrafi precedenti abbiamo accennato a alcune nostre personali preferenze per una scuola di pensiero piuttosto che un'altra.

A questo punto del nostro studio, occorre riconoscere che i temi della narrazione, del *Tempo raccontato, della Scrittura della storia*, per alludere solo ad alcune delle opere di Paul Ricoeur, necessiterebbero uno sviluppo che

⁸¹ Hess, Richard, *Giosuè*, cit., p. 49.

⁸² Cfr. Mitchell, Gordon, *Together in the Land: A Reading of the Book of Joshua*, T & T Clark, Oxford, 2009, pp. 22, 83, 142 (*Method in studying warfare texts – Compositional structure connecting the battle report – Hearing as a compositional structure*).

valicherebbe di molto gli orizzonti e le finalità della nostra ricerca, che rimane ancorata a un solo capitolo del libro di Giosuè.

Dell'immensa opera di Ricoeur desideriamo ricordare la riflessione sulla interazione fra *mondo del testo e mondo del lettore* che si attualizza nella narrazione biblica.

La comunità nel costruire la sua identità continuerà lungo tutto il cammino a raccontare la storia del suo rapporto con Dio, come una storia *non finita* (come non –finita era la storia di Dio con Israele).

Nel racconto biblico esisterebbe quindi un che di *non narrativo*, parte integrante della narrazione, ma trascendente rispetto ad essa, di aperto alla speranza e all'ineffabile (la ineffabilità di Dio). In questa prospettiva, Ricoeur, alza dei cartelli di avvertimento all'indirizzo di chi è troppo sicuro di poter delineare una *teologia narrativa*

In questa ottica di ricerca di un contatto, tra critica letteraria e scienze bibliche è impossibile non dare spazio, anche se schematicamente, a Robert Alter il quale ha il primato di aver applicato in modo significativo il *narrative criticism* alla letteratura biblica⁸³. Alter, statunitense, non è un teologo, ma da critico letterario si è interessato profondamente alla Bibbia, analizzando in modo completo tutti i tipi di narrazione presenti nella Bibbia. Lo specifico di Alter si trova in un certo numero di domande che non erano usuali nell'esegesi biblica.⁸⁴

La citazione di Alter ci introduce al passo successivo che sarà quello di determinare un modello letterario di riferimento per il nostro lavoro esegetico.

Nel vasto panorama di orientamenti che abbiamo percorso, riteniamo di grande ispirazione il lavoro di Daniel Marguerat, specialista riconosciuto di storia delle origini cristiane e Atti degli apostoli. Pur essendo uno studioso prevalentemente dedicato al Nuovo Testamento, le sue riflessioni sulla narrativa biblica e sulle connotazioni proprie dello storico biblico (*Luc historien*), ci

⁸³ Cfr. Alter, Robert, *The Art of Biblical Narrative*, Robert Alter ed., NY, 1981. Trad. It. *L'arte della narrativa biblica*, Brescia, Queriniana, 1990.

⁸⁴ *Il campo nel quale si colloca Robert Alter è la Bibbia ebraica. Le domande che ispirano la sua ricerca non sono abituali in esegesi: il narratore come compone le scene? Qual è la funzione del dialogo nel racconto? A cosa servono le ripetizioni in una storia? Quale sapere si comunica al lettore e cosa gli si nasconde? Il narratore come fa intervenire i personaggi e come li fa evolvere? La cosa stupefacente è che gli autori sui quali si fonda per risolvere queste domande non sono gli esegeti patentati dell'antico testamento, ma Omero e Rabelais, Gustav Flaubert, Ibn Ezra e Charles Dickens.* Marguerat, Daniel; Bourquin, Yvan, *Pour lire les récit bibliques*, Les Edition du Cerf, Paris, 2009. Trad. It. *Per leggere i racconti biblici*, Roma, Borla, 2011, p. 16.

sembrano di portata essenziale per il nostro studio. In questo paragrafo daremo le linee teoriche, riservando all' esegesi quelle pratiche.

II. 4. Affidabilità del racconto biblico: alla confluenza delle storiografie

Marguerat nota come sia un' *illusione positivista* confondere la storiografia con l'esposizione dei *fatti bruti*. Occorre sempre tener presente che la storia è pur sempre una:

*ricostruzione a distanza dei fatti. Lo scrittore biblico non è più soggettivo di qualsiasi altro storico dell'antichità: come loro racconta la storia a partire da un punto di vista specifico, ed è in funzione di questo punto che sceglie i fatti e li pone in prospettiva.*⁸⁵

Le considerazioni precedenti le consideriamo, personalmente, un minimo comune denominatore condivisibile da parte di ogni schieramento, una piattaforma comune a partire dalla quale, formulare ulteriori concetti:

*La sua lettura della storia (dello scrittore biblico ndr) è quella di un credente, perché, per lui, il tempo che racconta appartiene anzitutto a Dio: il suo libro non è consacrato alla politica di un imperatore o a conquiste militari, ma al divenire di un gruppo credente nel quale Dio vede i suoi eletti.*⁸⁶

La storiografia biblica non pretende di riassumere tutto ciò che si deve sapere su un evento o somma di eventi, ma espone una tesi.

In definitiva, noi non possiamo provare sempre che le cose siano andate come l'autore le descrive, ma sappiamo che gli avvenimenti sono andati in modo assai prossimo a quello descritto; diversamente il risultato non avrebbe potuto essere quello che poi è stato.

II. 5. Una teologia narrativa

La storiografia biblica non pretende di riassumere tutto ciò che si deve sapere su un evento o somma di eventi, ma espone una tesi.

⁸⁵ Marguerat, Daniel, *Les Actes des Apôtres*, Labor et Fides, Genève, 2007. Trad. it. *Gli Atti degli Apostoli*, Vol. 1, EDB, Bologna, 2011, p. 30.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 30.

In definitiva, noi non possiamo provare sempre che le cose siano andate come l'autore le descrive, ma sappiamo che gli avvenimenti sono andati in modo assai prossimo a quello descritto; diversamente il risultato non avrebbe potuto essere quello che poi è stato. Lo scrittore storico biblico non è un dogmatico, da lui non ci si deve attendere un'esposizione sistematica, ma è lungo il racconto che:

l'esegeta raccoglie gli indizi con cui ricompone la teologia soggiacente...

mentre i lettori devono :

essere disposti a rinunciare al rigore che ci si aspetta da un trattato dottrinale, ma inclini a seguire un racconto che fa spazio sia alla problematizzazione teologica sia alla dimensione affettiva degli incontri umani.⁸⁷

Terminiamo questa disamina con quest'ultima espressione di Marguerat:

Ogni opera storiografica è la configurazione di una memoria collettiva. Sarà nostra preoccupazione discernere quello che è un rapporto cruciale che gli autori biblici riconoscono all'interno della loro stessa opera: l'ineffabile rapporto tra lo Spirito e la parola.

Il modello della narrazione storiografica di Marguerat, al quale aderiamo, ci permette di trovare un equilibrato riparo dagli eccessi della scuola eziologica narrativa, ma nello stesso tempo comprendere che la storiografia biblica non è leggibile con i criteri della storiografia scientifica laica. Nel racconto biblico permane un'intenzione teologica che, se da una parte non dà spazio all'invenzione o al falso ideologico, dall'altra porta l'autore a scegliere fatti che, per la storiografia possono non avere rilevanza e significato, mentre essi sono cruciali nella prospettiva dell'autore biblico.

Infine va riconosciuto che la riflessione eziologica di Polzin e Mitchell ha messo in rilievo aspetti reconditi del testo, che si colgono quando se ne comprende la *tensione interna* alle differenti parti letterarie.

Sempre alla ricerca di un modello di riferimento, diremo che, alla riflessione sul rapporto tra eziologia narrativa e narrazione storiografica, farà seguito un'altra più squisitamente letteraria, indirizzata alla comprensione della *struttura di ripetizione*, secondo la lezione di Meir Sternberg⁸⁸. Di questa parleremo nella sezione dedicata alla struttura di Giosuè 6.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 31.

⁸⁸ Gutierrez, Miguel, *La contribution de Meir Sternberg à l'étude de la narration biblique*. Adventus – Quaderni di studi etico-religiosi. n. 14. 2004, pp. 22-59.

II. 6. Un approccio letterario alla Bibbia

Questo è un passo cruciale per il nostro studio, in quanto rappresenta, forse, la fase nella quale fondare le nostre argomentazioni su un terreno più solido, di quanto non sia possibile fare, quando si parla di storia e di archeologia. Cioè, per chi desidera mantenere una lettura *conservatrice*, delle Scritture senza tuttavia essere ciechi e dogmatici, un approccio letterario alla Bibbia, in particolare alla narrativa biblica, apre delle prospettive, allo stesso tempo di novità e di conferma. Di novità perché, nel testo ritenuto ispirato, scorgiamo il ruolo giocato da un'arte letteraria che, nella formazione del racconto biblico riveste:

*un ruolo cruciale, finemente modulato di momento in momento, che determina nella maggior parte dei casi, la scelta minuziosa delle parole dei dettagli raccontati, il ritmo della narrazione, i piccoli movimenti del dialogo e un'intera rete di interconnessioni ramificate nel testo.*⁸⁹

Ma, parlavamo anche di conferme. Alter lamenta il fatto che nella storia della ricerca scientifica applicata alla Bibbia, non è stata resa giustizia al ruolo di questa disciplina. Gli eccessi delle scuole che indulgono troppo nella frammentazione del testo possono scoprire, in una considerazione più adeguata dello studio della dimensione letteraria del testo, come funziona una storia che si ritiene interpolata:

*essa ci offrirà l'opportunità di osservare, da un lato come funziona in se stessa, e dall'altro come interagisce col materiale narrativo circostante.*⁹⁰

L'approccio letterario alla narrativa biblica, applicato allo studio del Capitolo 6 di Giosuè, ci ha naturalmente orientati verso quello che si definisce *struttura della ripetizione*. Le ripetizioni sono, nella letteratura biblica, una figura retorica che si rende visibile piuttosto agevolmente, tanto da assumere i tratti di una struttura consolidata e ricorrente. Attraverso la ripetizione, la Bibbia vuole sottolineare il carattere rilevante di un evento nella sua proiezione in avanti, per suscitare una reazione nel lettore. L' *immagine-evento* si pone all'inizio di un racconto, come annuncio che aspira al suo compimento finale.

Tale modello si realizza in modo visibile proprio nella storia-profezia. Il lettore, quindi, non si trova nella posizione di passivo fruitore del racconto, ma viene chiamato dal testo, a divenire lui stesso, parte della storia. Egli è invitato a

⁸⁹ Alter, Robert, *L'arte della narrativa biblica*, cit., p. 13.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 13.

mettersi in movimento in una storia che è *annuncio- tensione- compimento*, divenendo testimone partecipe.

Nell' intraprendere questo studio seguiremo la lezione, fondamentale ma forse non sufficientemente valorizzata di Meir Sternberg⁹¹, autore di *The Poetics of Biblical Narrative* che, come nota Gutierrez, mettendolo in parallelo con Alter:

*est la poétique biblique la plus ambitieuse et la plus compétente que nous possédons à ce jour. Il est donc surprenant que sa réception demeure très limitée dans les cercles d' étude de l' Ancien Testament, à la différence, par exemple, du livre parallèle de Robert Alter. Les comptes rendus du livre de Sternberg ont été, en général, très réservés, voir, dans des cas particuliers, hostiles à son égard.*⁹²

Lungi da noi essere ostili daremo, invece, sia pur schematicamente, le linee metodologiche alle quali noi pure cercheremo di ispirarci.

II. 7. Meir Sternberg. La struttura di ripetizione

La Bibbia, a differenza della narrativa moderna, ama la ripetizione. Essa non si limita a ripetere, ma crea una struttura nella quale trovano posto tutti gli altri elementi del racconto, quali la sequenza, la prospettiva, la *suspence*, etc. Sternberg, allo scopo di impostare, da subito, un giusto rapporto tra SR⁹³ e altre figure retoriche o strutture letterarie, operò una distinzione tra *analogia* e *ripetizione*. Per Sternberg la *ripetizione* è un aspetto particolare dell' *analogia*, mentre i due elementi non sono sovrapponibili.

Infatti, l'*analogia* rimane una figura retorica, comune a molte letterature, (inclusa la Bibbia), che utilizza due elementi: la *similitudine* e la *differenza*. La tensione tra i due elementi discordanti ha come scopo la reciproca chiarificazione.

La peculiarità della Bibbia risiede, invece, nell' uso particolarmente ridondante dell' *analogia*, tanto da assumere quel connotato specifico che Sternberg definisce, appunto, SR.

Per la comprensione del metodo, ricordiamo che lo studioso intende la SR non solo come relazione tra figure retoriche isolate all'interno dell'unità letteraria,

⁹¹ La nostra fonte principale per la comprensione del metodo di Sternberg è: Gutierrez, Miguel, *La contribution de Meir Sternberg à l'étude de la narration biblique*. Adventus – Quaderni di studi etico –religiosi. n. 14, 2004, pp. 22-59.

⁹² *Ibidem*, p. 25.

⁹³ *Struttura di ripetizione*, da ora in avanti: SR.

ma come relazione, delle figure tra esse e tra loro e l'intera unità letteraria di appartenenza.

C'est -à -dire dans la SR il ne s'agit pas seulement de dresser point di contact entre deux événements, mais de répéter le meme événement.⁹⁴

Se l'*analogia* si ferma alla domanda:

Pourquoi le text rapproche deux éléments différentes?⁹⁵

Nella SR ci si pone un altro tipo di domanda che deriva da un problema di selezione del materiale:

Pourquoi le texte répète un élément donné quand apparemment sa répétition n'ajoute rien?⁹⁶

Sternberg, dopo aver preso rispettosamente le distanze dalle due principali correnti d'interpretazione della SR, così come si esprimono nello *schematismo* (formulaic scheme) e nel *sistema delle variazioni*, dove al primo si rimprovera di non riconoscere che, nelle ripetizioni vi sono delle consistenti variazioni; mentre al secondo si fa l'osservazione opposta, quella di non vedere a sufficienza che talune ripetizioni sono pressoché identiche, declina alcuni punti principali del suo metodo:

Sternberg parla di 5 tratti regolari della SR.

- ❖ La SR ha portata referenziale. Cioè ha a che fare con il mondo del racconto.
- ❖ La SR si costituisce in tre componenti⁹⁷: a) la *componente della predizione* (profezia, comandamento, o uno scenario) b) *componente della realizzazione* (che si può riferire sia al presente della narrazione quanto alla prima componente o all'ultima) c) la *componente del rapporto*. Componente che adempie, anche, alla funzione di connettere le altre parti tra loro.
- ❖ La SR biblica rispetta l'ordine cronologico delle sue componenti. Quando questo non avviene, spiegazioni vengono addotte circa l'adozione di un diverso paradigma.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 44-45.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁹⁷ Da ora in avanti, tradurremo sempre il sostantivo francese, *membre* con *componente*.

- ❖ Le fonti della presentazione. Le componenti della SR provengono da almeno due fonti diverse. In seconda battuta, almeno una delle componenti si rifà alla suprema autorità che, nel racconto, è rappresentata dalla voce narrante. Sternberg non considera tutte le componenti con affidabili, ma riconosce che tutte le componenti operano in modo da ricondurre tutte le voci, comprese quelle dissonanti, sotto l'autorità della voce narrante.
- ❖ La SR ha limiti formali. Essa tende a concentrarsi nell'unità di un episodio. L'episodio fa da intermediario tra la scena e un ciclo storico o biografico.

Onde evitare la sclerosi del metodo, in uno schematismo che fin dall'inizio Sternberg ha detto di voler rifuggire, l'autore fornisce un' ulteriore lista di quattro punti o fattori variabili:⁹⁸

- *Regola di combinazione.* Presenza di almeno due dei tre elementi e apertura di uno spazio di azione, quanto a identità, numero e collegamento delle componenti della SR. L'autore biblico ha la possibilità di combinare coppie di *componenti* scegliendole tra le tre.
- *Quoziente di rappresentazione.* Si notano delle variazioni sul modo di adoperare le differenti componenti della SR. Si passa da un uso uniforme di ogni elemento alla elisione praticamente completa di uno dei due.
- *Modulazione generale.* La Bibbia non garantisce omogeneità nelle componenti della ripetizione. Cambiamenti di genere si possono produrre all'interno di una di esse.
- *Corrispondenza semantica.* E' quello che Sternberg vede essere il cuore della questione. Non esiste, egli afferma, una necessaria corrispondenza semantica all'interno delle *componenti* della SR. Lo studioso, quindi, ammonisce sul fatto di non fermarsi a metà dell'opera o del cammino:

*Nous devons avancer vers la reconnaissance du principe de variation sémantique dans la répétition, dans toutes les formes et degrés du pôle de la presque equivalence au pôle de la collision du sens et de l'incompatibilité mutuelle.*⁹⁹

Infine Sternberg nota, in modo per noi vitale, che vi è una differenza tra la SR in poesia e in narrativa. La ripetizione in poesia nel passare da una *componente*

⁹⁸ *Ibidem*, p. 47

⁹⁹ *Ibidem*, p. 48.

all'altra preserva il senso ma non le parole. In narrativa la SR risulta, invece, assai più flessibile. Alcuni esempi:

- Viene conservato sia il senso che le parole, come in:
Genesi 1:3. La creazione della luce.
- Si trasforma il senso, come in:
Genesi 2, 3. Relazione tra *predizione* (2:16-17) e il suo *rapporto* (3:14) (riguardo al serpente).
- Variazione nelle parole, ma conservazione del senso, come in:
Genesi 1:19. *Predizione* (scenica) e *realizzazione* (breve)¹⁰⁰.

II. 8. La scala di strutturazione ripetitiva in Robert Alter

Un doveroso cenno finale alla scala di Alter di cui evidenzieremo il primo punto che ci pare riguardare più da vicino Giosuè 6.

Alter riconosce cinque gradi:¹⁰¹

1. *Leitwort*. Attraverso una ridondante ripetizione si giunge a presentare la gamma semantica di una radice in tutte o quasi tutte le sue forme. Si accomunano termini con una sonorità affine allo scopo di creare giochi di parole in sinonimia e antinomia. Si evidenzia il significato del termine per porlo poi in relazione con l'argomento. Un esempio è Rut 1: 6-22, dove si gioca sui verbi *andare* e *tornare*¹⁰².
2. *Il motivo*. Esso è costituito da un'immagine, un'azione, un fatto o oggetto ricorrente. Viene associato a *Leitwort*.
3. *Il tema*. Idea chiave, concetto morale, teologico, psicologico, politico. E' reso da uno schema ricorrente. Viene associato a *Leitwort*.
4. *Sequenza di azioni*. Tipico del racconto popolare si basa su tre ripetizioni consecutive. Esiste la variante tre ripetizioni più una. Lo schema di arricchisce di *crescendo* o altri coloriti.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 47, 48.

¹⁰¹ Alter, Robert, *L'arte della narrativa biblica*, cit., p. 120.

¹⁰² *Lo esencial del cap. 1 (vv. 6-22) constituye un primer conjunto. Su objeto es el regreso a Judà de Noemi y rut (verbo clave: volver)*. Cfr. André Wénin, *Le Livre de Ruth. Une approche narrative*, Les Editions du Cerf. Trad. spagnola *El libro de Rut. Aproximación narrativa*, Editorial Verbo Divino, Abàrzuza, 2000, p. 7.

5. Scena tipo. E' costituita da sequenze fisse di motivi. Ricorre in momenti assai rilevanti nell'economia della storia del protagonista. Non è associata a *Leitwort* particolari.

Capitolo III

Esegesi Giosuè cap. VI

III. 1. Contesto letterario di Giosuè capitolo VI

Il capitolo 6 di Giosuè si trova esattamente al centro della prima parte del libro che, come abbiamo esposto nel capitolo I, va dal c. 1 al c. 12.

Il tema conduttore della sezione è evidente: la Terra e la sua conquista.

Da un punto di vista formale e letterario si individuano nella prima parte tre tipi di strutture: *Il discorso, il racconto e l'elenco*.

Il capitolo VI fa parte dei *racconti* e apre le azioni di guerra e di conquista d'Israele. Il racconto della presa di Gerico occupa in verità una posizione centrale nella sezione, posizione che viene tuttavia discussa.¹⁰³ Le narrazioni precedenti la presa di Gerico si suddividono in due tipi:

1. Azione politico militare:

- esploratori a Gerico (2:1-24);
- passaggio del Giordano (3:1-5:1)

2. Religioso e spirituale:

- circoncisione e Pasqua (5:2-12);
- teofania. Il Capo dell' Esercito del Signore (5:13-15).

L'incontro di Giosuè con il capo dell'esercito del Signore riveste un profondo significato nel rapporto di successione storico – spirituale tra Mosè e Giosuè.

Come si può vedere 5:15 richiama letteralmente Esodo 3:5.¹⁰⁴ L'intermezzo

¹⁰³ T. Roemer afferma che il racconto della presa di Gerico introduceva la prima edizione di Giosuè. I deuteronomisti avrebbero quindi aggiunto, al preesistente racconto di Gerico, alcune parti, esse sono: vv. 1, 6a, 7, 10, 12 16, 17, 20a, . Lo scopo di queste aggiunte sarebbe quello di sottolineare che la vittoria appartiene a YHWH (presenza dell'arca) e non alle armi. Cfr. Roemer, Thomas, *Dal Deuteronomio ai libri dei Re*, Claudiana, Torino, 2007, p. 128

¹⁰⁴ וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי-הַיְהוָה אֶל-יְהוֹשֻׁעַ מִעַל רִגְלֶיךָ כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עֹמֵד עָלָיו אֲדַמְתִּי-קֹדֶשׁ הוּא
Dio disse: "Non avvicinarti qui; togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale stai è suolo santo. (Esodo 3:5)
וַיֹּאמֶר שָׂרֵי-צְבָא יְהוָה אֶל-יְהוֹשֻׁעַ מִעַל רִגְלֶיךָ
כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה עֹמֵד עָלָיו קֹדֶשׁ הוּא וַיַּעַשׂ יְהוֹשֻׁעַ כִּן:
Il capo dell' esercito dell' Eterno disse a Giosuè: "Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo dove stai è santo". E Giosuè fece così. (Giosuè 5:15)

dell'episodio di Acan (cap. 7) con l'esigenza di un'espiazione del peccato, sancisce un passaggio di intensa riflessione religiosa e spirituale. All'espiazione faranno seguito le altre operazioni di guerra (Ai, Gabaon, guerre contro i Cananei) concluse dalla pace al nord. Tabella riassuntiva della struttura letteraria della parte prima, contesto immediato del capitolo VI.

Testo	Struttura	Temi
1:1-18	Discorsi YHWH (1:2-9) Giosuè (1:11-15) Risposta del popolo (1:16-18)	<ul style="list-style-type: none"> • Prologo teologico • Esortazioni • Condizioni per la conquista • Ordine di attraversare il Giordano
2:1- 11: 23	Racconti Parole chiave: עבר attraversare, (29 volte) נכה sconfiggere (26 volte) ¹⁰⁵	<ul style="list-style-type: none"> • Esploratori a Gerico (2:1-24) • passaggio del Giordano (3:1-5:1) • Circoncisione e Pasqua (5:2-12) • Teofania: il Capo dell'Esercito del Signore (5: 13-15) • Conquista di Gerico (6:1-27) • La presa di Ai (7:1-8:29) • La battaglia di Gabaon (9:1-27) • Battaglie contro i Cananei • Pace al Nord
12:1-24	Elenchi	<ul style="list-style-type: none"> • Lista delle terre conquistate (12:1-8) • Elenco dei re sconfitti (12:9-24).

Si può constatare come la formula: *Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale stai è suolo santo* risulta identica nei due versetti. Unica differenza ortografica è nei due participi maschili עֹמֵד עֹמֵד : qal

¹⁰⁵ Statistica acquisita alle voci corrispondenti da: Lisowsky, Gerhard, *Concordantiae Veteris Testamenti*, WBS, Stuttgart, 1959.

III. 2. Il testo di Giosuè

Il testo di Giosuè si trova nella Bibbia Ebraica (Testo Massoretico). Il TM è testimoniato dal Codice Aleppo e dal codice di Leningrado (i due codici datano nel periodo 925 – 1008 d.C.). Nel nostro lavoro abbiamo utilizzato la: BHS *Hebrew Old Testament*, IV edizione.

I codici in questione sono in linea di massima concordi con altri manoscritti ebraici e con le più antiche traduzioni. A fianco di questa tradizione vi è la traduzione greca dei LXX e alcuni frammenti del Manoscritto del Mar Morto, rinvenuto nella grotta 4 di Qumran (4QJos_a ; 4QJos_{b4}). Nella parte esegetica ci riferiremo alle varianti della LXX e dei frammenti del Manoscritto del Mar Morto, e della Vulgata, dove necessario.

III. 3. Giosuè cap. VI - Traduzione

1. E Gerico (era) chiusa, sbarrata¹⁰⁶, di fronte ai figli d'Israele¹⁰⁷, così¹⁰⁸ nulla usciva e nulla entrava. 2. E disse YHWH a Giosuè: Guarda, io ho messo nella tua mano Gerico, il suo re, valorosi combattenti¹⁰⁹. 3. E voi tutti uomini di guerra girerete (intorno) ¹¹⁰ la città, fare cerchio intorno a essa una volta. Così farete per

¹⁰⁶ Ripetizione combinata di due participi סָגְרָה וּמִסְגֵּרָה (סגר) uno attivo (qal) e uno passivo usato nella forma intensiva (pual). *Clausula erat atque munita* (Vulg) . συγκεκλεισμένη και ὠχυρωμένη (LXX). La versione greca appare più corta del Testo Massoretico; il quale tende in questo versetto, a una costruzione sintattica più lunga, evitando la normale *consecutio temporum* ebraica.

T. Butler, rifacendosi ai principi fissati da: Thomas O. Lambdin, *Introduction to biblical hebrew* Darton Longman and Todd, London, 1973, *Intoduccion al Hebreo biblico*, EVD, Estella, 2001, pp. 159-9, (Cfr: *El Participio Pasivo*, pp. 158-9. [ndr.]). nota che: *Often the narrator is attempting to present several scenes with contemporaneous action rather than the more normal Hebrew manner of describing event succession.* (Butler, Trent, *Joshua*, cit. Note 1.a. p. 65).

¹⁰⁷ La LXX omette: *di fronte ai figli di Israele* - Καὶ Ἱεριχώ συγκεκλεισμένη καὶ ὠχυρωμένη καὶ οὐθεὶς ἐξεπορεύετο ἐξ αὐτῆς οὐδὲ εἰσεπορεύετο.

¹⁰⁸ Così: e' possibile intendere questo בִּן sia come *causale* che *di luogo*.

¹⁰⁹ Non è presente il possessivo, né la congiunzione. Una traduzione molto letterale di הַקָּיִלִּים è: *soldati di valore*.

¹¹⁰ וְסָבְתֶם qal perfetto consecutivo (סבב). Abbiamo sottinteso: *intorno*, in vista del successivo הִקְיִרְהִיפִי hiphil infinito assoluto (הִקְיִרְהִיפִי). In questo versetto riscontriamo una incongruenza tra il plurale di וְסָבְתֶם (circondare, marciare) e il singolare תַּעֲשֶׂה (fare). La LXX traduce solo il primo verbo, con un imperativo aoristo passivo: σὺ δὲ περίστησον αὐτῆ τοὺς μαχίμους κύκλω .

La Vulgata traduce entrambi i verbi al plurale: *circuite urbem cuncti bellatores semel per diem sic facietis sex diebus*.

sei giorni. 4. E sette sacerdoti poteranno davanti all'arca sette corni di ariete¹¹¹, il settimo giorno farete un giro (intorno) alla città per sette volte, e i sacerdoti suoneranno con forza nei corni. 5 E avverrà che al risuonare¹¹² del corno di ariete, quando¹¹³ sentirete il suono del corno, e tutto il popolo lancerà un gran grido e le mura della città crolleranno al di sotto¹¹⁴, e il popolo salirà, ognuno davanti a sé. 6. E Giosuè, figlio di Nun, chiamò i sacerdoti e disse loro: portate l'arca del patto e sette sacerdoti portino sette corni di ariete davanti all'arca di YHWH. 7. E disse al popolo: "passate¹¹⁵ e girate la città, il (drappello) armato¹¹⁶ passi davanti all'arca di YHWH". 8. E avvenne che quando¹¹⁷ Giosuè parlò al popolo; allora i sette sacerdoti che portavano¹¹⁸ i sette corni d'ariete al cospetto¹¹⁹ di YHWH, passarono e suonarono nei corni, e l'arca di YHWH andava dietro a loro. 9. E il (gruppo) armato procedeva¹²⁰ davanti ai sacerdoti che suonavano nei corni, un gruppo marciava dietro l'arca, e nell'andare si suonava nei corni¹²¹. 10. E Giosuè ordinò al popolo dicendo: "Non griderete, non farete udire la vostra voce, non farete uscire dalla vostra bocca una parola, fino al giorno che io dirò a voi:

¹¹¹ שׁוֹפְרוֹת הַיּוֹבֵלִים *corni di ariete* (Sicre Diaz traduce: *trombe d'ariete*). Questa traduzione è riscontrabile solo nel capitolo 6 di Giosuè e in Esodo 19:13. Negli altri casi la radice יוּבַל viene tradotta con: *giubileo, liberazione*. La LXX non traduce mai il termine.

La Vulgata traduce in modo interpretativo: *Septimo autem die sacerdotes tollant septem bucinas quarum usus est in iobeleo*.

¹¹² בְּמִשְׁךָ בַּ preposizione tradotta qui con significato temporale: *al (momento)*.

¹¹³ כְּשִׁמְעֵכֶם כַּ preposizione con significato anche temporale.

¹¹⁴ וְנִפְלְאָהּ וְ consecutivo qal perfetto, reso con: *cadrà; תִּחְתִּיָּהּ al di sotto di essa*. Un *collassare, crollare, del muro su sé stesso*.

¹¹⁵ וְסָבְרוּ imperativo qal. *Passare* o anche *mettersi in marcia*. Il successivo imperativo qal וְסָבְרוּ *girate*, permette di concludere che si tratta di uno sfilare in direzione delle mura e girare attorno a esse.

¹¹⁶ הַחֲלוּץִים considerato il qal participio maschile singolare: *armato, equipaggiato*, si sottintende *gruppo*.

¹¹⁷ כְּאֵמֹר כַּ preposizione resa con significato temporale.

¹¹⁸ נֹשְׂאֵיהֶם qal, participio, maschile plurale. Traduciamo con una proposizione relativa e imperfetto: *che portavano*

¹¹⁹ לְפָנָי qui trattandosi di corni che vengono suonati preferiamo rendere con *al cospetto* piuttosto che *davanti*; adattandosi meglio *davanti* a definire la posizione fisica dei personaggi che sfilano.

¹²⁰ הֹלֵךְ qal, participio, maschile singolare. Traduciamo con una proposizione relativa e imperfetto: *che procedeva*

¹²¹ Il suono continuato dei corni è descritto dall'espressione: הִלְלוּ וְתִקְוּ. L'uso avverbiale di הִלְלוּ (*continuamente*) è testimoniato in Genesi, 8:3. Si tratta di due infiniti assoluti che rappresentano uno dei motivi stilistici più interessanti del capitolo 6.

Personalmente, abbiamo preferito la traduzione *nell'andare, si suonava nei corni, (suonavano i corni camminando)* che esprime simultaneità dell'azione; cosa che ci pare più consona al contesto del v. 9. che descrive il movimento di un corteo. La LXX traduce con due participi presenti che suggeriscono simultaneità d'azione: πορευόμενοι καὶ σαλπίζοντες.

“gridate” e (allora) voi griderete! 11. E (Giosuè) fece girare¹²² l’arca di YHWH intorno alla città, per fare una volta un cerchio, poi si diressero verso l’accampamento e rimasero nell’accampamento per la notte. 12. Giosuè si alzò di mattina presto e i sacerdoti portarono l’arca di YHWH 13. E i sette sacerdoti avevano sette corni di ariete e andavano davanti all’arca di YHWH, procedevano e suonavano nei corni, un (gruppo) armato andava davanti a loro mentre un (altro) gruppo procedeva dietro a loro, suonavano nei corni mentre camminavano¹²³. 14. E il secondo giorno girarono intorno alla città una sola volta e ritornarono all’accampamento. Così fecero per sei giorni. 15. E fu nel settimo giorno che si alzarono presto, all’alba, uscirono e girarono (intorno) (al) la città in questo modo¹²⁴, sette volte. Soltanto in quel giorno girarono (intorno) (al) la città sette volte. 16. E avvenne che la settima volta, i sacerdoti suonarono nei corni e Giosuè disse al popolo: “Gridate! Perché YHWH vi ha dato la città!”. 17. E la città diverrà interdetto¹²⁵, essa e tutto ciò che è in essa sarà per YHWH. Solo Raab la prostituta vivrà insieme a tutti quelli in casa sua, perché nascose i messaggeri¹²⁶ che inviammo. 18. Solamente, guardatevi da ciò che è destinato all’interdetto, affinché non siate sterminati (se) prenderete qualcosa dall’interdetto, e rendiate l’accampamento d’Israele un interdetto e gli portiate afflizione¹²⁷. 19. E tutto l’oro, l’argento, gli oggetti di rame e ferro, (è) santo al Signore¹²⁸ e entrerà¹²⁹ nel tesoro

¹²² וַיִּסַּב consecutivo, Hiphil imperfetto, 3°m.s. si sottintende Giosuè.

¹²³ הַמְּאַסְרֵי הַמִּצְוֹת la retroguardia o gruppo armato che procede dietro i sacerdoti, è descritta dal v.13 nell’atto di *andare* e *suonare* i corni: וַתִּקְוַע בְּשׁוֹפְרוֹת (qal, inf. assoluto) הוֹלֵךְ (qal, participio m.s.). La Vulgata traduce con: *vulgus autem reliquum sequebatur arcam et bucinis personabat*. La versione latina dice che, a suonare i corni, non sono i sacerdoti ma il popolo (*vulgus*). Per la LXX sono i sacerdoti a suonare i corni, ma aggiunge che il resto del popolo si a mise circondare la città: καὶ οἱ ἱερεῖς ἐσάλπισαν ταῖς σάλπιξι καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος ἅπας περιεκύκλωσε τὴν πόλιν ἐγγύθεν.

¹²⁴ כְּמִשְׁפַּט הַיָּוֵה lett.: secondo questo *giudizio*.

¹²⁵ וְהָיְתָה הָעִיר חֵרֵם . Nella parte esegetica e teologica svilupperemo il significato di חֵרֵם . Al v.17 proponiamo la traduzione: *interdetto*, mentre nei vv. 18, 21 si rende esplicito il senso di חֵרֵם come cosa votata allo *sterminio*.

¹²⁶ אֶת־הַמְּלֹאכִים non si parla più di esploratori o spie ma di *messaggeri*.

¹²⁷ Il v. 18b presenta tre perfetti qal 2°m. pl. introdotti da un ׀ consecutivo:

וְעָבְרָתֶם וְשָׁמַתֶּם וְלָקַחְתֶּם aderiamo alla soluzione proposta da R. Reggi che sottintende se e pone il verbo al futuro. Cfr. Reggi, Roberto, *Giosuè - Giudici*, GBD, Bologna, 2008. p. 22.

¹²⁸ קָדֵשׁ הוּא לַיהוָה sottinteso: (è) santo a YHWH.

¹²⁹ יָבוֹא qal imperfetto 3°m.s.: *entrerà*.

di YHWH. 20. E il popolo lanciò¹³⁰ un grido e si suonarono i corni, e il popolo all'udire del suono dei corni, lanciò il popolo un gran grido e il muro crollò al di sotto. Allora il popolo salì, ognuno avanzando dritto di fronte a sé e presero la città. 21. Votarono allo sterminio tutto ciò che era nella città; da uomo, fino a donna, da bambino, fino a vecchio, fino a¹³¹ bue, e ariete, e asino, in bocca alla spada¹³². 22. E Giosuè disse ai due esploratori¹³³ del paese: “Andate nella casa di quella donna prostituta e portate fuori¹³⁴ da lì la donna e tutto ciò che (appartiene) a lei¹³⁵, secondo quello che le giuraste. 23. E i giovani esploratori andarono e fecero uscire Raab, e suo padre, e sua madre, e i suoi fratelli e tutto quello che a lei¹³⁶ (apparteneva), fecero uscire anche l'intero clan familiare¹³⁷ e li fecero accampare¹³⁸ al di fuori dell'accampamento d'Israele. 24. E bruciarono la città col fuoco, con tutto ciò che era in essa, soltanto l'argento, e l'oro e gli oggetti di rame e di ferro furono posti nel tesoro di YHWH. 25. Ma, Raab la prostituta, la casa di suo padre e tutto ciò che a lei (apparteneva)¹³⁹, Giosuè lasciò vivere, e lei ha abitato nella casa d'Israele fino a questo giorno; perché lei aveva nascosto i messaggeri che Giosuè aveva inviato a esplorare Gerico. 26. E Giosuè fece giurare¹⁴⁰ in quel momento: “Maledetto sia l'uomo davanti a YHWH che sorgerà e costruirà questa città Gerico, egli la fonderà sul suo primogenito e stabilirà le sue

¹³⁰ וַיִּרְעוּ hiphil impf. 3°m.s., non è in contraddizione con il seguente: וַיִּרְעוּ hiphil impf. 3°m. pl., essendo עַם nome collettivo.

¹³¹ וְעֵד מִן וְעֵד ripetuto 2 volte, poi una volta וְעֵד. Interessante *crescendo* da rendere in una traduzione più letterale possibile.

¹³² לְפִי־חֶרֶב Preferiamo la traduzione letterale: *in bocca alla spada*, perché l'espressione fornisce un'informazione utile dal punto di vista della storia armiera. Cfr. esegesi v. 21 per approfondimento relativo alla forma delle spade israelitiche.

¹³³ הַמְּרַגְּלִים piel participio, m. pl., letteralmente: *esploranti*.

¹³⁴ הוֹצִיאוּ hiphil imperativo m.pl.: *portare fuori, far uscire* (trattandosi di persona o essere animato).

¹³⁵ לָהּ preposizione più suffisso 3°f.s: con significato di appartenenza, riferimento a.

¹³⁶ לָהּ cfr. nota 121.

¹³⁷ כָּל־מִשְׁפַּחֹתֶיהָ non solo la famiglia di origine o quella eventualmente acquisita, *ma tutto il clan*. Interessante vedere come la grazia di YHWH si estende oltremisura.

¹³⁸ יְנִיחוּם hiphil imperfetto m.pl. renderebbe il senso di un: *darete loro riposo*, che ben si addice alla situazione.

¹³⁹ לָהּ cfr. nota 120.

¹⁴⁰ יִשְׁבַּע hiphil, imperf. causativo 3°m.s.: *fece giurare*.

porte sul minore (dei suoi figli)¹⁴¹. 27. E YHWH fu con Giosuè e la sua fama fu in tutta la terra.

III. 4. Cenni sulla storia della critica applicata a Giosuè cap. VI

Ci è parso opportuno, a questo punto, dare anche un riassunto della storia della critica applicata al capitolo in oggetto, limitandoci al XX secolo.¹⁴² Nell'esegesi ci riferiremo anche alle proposte successive, dialogando dove possibile, con esse. Dove ciò non sarà possibile, in quanto i presupposti ermeneutici divergono alquanto, lo segnaleremo.

R. Savignac

Il suo contributo è stato quello di riassumere le opinioni dominanti nel periodo del suo lavoro. Per lo studioso i racconti nel capitolo erano essenzialmente due, attribuibili alle fonti J e E. Essi erano suddivisi così:

1. vv. 3, 7a, 10, 11, 14, 15a, 16b, 20a. (J)
2. vv. 4, 5, 7b, 8, 9, 12, 13. (E)

Come si può vedere egli ritiene che i due racconti siano intrecciati l'uno con l'altro non permettendo la ricostruzione dei due racconti originari.

J. Briend

Distingue quattro fasi nel processo redazionale.

K. Bieberstein

Distingue due fonti e una serie di aggiunte successive

K. Seidel

Distingue tre elementi che non definisce *fonti* più aggiunte redazionali ottenendo questo schema: 1) Rituale (sacerdoti con i corni di ariete) 2) Cerimonia attorno a Gerico (che considera leggendaria, il giro attorno alle mura, segnali, crollo delle

¹⁴¹ זְעִיר Anche: *piccolo, insignificante, giovane*. In parallelo con בְּכֹרֶן *Primogenito*, si intende: *minore dei figli*.

¹⁴² Cfr. per ampliamento: Diaz Sicre, José Luis, *Giosuè*, cit., pp. 156-7.

mura) 3) Note redazionali (suono dei corni da parte dei sacerdoti), processione dell'arca. 4) Presa di Gerico. 5) Aggiunte Dtr.

L. Schwienhorst

Concepisce una sorta di tradizione continua che parte dal secolo VIII e in sette fasi successive si completa a metà del II secolo. a.C.

J. L. Sicre Diaz

Si limita invece a notare che: 1) il versetto 10 rimane anche ora assai mal posto. 2) il discorso di Giosuè in 16b-19 risulta troppo esteso e particolareggiato; non si adatta a questo momento in cui il popolo sta per lanciarsi all'attacco. 3) La salvezza di Raab e della sua famiglia viene narrata in due occasioni distinte (vv. 22-23 e 25).¹⁴³

III. 5. Lo schema letterario di Giosuè VI (secondo la struttura di ripetizione)

Come premesso nella parte introduttiva al libro di Giosuè, abbiamo seguito la scuola di pensiero di Keil e Woudstra, per la datazione e formazione del libro. Per la parte ermeneutica ci siamo riferiti con interesse al concetto di narrazione storiografica come espresso da Marguerat, senza per questo ignorare, (come se si potesse) le riflessioni che scaturiscono dall'eziologia narrativa di Polzin; per continuare con Mitchell, in quella ricerca della tensione interna al testo, colonna vertebrale del suo lavoro e stimolo per il nostro.

Il passo successivo è eminentemente letterario e consiste nell'identificazione di una struttura propria al capitolo 6, risultato della sua analisi letteraria.

L'adozione dello schema *struttura di ripetizione*, non può essere un dato a priori, artificialmente imposto al testo, avente come unico scopo, quello di controbattere le proposte redazionali date nel paragrafo precedente. Al contrario, deve essere uno schema individuato induttivamente, oggettivamente presente all'interno del capitolo o dell'unità letteraria, oggetto dello studio. Quando abbiamo

¹⁴³ Diaz Sicre, José Luis, *Giosuè*, cit. pp. 156-7.

dato la nostra personale elaborazione della proposta di Polzin, abbiamo parlato di una sorta di *arco*, dove la tensione della *domanda* crea una progressiva attesa che si risolve nella *risposta*. Nel capitolo 6 noi possiamo discernere il nascere di tale tensione già dalle premesse poste dalla teofania in 5:13 -15.

L'intensità dell' incontro tra l'Angelo di YHWH e Giosuè si traduce in una chiamata che, da un lato, infonde autorità al condottiero israelita, dall'altro si carica di promesse di una vittoria. Come vedremo nell'esegesi, 6:1 è un versetto ritenuto estraneo al contesto, mentre nella nostra proposta, ci sembra possa assolvere al ruolo di introduzione al racconto.

Narrazione, che viene lanciata da 6:2-5 e che si inquadra perfettamente nella componente *annuncio*, quale parola profetica che tende l'*arco* della promessa. I vv. 6-23 realizzano l'*annuncio*.

Al suo interno identifichiamo una prima parte (vv. 2-14) nella quale si trova la componente *rapporto* (vv. 6, 7; 10) alternata all'*adempimento* (vv. 8-9; 11-14). Una seconda parte (vv. 15-23), dove il settimo giorno costituisce un punto di svolta, sottolineato da וַיְהִי־כִּי che sottolinea l'*adempimento* (v. 15). Poi un nuovo *rapporto* nei vv. 16-19, seguito dall' *adempimento* dei vv. 20, 21. La ricapitolazione dei vv.24, 25 e l'epilogo del v. 26, non ci paiono contenere componenti specifiche, a meno che non si consideri la maledizione pronunciata da Giosuè, come un nuovo annuncio che si proietta ben oltre la portata del capitolo 6 e del libro stesso.

Alla pagina seguente la tabella riassuntiva.

Applicazione della *struttura di ripetizione* in Giosuè VI

Contenuto	Componente struttura	Sezione
Istruzioni preliminari la conquista		Cap. 5:13 - 6:5 ¹⁴⁴
	Introduzione al racconto	6: 1
Parole di YHWH a Giosuè	Annuncio (<i>Predizione</i> ¹⁴⁵)	2- 5
La presa di Gerico	<i>Adempimento</i>	6- 23
A		vv. 6-7
▪ Giosuè impartisce ordini ai Sacerdoti e al popolo.	Rapporto	
▪ Inizio della marcia in processione	<i>Adempimento</i>	vv. 8-9
▪ Giosuè impartisce istruzioni al popolo	Rapporto	v. 10
▪ Dal II° giorno al 6° giorno	<i>Adempimento</i>	vv. 11; 12-14a ; 14b
B		V. 15
▪ Il 7° giorno	יָדָה sottolinea l' <i>adempimento</i> e il carattere speciale del 7°giorno	
▪ Discorso di Giosuè al popolo	Rapporto	v. 16a; 16b-19
▪ Crollo delle mura e presa di Gerico	<i>Adempimento</i>	v. 20
▪ Interdetto	<i>Adempimento</i>	v. 21
▪ Grazia per Raab e il suo Clan)		vv. 22-23
▪ Distruzione di Gerico per mezzo del fuoco. Dedicazione oggetti al tempio	Ricapitolazione	vv. 24-25
▪ Grazia per Raab e il suo clan		
▪ Spiegazioni per la salvezza di Raab e sua permanenza in Israele		
▪ Maledizione di Gerico	Epilogo	vv. 26-27
▪ Gloria di Giosuè		

¹⁴⁴ Se l'oggetto della nostro studio esegetico è il capitolo 6, tuttavia non si può ignorare il collegamento con il capitolo precedente, e nella fattispecie con la teofania dell'Angelo di YHWH. Su questo rilevante antifatto cfr. nota n. 104.

¹⁴⁵ Tra parentesi i termini relativi alla struttura di ripetizione mutuali dal paragrafo precedente. Fuori parentesi termini più idonei alla descrizione del contenuto del c. 6.

III. 6. Esegesi Giosuè cap. VI

6:1, rappresenta anche per alcuni un ostacolo stilistico¹⁴⁶, un versetto che può essere considerato, invece, un punto di transizione tra 5:15 e la prima sezione, quella dell'annuncio (predizione) costituita dai vv. 2-5. Tale transizione, nella nostra struttura, ci pare adempiere naturalmente al ruolo di introduzione, che immediatamente ci proietta, nella drammaticità della scena, attraverso il ricorso a questa ripetizione combinata di due participi סִגְרָת וּמִסְגֵּרָת. Tali forme sono utilizzate per esprimere una chiusura totale. Gerico viene presentata come chiusa e serrata,¹⁴⁷ per sua volontà. L'espressione successiva: così nulla usciva e nulla entrava ne ribadisce il concetto.

Il verbo סִגַּר si ritrova in Giosuè 2:5, 7 sempre in riferimento a Gerico, questa volta per impedire che fuggissero dalla città, elementi che potevano simpatizzare con gli invasori.

La strategia difensiva di Gerico si attua, quindi, in due direzioni: quella militare, verso Israele; quella religiosa e spirituale, nei confronti di YHWH, delle sue opere che si erano manifestate, con potenza, durante il passaggio del Mar Rosso e del Giordano.

Gerico si presenta inaccessibile sia sul piano architettonico/militare, che su quello culturale/religioso.

Gerico è, come abbiamo visto nella parte introduttiva, un punto controverso per gli archeologi, gli storici e di conseguenza per gli esegeti. Per questo, stupisce non poco, il contrasto tra R.G. Boling quando afferma:

*No traces of a fortification wall have been found at Tell es-Sultan*¹⁴⁸

Mentre, dal canto suo, Hans W. Hertzberg nota soavemente che:

*Gerico viene descritta come una città inaccessibile che, a parte le possenti mura di cinta (delle quali gli scavi archeologici hanno dato un quadro abbastanza eloquente)*¹⁴⁹

¹⁴⁶ Dal punto di vista grammaticale e stilistico, tale notazione si presenta come un'intrusione nello scorrere fluido del discorso del brano: 5:13-6:1...L'intrusione stilistica di 6:1 costituisce un "ostacolo" nella narrazione, corrisponde all'ostacolo rappresentato da Gerico nella presa di possesso del paese da parte di Israele. Hess, Richard, *Giosuè*, cit., pp. 172-3.

¹⁴⁶ Boling, Robert G; Wright, G. Ernest, *Joshua*, cit., p. 211.

¹⁴⁶ Hertzberg, Hans Wilhelm, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, V&R, Goettingen (6^{ed.}) 1985. *Giosuè, Giudici, Rut*, Paideia, Brescia, 2001. p. 59

¹⁴⁷ Nota A. Chouraqui: *Iericho était considéré comme le verrou (chiavistello, n.d.r) du pays dans son ensemble*. Chouraqui, André, *L'Univers de la Bible. Josué...* Tome III, Paris, Editions Lidis, 1983, p. 39.

¹⁴⁸ Boling, Robert G; Wright, G. Ernest, *Joshua*, cit., p. 211.

La discussione, come esposto nel capitolo dedicato all'archeologia, verte non già sui reperti, ma sulla datazione dell'evento della caduta.

Il timore degli abitanti di Gerico poteva essere dovuto alla fama che precedeva Israele, quale popolo assistito dalle opere potenti di YHWH, o semplicemente gli Israeliti costituivano una minaccia contingente?

E' possibile intendere questo מִן (מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל)¹⁵⁰ sia come *causale* che *di luogo*. L'inquietudine prodotta dalla presenza di Israele è quindi immediata: *di fronte a Israele*, ma anche più profonda: *a causa di Israele*.

Gerico avverte che il nemico alle porte, rappresenta il segno di una crisi che va ben al di là della minaccia insita in un attacco militare. Su Gerico si avvicina il giudizio di YHWH.

Questo senso di impotenza di fronte ad una minaccia che non è solo umana, viene sottolineata da Van der Lingen, quando traduce la coppia di verbi:

יִזְנָא בָּא con: *andare in guerra*. Da qui la traduzione suggerita: *nessuno poteva uscire alla guerra con successo (No one could go to war successfully)*¹⁵¹

D'altra parte, la chiusura a riccio di Gerico indica inespugnabilità se vista dall'ottica israelita.

Il popolo è di fatto privo di armamenti che possano impensierire una città fortificata. Per quanto riguarda la strategia, da tenere in caso di assedio, è il buio completo. Nomadi o seminomadi che provengono dal deserto, ignoravano anche i rudimenti dell'arte bellica. Come nota opportunamente Hertzberg:

*Perciò nel caso delle tre città fortificate la cui conquista viene narrata nel libro di Giosuè (Gerico, Ai, Gabaon) viene sempre data una ragione particolare che la rende possibile. In particolare, in questa narrazione è molto importante far rilevare che la prima fortezza che Israele incontra è un forte di sbarramento di prima classe che può essere espugnato soltanto con l'aiuto del Signore.*¹⁵²

A partire dal primo versetto, troviamo un esempio di quella che giustamente, a nostra avviso, Woudstra chiama *narrativa teologica (theological*

¹⁴⁹ Hertzberg, Hans Wilhelm, *Die Bucher Josua, Richter, Ruth*, V&R, Goettingen (6^{ed.}) 1985. *Giosuè, Giudici, Rut*, Paideia, Brescia, 2001. p. 59.

¹⁵¹ Diaz Sicre, José Luis, *Giosuè*, cit. p.141, nota 1. Sicre Diaz, giudica una tale traduzione *ricercata*. Anche se ammette: *questa coppia di verbi può avere a volte il senso indicato da Van der Lingen.*

¹⁵² Hertzberg, Hans Wilhelm, *Giosuè*, cit., p. 59.

narrative) che è allo stesso tempo e senza conflitti, anche *esposizione teologica* (theological presentation).¹⁵³

III. 7. Le parole di YHWH a Giosuè. L'annuncio (vv. 2-5)

I vv. 2-5 costituiscono nel nostro modello di struttura, la prima sezione del capitolo corrispondente alla componente dell' *annuncio*. Essa rivela la sua coerenza interna in quanto nella sua completezza, sia pur ancora predittiva, elenca in modo coerente, le istruzioni di YHWH, impartite al condottiero israelita, in previsione di quello che sarà lo svolgimento dell'azione, fino al crollo della mura e conseguente presa della città.¹⁵⁴

Al v. 2 Ritroviamo la formula *וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-יְהוֹשֻׁעַ* che appare, per la sesta volta, identica ai casi precedenti in: 1:1; 3:7; 4:1, 15; 5:9 . A questi sei se ne deve aggiungere un settimo, quello presente in 5:2 dove abbiamo la formula: *בְּעֵת הַהִיא אָמַר יְהוָה אֶל-יְהוֹשֻׁעַ*. Il v. 2 si collega a 5:14, dove a parlare è il *Capo dell'Esercito di YHWH*, che giustamente Keil identifica con l'Angelo di YHWH, e con YHWH stesso.¹⁵⁵

L'espressione: *lo ho messo nella tua mano Gerico, il suo re e i valorosi combattenti*¹⁵⁶ mostra che la vittoria è già acquisita. Tra Giosuè e il re con i suoi prodi c'è solo il muro della città.

YHWH è il soggetto della scena. La Sua Parola delinea il carattere di profezia e annuncio della componente vv. 2-5. Giosuè rimane nella posizione di colui che riceve la promessa. Il re di Gerico e i suoi valorosi vengono qui menzionati esplicitamente. Esse sono figure emergenti e appaiono organizzate e pronte per la battaglia.

¹⁵³ Woudstra, Marten, *Joshua*, cit., p. 108.

¹⁵⁴ L'unità della sezione non viene riconosciuta come tale da R. Savignac (vedi § III. 4) il quale vede il v. 3 come appartenente a J; e i vv. 4-5 a E. Egli ritiene che i due racconti siano intrecciati e non più riconoscibili nella loro forma originaria. Così dicendo si ammette, dunque, una reale difficoltà a provare in modo incontrovertibile l'ipotesi stessa.

K. Seidel (vedi § III. 4) non si esprime in modo preciso su questa sezione. Il suo schema di 3 elementi più due aggiunte redazionali, considera la saga della conquista di Gerico come la più antica (a essa appartenerebbero anche i riferimenti a Raab). Il redattore finale avrebbe unito in un unico racconto culturale: a) *la saga della conquista* b) *la leggenda culturale* c) e un *rituale desueto*. Tale redattore si sarebbe ispirato a una cerimonia in vigore al suo tempo, che vedeva come protagonisti: a) arca b) sacerdoti c) soldati. Cfr. Diaz Sicre, José Luis, *Giosuè*, cit., p. 157.

¹⁵⁵ Keil C.F. ; Delitzsch F., *Commentary on the Old Testament, Joshua...*, cit., p. 47.

¹⁵⁶ Riguardo a questa espressione: *valorosi guerrieri* si deve notare che nell'ebraico non c'è alcun aggettivo possessivo. L'espressione appare ancora in: Giosuè, 1:14; 10:7; 2Re 15:20; 24:14. Al singolare, l'espressione appare solo in Ruth, 2:1.

La tensione si stabilisce, come in un arco, tra Dio e il re cananeo contornato dal suo esercito.

YHWH e il re di Gerico, sono i due personaggi della scena che dispongono di una potenza effettiva, al contrario di Giosuè, umanamente inadeguato ad affrontare la battaglia. La potenza di Dio rimane, tuttavia, ancora velata ed invisibile. Rimane chiusa nell' *annuncio*. Nessun segno del potere divino fa presumere un esito positivo a favore del popolo di Israele. Diversamente dai fatti accaduti in terra d'Egitto, qui YHWH non stabilisce alcun dialogo col il reggente della città.

Ogni dialogo appare a priori impossibile a causa della condizione in cui Gerico si è posta in rapporto a Dio e al suo popolo. Il Faraone aveva indurito il suo cuore¹⁵⁷, ma lo aveva fatto alla fine di una lunga trattativa nel corso della quale la sua coscienza alternava momenti di apertura e di chiusura.

Al contrario, la città di Gerico appare subito *chiusa e serrata* come un sol cuore, ostinato e pietrificato. Della sua storia con YHWH conosciamo solo ciò che il libro di Giosuè ci dice. E ciò che ci dice ha a che vedere con un giudizio di condanna e distruzione

Nonostante questo, a partire dai tentativi compiuti dalle spie, al fine di conoscere se mai ci fosse un interesse per il Dio di Israele, possiamo dedurre che la misericordia divina deve avere bussato alla porta di Gerico molte altre volte. Ma, tali fatti rimangono per noi avvolti nelle pieghe di una storia che non abbiamo conosciuto.

YHWH si rivolge a Giosuè, solo a lui e con una formula assai eloquente. Si deve notare che l'espressione: *io ho messo nella tua mano*, era tipica all'interno del rapporto tra le divinità e i capi politici e militari del medio oriente antico¹⁵⁸.

Giosuè e il popolo, appaiono sprovvisti dei segni della potenza umana, ma non sono inermi. Il testo li fotografa in piedi, in attesa, in una posizione simile a quella in cui si trovarono al momento del passaggio del Mar Rosso e del Giordano. Dice F. MacLear:

so now they were themselves to adopt no warlike measures for the capture of the city, everything was to be done for them and not by them; the victory when

¹⁵⁷ *Ma il cuore del Faraone s' indurì ed egli non diede loro ascolto, come l' Eterno aveva detto* (Esodo, 7:13).

¹⁵⁸ L'equivalente accadico: *ina qati nodanu* (*dare nella mano*) è un'espressione che secondo Moran, sancisce la fine della guerra come fatto profano e l'inizio del concetto di *guerra santa*. Cfr. Moran, L. William, *The End of the Unholy War...* Biblica 44 (1963) 337 n. 1. Citato in : Boling, Robert G; Wright, G. Ernest, *Joshua*, cit., p. 205.

*achieved was to be one , into which no feeling of pride and self-exaltation could enter*¹⁵⁹.

In questo versetto il popolo d'Israele viene chiamato con un appellativo speculare a quello dell'esercito del re di Gerico: *voi tutti uomini di guerra* (v. 3).

Da notare, poi, il gioco delle assonanze del TM tra: סָבְתֶם¹⁶⁰ (*marciate in cerchio, circondate*) e nel v. 4: שֶׁבַע שְׁבִיעִי (sette) השְׁבִיעִי (settimo). L'allusione al sabato ci appare evidente, lo stesso Boling dice:

*The sabbath ought to be in mind here, although is not mentioned.*¹⁶¹

Torneremo su questo. Per il momento facciamo notare che l'ordine di fare qualcosa *per sei giorni* per poi farne un'altra il *settimo* giorno ci pare un riferimento al ciclo settimanale.

Il gruppo degli israeliti coinvolti nell'azione (v.3) , è definito un gruppo di *uomini di guerra*, ma di bellico, l'azione che viene ordinata, ha ben poco.

L'azione che si profila ha piuttosto le caratteristiche di un'azione religiosa, cerimoniale, spirituale. Gli *uomini di guerra* sono chiamati a entrare in un modo di pensare e agire sconosciuto per un guerriero. Gradualmente essi si devono spogliare dei loro preconcetti per entrare nel piano di Dio.

L'azione si svolge nei sei giorni della settimana dedicati al lavoro umano più il settimo (v. 4) che risulta tutt' altro che un giorno di riposo. Il carattere religioso e spirituale dell'azione è evidente anche a partire dall'intensificarsi dell'azione proprio nel settimo giorno che è lo *shabbat*. Giorno nel quale l'agire profano cessa e solo azioni che sono *riposo, shabbat*, sono lecite.

Dice Hess:

*Sarà una cerimonia ad avere ragione delle mura di Gerico, in tutto il medio oriente antico non si trovano altri rituali antecedenti a una battaglia che si possano paragonare a questo.*¹⁶²

¹⁵⁹ MacLear, G. Frederick, *The book of Joshua*, CUP, Cambridge, 1915, p. 56.

¹⁶⁰ Il verbo סָבַב solitamente viene tradotto con *fare una deviazione* (per evitare di passare da un territorio: Numeri, 21: 4; Giudici, 11:18). Col senso di *girovagare* (Deuteronomio, 2:1,3; 1Samuele, 15:12). Il significato di *assediare* una città (2Re, 6:15). Nel capitolo che stiamo analizzando, il verbo ha il senso di *circondare girando attorno*.

¹⁶¹ Boling, Robert G; Wright, G. Ernest, *Joshua*, cit., p. 205.

¹⁶² Hess, S. Richard, *Giosuè*, cit., p. 173.

Di tutt'altro avviso Butler che interpreta questa marcia circolare come l'atto di segnare il perimetro di una città sulla quale si reclamano diritti di possesso: *the widespread custom of laying claim to territory by tracing out its bond. Such a circulatory marches often formed part of ceremonies at the installation kings*. Butler, Trent, *Joshua*, cit., p. 206.

La marcia attorno alla città doveva presumibilmente essere attorno ad un perimetro di 600 metri (225 x 80)¹⁶³. Il testo biblico non ci trasmette dati sulla lunghezza della colonna, ma si deve presumere che, essendo un numero ingente quello degli israeliti coinvolti, la testa della colonna poteva aver già raggiunto l'accampamento, mentre la coda era ancora in marcia.

Di estremo interesse è il punto di vista di MacLear che vede nella cerimonia un ultimo disperato appello alle coscienze degli abitanti di Gerico:

*the scene to be witnessed from the wall of Jericho, was calculated in the most striking manner to appeal to the conscience of all who should see it.*¹⁶⁴

Il carattere religioso e rituale dell'azione, accennato nel v. 3 si espande esplicito al versetto 4. L'intera scena si svolge attorno al numero sette. I sacerdoti fanno il loro ingresso portando l'arca, segno per antonomasia della presenza di YHWH in mezzo al suo popolo.

La presenza di Dio è discreta. Non s'impone per mezzo di segni atmosferici o naturali, non è una presenza terribile. L'imminente giudizio sulla città non è preceduto da avvertimenti volti a creare una crisi, a sconvolgere, come avvenne durante le dieci piaghe in Egitto.

Entrano in scena gli strumenti definiti *corni di ariete*¹⁶⁵. Essi sono strumenti per dare un segnale, non strumenti musicali. L'espressione *trombe di Gerico* è divenuta un luogo comune. Nella storia dell'arte, nelle arti grafiche, sono state rappresentate come trombe di metallo, ma non è davvero il caso nel nostro testo.

All'epoca esistevano, è vero, *trombe* o meglio *tube*, cioè degli strumenti a fiato a canna dritta, per descrivere le quali in ebraico abbiamo il termine חֲצֹצְרָה (Salmo, 98:6; Numeri 1:2). Ora, lo שׁוֹפָר era uno strumento a canna ricurva sia metallica, che derivata semplicemente da un corno d'ariete, dotato all'estremità, di un finale, quello sì, in metallo. Tale strumento era tipico delle cerimonie religiose.

¹⁶³ Gerusalemme, presa da Davide ai Gebusei misurava 400 x 100 metri; Sichem, 230 x 150. Cfr. Noth, Martin, *The Old Testament world*, Fortress Press, Minneapolis, 1966, p. 147.

¹⁶⁴ MacLear, G. Frederick, *The book of Joshua*, cit., p.56.

¹⁶⁵ יוֹבֵל nel senso di 'corno' (di ariete) non compare mai senza un'apposizione o un attributo che significhi chiaramente '(suono di) corno', '(squillo di) tromba'. In nessun contesto biblico si trova una qualche indicazione che יוֹבֵל sia un materiale oppure un'allusione all'uso più noto di una siffatta tromba. R. North in: Botterweck, G. Johannes., *Theological dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 1977, vol. III. coll. 645-6.

Il suono che produceva era una singola nota che variava d'intensità a seconda del fiato che veniva immesso¹⁶⁶.

L'espressione: וְהִפְתִּימִם יְתִקְעוּ בַשּׁוֹפְרוֹת: soffiare con forza, a distesa, nel corno, indica l'urgenza dell'appello di Dio.

L'ululato struggente del corno d'ariete suonato a distesa, è l'urto più forte che troviamo nella scena, lanciato contro le porte chiuse di Gerico. Chiuse come le coscienze dei suoi abitanti.

I setti giri attorno alle mura, effettuati nel settimo giorno, nella chiave interpretativa che abbiamo seguito, stimolati da MacLear, sono altrettanti richiami per le coscienze degli abitanti di Gerico. Non un solo giro, come nei sei giorni precedenti, ma sette.

Nel settimo giorno come in una reiterazione del messaggio della grazia, l'appello Dio al ravvedimento si ripete per sette volte, prima del silenzio e del rombo del giudizio di distruzione.¹⁶⁷ Il *risuonare del corno di ariete* è, comunque, innanzitutto un segnale per il popolo. Una colonna di *uomini di guerra* inquadrati come in una processione religiosa, attendono un segnale umano e (nella fede) divino per raggiungere uno scopo che è politico-militare.

כָּל־הָעָם è da intendere forse come *tutto l'esercito*.¹⁶⁸

A nostro avviso lo svolgimento della scena è sufficientemente coerente.

I corni di ariete sono nominati con precisione e distinti da altri strumenti, mentre il popolo, a partire dagli uomini armati, senza escludere la possibilità che altre componenti del popolo si possano essere unite alla processione, sotto la guida dei sacerdoti, compiono un'azione armonica e ordinata.

¹⁶⁶ D. Baldi nota che: *riscaldato a vapore il corno veniva spianato, disteso e ritorto ad angolo retto nella parte posteriore, e un esperto soffiandovi dentro ne otteneva alcuni suoni, non più della tonica e della quinta*. P. Donato P. Baldi, *Giosuè, La Sacra Bibbia*, Marietti, Torino, 1956, p. 47.

¹⁶⁷ Nella cultura e religione ebraica il numero sette è di capitale importanza. Sette sono i giorni dedicati alle feste di Pasque e dei Tabernacoli, sette sono i giorni di consacrazione dei sacerdoti, sette erano le vittime sacrificate in particolari occasioni. Quando si stipulava un trattato il numero sette incarnava il senso del giuramento. Dire sette volte o fare sette volte una cosa significava un supremo impegno. (Genesi 21:28).

¹⁶⁸ A questo punto occorre ricordare che la sezione dei capp. 1-5 viene dalla maggior parte degli studiosi compresa come una stratificazione di due tradizioni principali, una guerriera (più antica) e una sacerdotale (successiva e più recente).

In questa prospettiva anche l'interpretazione del verbo סָבַב cambia. Nella primitiva *tradizione guerriera* il popolo è inteso come popolazione maschile in armi che circonda in una sorta di assedio, le mura della città.

Nell'aggiunta sacerdotale, l'armata assumerebbe le sembianze di una processione religiosa, condotta dai sacerdoti a seguito dell'arca.

Essa, come abbiamo visto, ha un profondo senso religioso e culturale, coerente in ogni sua parte. Non siamo per nulla d'accordo, quindi, con Hertzberg il quale vede in questa sezione, una grande confusione narrativa, dove ben poco si capisce su: *chi fa cosa e quando*. Caos che egli attribuisce all'indecisione del redattore finale del libro, a corto di informazioni precise¹⁶⁹.

Al contrario Hess dice:

*il corno squillante è usato per preparare il popolo ad entrare in guerra e a formare una processione sacra...Il gran grido dei soldati di Israele si unisce al suono delle trombe: l'uno e l'altro, in tutto l'Antico Testamento, proclamano la vittoria in guerra. Il grido descriveva il suono della tromba quando Israele iniziò il suo viaggio nel deserto (Numeri, 10:2-6) e quando l'arca entrò in Gerusalemme, in processione (II Samuele, 6:15-16)*¹⁷⁰

Il quadro religioso e cerimoniale è quindi definito, originario, profondamente biblico. Dissentiamo da chi, come Humbert, considera il תְּרוּעָה גְדוּלָה *gran grido*, come un *rito arcaico con efficacia magica*, spiritualizzato e inserito nella liturgia.

Come anche da Abel, il quale mette in relazione questo urlo con quelli emessi in battaglia da tutti i popoli antichi, barbari o civilizzati. E' ovvio che il *gran grido* è un grido di battaglia, ma concentrarsi su di esso, stabilendo dei minimi comuni denominatori con altri contesti, senza vedere la complessità e profondità della scena, ci pare una grave perdita di prospettiva.

E le mura della città crolleranno giù. Siamo di fronte alla prima *profezia* che svela il *come* la città diventerà conquistabile per il popolo d'Israele. Fino a questo momento Giosuè e i suoi sapevano, per fede, che Gerico era già nelle loro mani. Ora sanno *come*, *quando* e *cosa* succederà. E *le mura crolleranno giù*

תַּחֲתֵיהֶן suggerirebbe un collasso delle mura su loro stesse.¹⁷¹

Woudstra dice:

*the wall will fall flat, not outward, or inward, but, downward. It will collapse.*¹⁷²

A quel punto non importa quale sarà la posizione degli uomini di Israele, ognuno di loro scavalcherà le rovine, puntando Gerico *dritto davanti a sé*.¹⁷³

¹⁶⁹ Hertzberg, Hans Wilhelm, *Giosuè, Giudici, Rut*, cit., p. 61.

¹⁷⁰ Hess, S. Richard, *Giosuè*, cit., p. 174.

¹⁷¹ L'immagine potrebbe essere quella del crollo delle Twin Towers l'11 settembre 2001.

¹⁷² Woudstra, Marten, *The Book of Joshua*, cit., p. 111.

¹⁷³ Un suggestivo parallelo biblico è costituito da Gioele, 2:7. *Corrono come uomini valorosi, salgono sulle mura come uomini di guerra; ognuno procede per la sua strada senza deviare dal suo cammino*. Qui si parla di locuste, ma si avverte, chiara, l'assonanza.

L'idea è probabilmente quella di conservare l'ordine mantenuto durante la marcia.¹⁷⁴ Termina così l'annuncio di YHWH, semplice e solenne, completo in tutte le sue parti.

III. 8. La presa di Gerico. L'annuncio si realizza (vv. 6-23)

La sezione vv. 6-23 nel nostro schema è la componente della *realizzazione*. Essa è lunga e contiene parti oggetto di discussione, circa la sua unità e coerenza.¹⁷⁵ Un esempio è il discorso di Giosuè al popolo (vv. 16b-19) ritenuto da molti commentatori, tra cui anche Woudstra (così propenso a affermare il carattere unitario -armonico del capitolo), eccessivamente lungo se immaginato nel suo contesto fattuale.

Personalmente non intendiamo né affermare, né negare il fatto che Giosuè abbia potuto effettivamente pronunciare un discorso così lungo, pur in un momento così carico di tensione. Rimane, tuttavia, l'impressione di una appartenenza armonica dei vv. 16b-19 al capitolo, che non stride da punto di vista dello schema letterario che abbiamo assunto, né che fa sembrare illogico il tutto, dal punto di vista dello svolgimento dei fatti. Il discorso è di tipo motivazionale e ben si iscrive in un contesto in cui si attende la realizzazione di una promessa/evento miracoloso.

Vv. 6-7. Giosuè darà ora disposizioni, cominciando dai sacerdoti, al popolo intero che si uniformerà gli ordini di Dio.

Da notare subito come i versetti 6 e seguenti, contengono dettagli sull'ordine della processione, non presenti nel racconto (vv. 3-5) che riporta gli ordini impartiti da Dio a Giosuè.

¹⁷⁴ La Vulgata va in questa direzione: *civitatis ingredienturque singuli per locum contra quem steterint*.

¹⁷⁵ Boling, solitamente critico, considera tutto il capitolo: *a high polished story*, riconoscendo (a differenza di Sicre Diaz, cfr. nota seguente) quindi una generale armonia nel racconto. Egli crede, e la cosa è di un certo interesse anche dal nostro specifico punto di vista, che il racconto si presentava in modo compiuto e stilizzato: *long before it was taken up into the Dtr.-history*.

Cfr. Boling, Robert, *Joshua*, cit., p. 204.

R. Savignac considera l'unità vv.3-20a (Cfr. § III. 4.) come il risultato di un intreccio tra J e E non più districabile, riconoscendo, a nostro avviso, implicitamente una sostanziale armonia nel racconto steso.

Questo non significa che il seguito del testo sia incoerente e/o contraddittorio, come sostiene in qualche modo Sicre Diaz;¹⁷⁶ di fatto non ci pare proprio che gli ordini di Giosuè siano stati così anomali da lasciare interdetti i sacerdoti.

Il testo non ci trasmette, in ogni caso, alcun segno di perplessità o peggio di opposizione, né da parte di questi, né da parte dei soldati e del popolo, come vedremo nel commento ai passi successivi.

Quanto al tema dell'arca, su cui discute Sicre Diaz, (il quale ritiene che *s'incastri male nel racconto*) proponiamo, *per contra*, un interessante il parallelo, così come si trova in Giosuè 3: 3-6¹⁷⁷ passo nel quale l'arca è chiamata alternativamente *del patto* e *dell'Eterno*. In quel contesto troviamo disposizioni analoghe sia nello spirito che nel messaggio che veicolano al popolo. Israele è chiamato ad un percorso che è allo stesso tempo fisico (movimento) e di fede (percorso ignoto). Pertanto, le disposizioni che Giosuè impartisce nei vv 6-19 non costituiscono, per certi aspetti, una assoluta novità.

Il popolo aveva già vissuto, nella sua recente storia, momenti di crisi e di vittoria, legati ad atteggiamenti (eventi chiave dell'esodo) da assumere e interpretare come in una grande parabola vivente.

La storia di Israele è stata in alcuni momenti una storia che diventava teologia. In essa, i protagonisti, YHWH e il popolo, risultavano intimamente coinvolti in una scena, indivisibile nelle sue parti e nei suoi ruoli.

Infine notiamo come al v. 6 il motivo dell'arca assume una posizione centrale, portata dai sacerdoti. Ancora una volta non esiste, a nostro avviso, alcuna forzatura nel racconto, che ci pare assai consapevole del messaggio che vuole dare. Ci troviamo di fronte a una conferma di quello schema letterario che abbiamo seguito, e che consiste nel mantenere alta la tensione, per mezzo

¹⁷⁶ Così Sicre Diaz: *Dio ha terminato di parlare. A chi deve indirizzarsi Giosuè? Ai soldati e ai sacerdoti. Comincia logicamente dai sacerdoti. Qui finisce la logica. L'ordine di portare l'arca e che i sette sacerdoti la precedano con sette trombe può risultare chiaro per il lettore attuale, ma non per i sacerdoti che lo ricevono. Perché devono portare l'arca? Dove devono andare con essa? Abbiamo di nuovo l'impressione che il tema dell'arca s'incastri male nel racconto.* Diaz Sicre, José Luis, *Giosuè*, cit., p.148.

¹⁷⁷ E diedero al popolo quest'ordine, dicendo: "Quando vedrete l'arca del patto dell'Eterno, il vostro Dio, portata dai sacerdoti levitici, partirete dal vostro luogo e la seguirete." ⁴ Ma tra voi e l'arca vi sarà una distanza di circa duemila cubiti. Non avvicinatevi ad essa, affinché possiate riconoscere la via per la quale dovete andare, perché prima d'ora non siete mai passati per questa via". ⁵ E Giosuè disse al popolo: "Santificatevi, perché domani l'Eterno farà meraviglie in mezzo a voi". ⁶ Poi Giosuè parlò ai sacerdoti, dicendo: "Prendete l'arca del patto e passate davanti al popolo". Così essi presero l'arca del patto e si incamminarono davanti al popolo.

dell'inserimento progressivo di dettagli, man mano che il racconto si svolge davanti agli occhi del lettore.

L'apice della tensione narrativa verrà comunque raggiunto solo al v. 20, quando le mura cadranno.¹⁷⁸

I verbi di movimento **עָבַרְוּ** וְסָבְבוּ presenti nell'ordine impartito di Giosuè all'inizio del v. 7, sono oggetto di discussione (il primo) e di interesse teologico (il secondo). Abbiamo già fatto cenno al problema di traduzione di **סָבַב** (cfr. nota n. 110). Si deve intendere il verbo in questione, come un invito a circondare la città in un assedio permanente?

Di conseguenza, questo comando è in contraddizione con le disposizioni a girare in processione, attorno alle mura di Gerico? Onestamente pensiamo di no.

Il verbo è inserito in una serie di comandi indirizzati a gente, di fatto in processione, che si accinge a fare qualcosa, che non ha nulla a che vedere con le strategie, messe in atto in un assedio convenzionale. A rafforzare il senso cerimoniale e spirituale degli avvenimenti è proprio **עָבַר** *passare, andare oltre*. La radice verbale è, infatti, spesso utilizzata in riferimento alla Pasqua (**פֶּסַח**) anche se non ha collegamenti etimologici con questa festività.¹⁷⁹

Giosuè continua ad impartire disposizioni e l'ordine della processione si rende sempre più chiaro. Nel versetto precedente abbiamo appreso che l'arca seguirà i sacerdoti. Nel v. 7 ci viene detto che a sua volta l'arca sarà preceduta da un gruppo di uomini. Il testo si riferisce a loro con: **הַחֲלוּץִים** (da: **חָלַץ**) la radice ha significato di *equipaggiati* o *armati*. Abbiamo un altro particolare, quindi, che ci permette di descrivere questa situazione provvisoria:

- ❖ avanguardia armata;
- ❖ sette sacerdoti con i corni d'ariete;
- ❖ arca;
- ❖ retroguardia armata (vedremo nel commento del v. 9).

Sicre Diaz vede a questo punto un problema. Il v. 7 parla di un gruppo di persone non armate **אֶל-הָעָם** che riceve l'ordine, all'inizio del versetto di circondare/girare attorno alla città.

¹⁷⁸ Cfr. Woudstra, Marten, *The Book of Joshua*, cit., p. 111.

¹⁷⁹ Cfr. Butler, Trent, *Joshua*, cit., p. 70.

Questo *gruppo di persone disarmate*, scompare nella lista della processione nel versetto 8. Sicre Diaz si chiede che fine abbia fatto questo gruppo¹⁸⁰ che secondo lui dovrebbe trovarsi in testa alla colonna in marcia.

Personalmente pensiamo che siamo di fronte a una formula introduttiva (vedi: 8a; 10a) nella quale Giosuè si rivolge al popolo nel suo insieme, (questo sarebbe il senso di אֱלֹהֵי הָעָם) per poi parlare in modo specifico alle componenti del popolo coinvolte nell'azione. Quindi non crediamo che אֱלֹהֵי הָעָם debba essere inteso come un *gruppo specifico di persone disarmate*, che procede in testa alla processione, ma come un nome collettivo che necessita di essere ulteriormente specificato.

Per tornare all'avanguardia, diremo che essa non deve essere vista come la totalità degli uomini in armi (come sostiene August W. Knobel¹⁸¹), ma come un drappello in avanguardia a cui farà da corrispettivo una retroguardia altrettanto armata (מִאֲחֵרָה vv. 9, 13). In pratica l'esercito si divide in due, in una transizione simile a quella assai più complessa descritta in Numeri cap. 10.

Vv. 8-9. Il v. 8 segna il passaggio dalle istruzioni precedentemente ricevute, alla loro messa in atto. In riferimento al procedere in processione dei sacerdoti, è importante notare come l'espressione לְפָנַי יְהוָה *al cospetto di YHWH* invece di *davanti all'arca*, sottolinei il ruolo dell'arca in quanto segno tangibile della presenza di Dio nell'azione. YHWH è colui che conduce l'azione, dopo averla concepita ed ordinata.

I sacerdoti quindi suonano a distesa i corni, procedendo davanti all'arca. Ma, anche questo fatto è oggetto di discussione.

Hess sostiene che:

*A un primo sguardo sembra che il testo dica che sono i sacerdoti a soffiare nelle tube di ariete; ma a ben guardare si riconosce che la frasetta in questione è una glossa inserita per modificare una situazione.*¹⁸²

¹⁸⁰ Diaz Sicre, José Luis, *Giosuè*, cit., p. 149.

¹⁸¹ Keil C.F.; Delitzsch F., *Commentary on the Old Testament, Joshua*, cit., p. 111.

¹⁸² Hess, S. Richard, *Giosuè*, cit., p. 63.

Per lo studioso a soffiare nelle trombe sono le avanguardie, quei הַקְּלֵי־בָּרַח menzionati al v. 7. Allo stesso modo, al v. 9 saranno le retroguardie רֹמְמוֹת a suonare, non i sacerdoti!

Personalmente constatiamo che una simile linea di traduzione/interpretazione non è sostenuta o ripresa da nessuna versione antica o moderna.¹⁸³ Ma, oltre a ciò ci appare strano che, le menzionate sette trombe, portate dai sette sacerdoti, alla fine...vengono suonate dai soldati dell'avanguardia e della retroguardia!

Con l'apparizione dell'annunciato: רֹמְמוֹת *retroguardia* l'ordine della processione è ora completo, quindi possiamo assumere quello che in precedenza avevamo lasciato in sospeso:

- a) avanguardia armata;
- b) sette sacerdoti con i corni d'ariete;
- c) arca;
- d) retroguardia armata.

I dettagli sull'ordine di marcia sono stati forniti poco alla volta (Woudstra: *bit by bit*) e nessun altro è stato aggiunto successivamente. La colonna procede disciplinata, in un silenzio interrotto soltanto dal suono a distesa dei corni.¹⁸⁴

Si avverte la tensione che annuncia gli ordini di Giosuè che non si faranno attendere.

Come nel versetto precedente, anche qui la critica tende a ritenere le parole sul suono dei corni (vv. 8, 9) come delle aggiunte marginali in conflitto col v. 4 che sembra dire che, solo nel settimo giro del settimo giorno, i sacerdoti dovranno suonare i corni.

¹⁸³ La LXX omette l'atto del parlare di Giosuè. L'enfasi è messa sulle istruzioni e soprattutto sul ruolo di testimonianza dei sacerdoti davanti all'arca del Signore, centro della scena:

καὶ ἑπτὰ ἱερεῖς ἔχοντες ἑπτὰ σάλπιγγας ἱερὰς παρεθέτωσαν ὡσαύτως ἐναντίον τοῦ κυρίου καὶ σημαίνετωσαν εὐτόνως καὶ ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης κυρίου ἐπακολουθεῖτω

Il Testo Massoretico invece mostra i sacerdoti e l'arca, fermamente protetti da due formazioni militari.

¹⁸⁴ Il suono continuato dei corni è descritto dall'espressione: וְהָלְלוּ וְהִקְוּעוּ (vedi nota nella traduzione)

Boling invece, intende i due infiniti come l'uno accelerazione dell'altro: *here the first of the two may refer not to a simultaneous action but to acceleration; the blowing became louder and louder.* Boling, Robert G; Wright, G. Ernest, *Joshua*, cit., p. 206.) In questo senso va la Vulgata, che in effetti aveva tradotto non senza una qualche esagerazione: *bucinis omnia concrepabant.*

La LXX traduce con due participi presenti che suggeriscono simultaneità d'azione: πορευόμενοι καὶ σαλπίζοντες.

Ma, come ricordato nel commento al v. 6, l'aggiunta di nuovi elementi che arricchiscono il racconto di ulteriori dettagli, non deve stupire in quanto è coerente con la *struttura di ripetizione*.

D'altra parte come sottolinea Baldi:

Se 4, 5 sono autentici, è segno che il redattore riconobbe compatibili ed armonizzabili fra loro questi vv. con quelli 8, 9 equivalenti al v. 13 e cioè di un suono distinto per annunciare la teruah dal suono che accompagnava nel corteo dell' Arca¹⁸⁵. E per noi questo basta.

V. 10. Giosuè si è rivolto al popolo (וְאֶת־הָעָם) con la massima autorità. A chi si rivolge ora? E, chi sono i destinatari delle parole solenni che seguiranno? Precedentemente (v. 7) abbiamo ritenuto che הָעָם designasse il popolo indifferenziato. Qui crediamo che si parli, invece, di quelle componenti che non ricoprono incarichi specifici nel corteo.

Questo perché sono già stati determinati i compiti dei gruppi specifici, rappresentati dai sacerdoti e dai militari della scorta e occorre pensare al resto del popolo, che ha pur sempre una grande rilevanza nell'azione.

Giosuè impartisce, dunque, una serie di ordini che indicano un atteggiamento da tenere durante la cerimonia che precede e rende possibile l'effettiva battaglia. Sulla collettività, non differenziata in modo specifico, riposa la responsabilità di fede, di serbare l'autocontrollo e di esprimere al momento indicato dal condottiero, la propria fede in YHWH, il quale è in ultima analisi il re d'Israele. Andiamo a vedere nel dettaglio gli ordini di Giosuè.

Sicre Diaz giustamente fa notare che il centro del versetto è nella triplice proibizione, intimamente collegata nelle sue parti, in un crescendo di intensità.

Lo scopo dei tre ordini in negativo è quello, non solo di trattenere l'urlo di guerra liberatorio e risolutore, ma anche di creare il silenzio assoluto, rotto unicamente dal suono dei corni. Rispetto al v. 5 vi è un cambiamento.

In quel passo Dio dice che il grido di guerra deve essere lanciato al suono dei corni; mentre, essendo ora i corni suonati a distesa, occorre un tipo di segnale diverso, che stacchi il momento fatidico dal resto della cerimonia. Questo segnale nel v. 10 viene dato da Giosuè.

Le disposizioni del capo di Israele, nel v. 10 sono sempre indirizzate al popolo: וְאֶת־הָעָם .

¹⁸⁵ Donato P. Baldi, *Giosuè, La Sacra Bibbia*, cit., p. 49.

I militari sono compresi nel gruppo delle persone che dovranno gridare? Personalmente crediamo di sì.

Il v. 5 YHWH dice che tutto popolo כָּל־הָעָם griderà. Il versetto 10 si rivolge presumibilmente ed innanzitutto al popolo che ancora non ha ricevuto un compito specifico (così sostiene anche Hertzberg), ma questo non esclude la possibilità che anche i militari debbano gridare, in quanto la loro funzione di proteggere l'arca non li esime dal dover esprimere la loro fede in Dio attraverso il rito collettivo e partecipativo dell'urlo di guerra.

In secondo luogo perché essi appartengono per via naturale alla categoria del popolo, presa in esame dal v. 10. Gli uomini armati o equipaggiati, della scorta non sono una *casta di guerrieri* staccata dal popolo. Essi semplicemente sono *popolo in armi*.

V. 11. L'atmosfera si fa essenziale in questo versetto. Tutti i commentatori hanno puntato direttamente su questo וַיִּסָּב e fece girare (Giosuè) l'arca di YHWH. Questo *hiph'il*, fa notare Keil,¹⁸⁶ può essere solo attivo e non causativo. Ne consegue che si dovrebbe dire che è *l'arca a girare attorno alle mura* e non Giosuè che ne ordina il trasporto. Personalmente (e molti altri) abbiamo seguito la traduzione che pone il verbo nel senso causativo, per il solo fatto che l'arca non poteva spostarsi da sola. Il testo non vuole parlare di simili miracoli. Ciò che il testo vuole mettere in evidenza è la centralità dell'arca.

Dopo lunghe e accurate attribuzioni di compiti e ordini di sfilata, il testo si concentra su YHWH, sul segno della sua presenza nella scena. Scompaiono i sacerdoti, le scorte militari, persino gli ordini di un uomo di Dio chiamato Giosuè, il quale, pertanto, l'ordine di far girare l'arca, deve pur averlo dato!

C'è solo YHWH al centro della scena.

La fine di questa prima giornata, dal punto di vista umano, sembra la fine della giornata di un operaio anonimo che ha fatto in silenzio il proprio lavoro, avendo come premio, solo il riposo serale. Solo i verbi וַיִּבְאוּ וַיִּלְּנוּ forme plurali, ci ricordano che c'è anche qualcun altro nella scena.

Si menziona l'accampamento, sede di questo riposo serale. Sul piano della strategia logistica militare, è una cosa normale. Un accampamento in prossimità di

¹⁸⁶ Keil C.F. ; Delitzsch F., *Commentary on the Old Testament, Joshua*, cit., p. 49.

una città assediata, serviva al riposo, vettovagliamento e protezione dalla venuta di eventuali nemici, alleati del popolo della città attaccata.

Vv 12-14a *Giosuè si alzò di mattina presto.* Il v. 11 finiva con la menzione del riposo collettivo notturno, di un popolo nemmeno menzionato con un nome generico, a sottolineare il carattere anonimo della scena. Gli i Israeliti appaiono come dei *lavoratori* più che come dei *guerrieri*.

E' totalmente assente fino ad ora, la benché minima attenzione per le armi, eventuali macchine da guerra, preparazione psico-fisica in vista del combattimento. Anche il termine *הַקְּלָוִיץ* suggerisce più l'idea di un essere *attrezzati* più che *armati* (anche se di armi effettivamente si parlava...).

Siamo, in tutti i casi, a distanze siderali da una mistica dell'azione violenta propria di *guerrieri sacri* che si accingono a entrare in contatto col nemico.

In questo esordio, l'indicazione per nome di Giosuè e il riferimento al suo levarsi presto al mattino, hanno la duplice funzione di: segnare temporalmente il primo giorno e sottolineare la ripresa delle funzioni direttive di Giosuè (in realtà non le aveva mai lasciate, ma il v. 11 aveva voluto enfatizzare il ruolo di Dio).

Ma, è solo un momento. Immediatamente riappare il motivo della centralità dell'arca, portata certo dai sacerdoti, ma pur sempre protagonista all'azione.

Poi, (v. 13) viene ricapitolato l'ordine della processione mentre si svolge l'azione. La descrizione corrisponde alle disposizioni contenute al v. 4, con l'aggiunta del riferimento alla scorta armata.

E' ormai definitivamente chiarito il fatto che i corni di ariete verranno suonati per tutta la durata della la processione.¹⁸⁷

Interessante notare la ripetizione di questo participio seguito dall'infinito assoluto *הַלְּוִיץ הַקְּלָוִיץ* suggerisce bene l'immagine di un *procedere solennemente* (Boling: *solemn procession*). Con l'avvicinarsi del momento fatidico dell'azione, s'intensifica l'atmosfera sacra del cerimoniale.

La focalizzazione in questa parte centrale del capitolo 6 è proprio su YHWH e sul segno visibile della sua presenza, l'arca. La rarefazione della presenza umana, denota il desiderio del redattore di porre la prossima caduta e distruzione

¹⁸⁷ Sulla questione del soggetto che suona i corni di ariete, alla fine del v. 13, cfr. nota della traduzione.

Per Hertzberg: *tutti i gruppi suonano continuamente le trombe*. Cfr. Hertzberg, Hans Wilhelm, *Giosuè, Giudici, Ruth*, cit., p. 64.

di Gerico, in una prospettiva diversa da quella di una guerra profana. Forse, anche diversa da quella di una *guerra santa*.

Ma, stiamo introducendo un tema scottante che svilupperemo in seguito nella parte teologica. I vv. 12,14a, abbiamo visto, descrivono l'andamento dell'opera svolta quotidianamente dal secondo al sesto giorno. Il v. 14b dice esplicitamente che la cerimonia si è svolta allo stesso modo nei 6 giorni.

Dal punto di vista letterario il versetto assolve alla funzione di ricapitolare, ribadire e introdurre un momento decisivo nella narrazione.

Vv. 15-16a Il settimo giorno è giunto. Quel settimo giorno che segna יְיָ un passaggio e un cambiamento formale nella cerimonia, portandola al suo apice drammatico e risolutivo.

Non esiste nel capitolo 6 l'identificazione del settimo giorno della cerimonia, con quello settimanale, con lo *Shabbat*.

Da parte nostra abbiamo ragionato e continueremo a farlo come se lo fosse. L'organizzazione della cerimonia con i suoi significati immediati e più profondi ci induce a crederlo. D'altra parte ci sembra improbabile che la Bibbia voglia contare un periodo di sette giorni, e in una cerimonia così importante, sfalsando il ciclo settimanale di sette.

Certo, può apparire strano il fatto che i sei giorni precedenti il settimo, descritti come se fossero dei giorni lavorativi, culminino in un settimo giorno che, tutto è tranne che un giorno di riposo, inteso come giorno di inattività...

Ma, non dimentichiamolo, siamo all'interno di una cerimonia sacra, nella quale non deve stupire l'intensificarsi dell'*azione* proprio nel momento del *riposo*. In questo giorno, il testo ci dice che *essi si alzarono presto*. Rispetto al v. 12 dove ci si riferiva a Giosuè menzionandolo per nome, abbiamo l'aggiunta הַשָּׁחַר *all'alba*. Come mai questa circostanza? La stragrande maggioranza degli autori propende per l'evidenza: si tratta di un giorno grave, particolarmente denso di avvenimenti, c'è molto da fare, quindi occorre alzarsi all'alba.

La cosa ha indubbiamente molto senso, ma a parte questa ragione di servizio, l'alba, nella Bibbia riveste un significato piuttosto chiaro: esso è un momento privilegiato dell'incontro con Dio o dell'azione di Dio (Genesi, 19:15; 32: 24, 26; Nehemia 4:21; Giona 4:7).

Ora, dal punto di vista narrativo nel v. 15 troviamo il primo dei tre וַיִּהְיֶה (e *accadde*) che troveremo anche al v. 16 e al v. 20. Il racconto intensifica in modo incalzante la *suspence*.

Nessuna difficoltà di coerenza interna al racconto, il fatto che il settimo giorno si compiranno sette giri attorno alle mura. Merita attenzione l'espressione: תָּהָה כַּמִּשְׁפֵּט secondo *quel modello*, (evidentemente messo in atto nei sei giorni precedenti). Ma, chiediamoci la ragione dei sette giri, nel settimo giorno.

Abbiamo già accennato ad un estremo appello rivolto agli abitanti di Gerico al pentimento e alla resa. La ripetizione per sette volte del giro rituale, potrebbe essere un prolungamento del periodo di grazia concesso alla città oggetto del giudizio di Dio.

Dobbiamo ammettere che tale ipotesi non ha, però, alcun appoggio nel testo.

La nostra congettura si base quasi esclusivamente su quello che sappiamo della pazienza di Dio e del modo con cui elargisce la sua grazia, traendo l'idea, dall'insieme del messaggio biblico.

D'altra parte non siamo molto convinti dell'interpretazione di Keil che vede nel ciclo di sette giorni (6 di lavoro e il settimo di riposo) un'allusione all'opera creativa di Dio. Qui si tratta di un giudizio di distruzione. Il ciclo di 7 giorni, come abbiamo sostenuto può benissimo aver coinciso con la settimana, ma si tratta di una settimana in cui, il normale ciclo lavoro/riposo viene totalmente sconvolto, in quanto l'intera settimana è liturgica e rituale. In questa particolare settimana il settimo giorno riassume, *a fortiori*, i sei precedenti.

Fatta eccezione di Raab e i suoi familiari, a cui dedicheremo tutta l'attenzione del caso, gli abitanti di Gerico, a partire dal suo reggente fino all'ultimo degli abitanti, non hanno un volto nel racconto. Nulla sappiamo delle loro reazioni, se ci sono state, di fronte alla processione che avveniva sotto i loro occhi. Nulla sappiamo del tumulto della loro mente e del loro spirito.

Il v. 1 ci ha presentato una Gerico chiusa a doppia mandata, dall'interno. Atteggiamento che segna così il destino della città come in una sentenza di autocondanna.

Nonostante, l'assenza di un qualsiasi appoggio testuale, riteniamo vera questa ipotesi. Come abbiamo discusso nella parte dedicata all'ermeneutica,

desideriamo cercare, quando possibile, quella soluzione che il testo non concede esplicitamente, ma che si intuisce nel silenzio della tensione insita nel racconto.

Il testo provoca, interpella, ti chiede di trovare *tu lettore*, la risposta. D'altra parte ci chiediamo quale significato potesse avere la ripetizione per sette volte del giro attorno alle mura. Un significato puramente rituale? Personalmente pensiamo di no. La Bibbia, siamo in chiaro su questo, non propone rituali fine a sé stessi. La Bibbia odia la magia. I rituali biblici hanno sempre un'intenzione pedagogica, per chi li compie e chi vi assiste.

Non c'è nessuna forza interna a un rito che obblighi a compiere un'operazione, per forza, in un certo modo, pena il suo fallimento.

I sette giri hanno dunque un senso dal punto di vista della coscienza del popolo? Doveva mettere alla prova la loro fede? Ci sembra un argomento debole, anche se abbiamo appena sostenuto che la ritualità biblica ha un'intenzione pedagogica anche per chi la compie. Continuiamo a riflettere.

Gli Israeliti avevano compiuto tutto secondo il modello attuato nei sei giorni precedenti. Nel resoconto della settimana, non traspare nulla che faccia presumere il sorgere del dubbio in chicchessia. Cosa cambiava per la fede del popolo, fare un giro attorno alla città o sette giri? Nulla.

Cambiava qualcosa solo per gli abitanti di Gerico, i quali nell'intensificarsi reiterato della marcia, poteva *sentire* più distintamente l'arrivo dell'imminente catastrofe. Uno spiraglio nella coscienza di qualcuno poteva aprirsi. Ma, non è successo.

Vv. 16b-19. Per Gerico non c'è più speranza. E' venuto il momento così a lungo preparato. Il testo ci dice che i sacerdoti suonarono i corni al settimo giro¹⁸⁸. Sicre Diaz osserva:

*se tutto si è svolto in conformità al cerimoniale dei giorni precedenti, come dice il v. 15, le trombe avrebbero dovuto suonare fin dal primo momento.*¹⁸⁹

Personalmente osserviamo, invece, che in fondo tutto si è svolto come nei sei giorni precedenti. Anche nel settimo giorno i corni hanno fatto udire il loro suono durante *un solo giro*. I sei giri precedenti sono di silenzio e riflessione.

¹⁸⁸ תִּקְעוּ *suonarono*. Il verbo è usato senza che sia preceduto da una congiunzione, questo conferisce intensità all'espressione. Cfr. Keil C.F.; Delitzsch F., *Commentary on the Old Testament, Joshua...*, cit., p. 49.

¹⁸⁹ Diaz Sicre, José Luis, *Giosuè*, cit., p. 150.

Sottolineiamo ancora una volta, quello che per noi è un'estensione della misericordia di YHWH.

Ricordiamo qui che secondo le istruzioni di Dio date nei vv. 3-5 il suono dei corni doveva essere il segnale per l'attacco. Il loro suono si era fatto udire, però, anche in precedenza; ragione per cui Giosuè inserisce quel segnale di cui aveva detto al v. 10, un segnale puntuale e tipico delle manovre d'assalto: **הָרִיעוּ**
gridate!

L'istruzione nel versetto è seguita da una parola esplicativa: *Perché YHWH vi ha dato la città!* Non è la prima volta che questa promessa viene annunciata al popolo. In precedenza le spie avevano detto:

E dissero a Giosuè: "Certamente l' Eterno ha dato in nostra mano tutto il paese; e già tutti gli abitanti del paese vengono meno dalla paura davanti a noi" (Giosuè 2:12).

Al v. 2 del capitolo 6, YHWH aveva fatto la stessa promessa, personalmente a Giosuè.

La nota esplicativa: *perché YHWH vi ha dato la città!* Introduce il discorso precedente la battaglia che termina al v. 19. Tale discorso viene considerato stranamente lungo e fuori posto da alcuni commentatori. Hertzberg ritiene che il v. 20 dovrebbe seguire immediatamente il v. 16.

Lo stesso Woudstra, così propenso a credere nell'armonia storica tra racconto e eventi raccontati, ammette che esso potrebbe essere stato pronunciato in un momento diverso, da quello presentato dal testo.

Certo, per l'intensità etica e spirituale e il carattere controverso dei contenuti del sermone, quasi sicuramente un comandante nelle funzioni di Giosuè, oggi, non aspetterebbe l'istante prima dell'assalto per pronunciarlo...! Queste sono ad ogni modo le nostre sensazioni. La premessa contenuta nel v. 16b *perché YHWH vi ha dato la città!* È importante per capire l'ordine terribile che segue. Il testo ci arriva netto e perentorio come il fendente di una spada. Il vocabolo centrale è di quelli pesanti e come tale lo tratteremo consapevoli della sua gravità: *e la città sarà a sterminio:* **חָרַם**

Anche per il termine קָרַם ¹⁹⁰ come per la nozione di *guerra santa* rimandiamo alla parte teologica per il suo sviluppo in estensione. Qui ci atterremo a sintetiche valutazioni esegetiche, rimanendo nel contesto biblico.¹⁹¹

Il termine קָרַם ha tre significati fondamentali:

- a) dedicazione, consacrazione e distruzione di un bottino di guerra (v. 17a);
- b) dedicazione, consacrazione, dono per il tempio (v. 19);
- c) censura, bando, al fine di mantenere l'integrità di una comunità. (v. 17b).

Giosuè è il libro biblico dove קָרַם appare il maggior numero di volte (13). Il capitolo 7 contiene il numero più alto di utilizzo (8).

Gerico è stata data nelle mani di Israele, ma è proprietà di YHWH. Gli eventi che seguiranno confermeranno questo concetto. Israele deve, attraverso tutte le implicazioni dell'interdetto, rimettere Gerico nelle mani di YHWH. Il testo è chiaro nel porre la responsabilità morale di quello che accadrà su YHWH.

Il ruolo del popolo consiste nell'attenersi scrupolosamente a tutte le indicazioni, gli ordini e le disposizioni. In questo il popolo si dimostra *etico*: nell'essere fedele strumento di un disegno ordinato da Dio e annunciato dal suo *porta parola*, Giosuè.

¹⁹⁰ קָרַם si trova nel *TM*: 29 volte. Levitico, 27:21, 28 (2 volte), Numeri, 18:14 Deuteronomio, 7:26 (2 volte) Giosuè, 6:17, 18 (3 volte); 7:1 (2 volte), 11, 12 (2 volte), 13 (2 volte), 15; 22:20. 1Samuele, 15:21; 1Re, 20:42; 1 Cronache, 2:7; Isaia, 34:5; 43:20; Ezechiele, 44:29; Zaccaria, 14:11; Malachia, 4:6.

Statistica da: Kohlenberger, John ; Swanson, James, *The Hebrew - English concordance to the Old Testament*. Michigan: Zondervan, 1998, § 3051, p. 578.

La Lxx: traduce con: ἀνάθεμα ed aggiunge *degli eserciti*. ed aggiunge *degli eserciti* a YHWH, κυρίῳ σαβαωθ. Il termine ha il

significato di: *anything dedicated*, *devoted to evil*, *curse*.

ἀνάθεμα In: Liddell H.G. and Scott R., *A Greek – English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

Il termine ha il significato di: *anything dedicated*, *devoted to evil*, *curse*.

ἀνάθεμα In: Liddell H.G. and Scott R., *A Greek – English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

¹⁹¹ L'unico sicuro riferimento extrabiblico della pratica dell'interdetto/ sterminio è presente nella Stele di Mesha (o *Pietra Moabita*): *Andai di notte e combattei contro di essa dallo spuntare dell'aurora fino a mezzogiorno. La presi e 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 YHWH e li portai davanti a Kemosh*. Ravasi, Gianfranco, *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Borla, Roma, 1990, pp.173-4.

In definitiva il solo riferimento archeologico relativo alla pratica dello sterminio totale dei nemici è un caso in cui il re Moab tratta gli Israeliti come loro avevano trattato i cananei. Nel Medio Oriente Antico era solitamente praticato uno sterminio selettivo e non totale.

Nota Liverani: *Le regole della guerra del Deuteronomio esprimono chiaramente la differenza tra guerre esterne, alle quali si applica un criterio di strage selettiva comune a tutto l'antico Oriente, e le guerre di Canaan che comportano la strage generalizzata*. Liverani, Mario, *Oltre la Bibbia*, cit., p. 396.

Ora, ciò che dice il v. 17 applica integralmente la legge dello חָרַם? Parliamo ovviamente dell'eccezione costituita dal risparmio della vita di Raab e dei suoi familiari. Ricordiamo a questo punto il pensiero di G. Mitchell il quale ha svolto tutta la sua ricerca nel tentativo di dare una risposta al perché vi sono nel libro di Giosuè questi *pentimenti* ¹⁹².

Si comprende come Raab abbia avuto salva la vita (anche se ad impegnarsi erano state le spie), ma i suoi familiari? Che garanzia aveva il popolo sul fatto che il parentado della donna non avrebbe costituito una semente malvagia all'interno della comunità israelitica? Non è forse insito nella legge dello חָרַם l'estirpare alla radice i malvagi con tutto quello che appartiene loro? Per tentare di rispondere a queste domande occorre fare un passo indietro e riferirsi alla legge fondamentale della guerra così come è contenuta in Deuteronomio 20: 10-20¹⁹³, (che ingloba e ripete le indicazioni specifiche di Deuteronomio 7:1-5).¹⁹⁴

Affrontiamo la questione dell'eccezione costituita da Raab. E' vero che sono state le spie ad impegnarsi, ma è possibile che essi, una qualche autorità, l'avessero ricevuta in merito alle trattative, e comunque, essi erano disposti a pagare di persona, qualora Giosuè avesse trovato ingiusto e pericoloso il loro

¹⁹² Cfr. Mitchell, Gordon, *Together in the Land: A Reading of the Book of Joshua*, cit., p.22.

¹⁹³ *Quando ti avvicinerai a una città per attaccarla, le offrirai prima la pace. ¹¹ Se accetta la tua offerta di pace e ti apre le sue porte, tutto il popolo che vi si trova pagherà i tributi e ti servirà. ¹² Ma se non vuole far pace con te e ti vuole far guerra, allora la stringerai d'assedio. ¹³ Quando poi l'Eterno il tuo DIO, te la darà nelle mani, passerai tutti i maschi a fil di spada; ¹⁴ ma le donne i bambini, il bestiame e tutto ciò che sarà nella città, tutto quanto il suo bottino, li prenderai come tua preda; e mangerai il bottino dei tuoi nemici che l'Eterno, il tuo DIO, ti ha dato. ¹⁵ Così farai per tutte le città che sono molto lontane da te e che non sono città di queste nazioni. ¹⁶ Ma delle città di questi popoli che l'Eterno, il tuo DIO, ti dà in eredità, non lascerai niente che respiri in vita; ¹⁷ ma li voterai a completo sterminio, e cioè: gli Hittei, gli Amorei, i Cananei, i Perezei, gli Hivvei e i Gebusei, come l'Eterno, il tuo DIO, ti ha comandato, ¹⁸ Affinché essi non vi insegnino a imitare tutte le abominazioni che fanno per i loro dèi, e voi non pecchiate contro l'Eterno, il vostro DIO. ¹⁹ Quando stringerai d'assedio una città per lungo tempo, combattendo contro di essa per espugnarla, non ne distruggerai gli alberi a colpi di scure; ne mangerai il frutto, ma non li abatterai; poiché l'albero della campagna è forse un uomo che tu l'abbia ad usare nell'assedio? ²⁰ Ma potrai distruggere e abbattere gli alberi che sai non essere alberi da frutto, per costruire opere d'assedio contro la città che ti fa guerra, finché non sia caduta.*

¹⁹⁴ *Quando l'Eterno, il tuo DIO, ti avrà introdotto nel paese in cui entri per prenderne possesso, e avrà scacciato davanti a te molte nazioni: gli Hittei, i Ghirgasei, gli Amorei, i Cananei, i Perezei, gli Hivvei e i Gebusei, sette nazioni più grandi e più potenti di te, ² e quando l'Eterno, il tuo DIO, le avrà date in tuo potere tu le sconfiggerai e le voterai al completo sterminio; non farai con esse alleanza, né userai con loro alcuna misericordia. ³ Non contrarrai matrimonio con loro. Non darai le tue figlie ai loro figli e non prenderai le loro figlie per i tuoi figli, ⁴ perché allontanerebbero i tuoi figli dal seguire me per servire altri dèi, e l'ira dell'Eterno si accenderebbe contro di voi e vi distruggerebbe subito. ⁵ Ma con loro vi comporterete così: demolirete i loro altari, spezzerete le loro colonne sacre, abatterete i loro Ascerim e darete alle fiamme le loro immagini scolpite.*

accordo¹⁹⁵ e quindi non abbiano fatto altro che applicare Deuteronomio 20:10-12. Raab per quanto riguarda lei (e il suo clan?) ha accettato *l'offerta di pace* e ha aperto *le sue porte* (v. 11a). Il resto della storia ha mostrato che lei e i suoi discendenti, diventarono Israeliti e contribuirono a vari livelli sociali e economici, servendo nel popolo che li aveva accolti e integrati. La salvezza dei familiari di Raab va ricondotta a quel **וְכָל-אֲשֶׁר אִתָּהּ בְּבֵיתָ** che sottolinea la vicinanza non solo parentale ma anche fisica, logistica.

Anche se la forma verbale **הִחְבֵּאתָהּ** (hiph'il perf. 3a pers. sing. femm.) *nascose*, si riferisce a una donna, a Raab, i familiari di lei condividevano la sua casa e avevano aderito alle sue decisioni, condividendo il suo destino nel bene e nel male. Raab aveva rischiato molto, ma anche i familiari avevano corso un estremo pericolo, non denunciando quello che stava succedendo sotto i loro occhi.

Un niente poteva tradirli, una parola di troppo, un gesto nervoso e il re di Gerico avrebbe potuto subodorare l'inganno, metterli sotto pressione, forse torturarli per far loro dire la verità.¹⁹⁶ Ma, il mestiere della donna probabilmente ha reso credibile la sua storia. Era solita ricevere sconosciuti, spesso stranieri, senza indagare, senza fare troppe domande.

L'affermazione *non sapevo di dove fossero* (2:4b) rientrava perfettamente nel suo profilo e abitudini. Il re vi ha creduto e Raab e la sua casa si sono salvati. Vedremo fra poco come. Uno dei significati di **חָרַם** riguarda l'integrità della stessa comunità religiosa e sociale che lo applica. Siamo nell'ambito del terzo significato che abbiamo elencato, quello della *censura*. Questa accezione del termine è quella che, in definitiva, ha prevalso in definitiva nella storia dell'ebraismo.¹⁹⁷ Il

¹⁹⁵ *Quegli uomini le risposero: "Le nostre vite per le vostre, purché non sveliate questo nostro affare; e quando l'Eterno ci darà il paese, noi ti tratteremo con clemenza e lealtà"* (Giosuè 2: 14).

¹⁹⁶ *Allora il re di Gerico mandò a dire a Rahab: Fa' uscire gli uomini che sono venuti da te e sono entrati in casa tua, perché sono venuti a esplorare tutto il paese".* ⁴ *Ma la donna prese i due uomini e li nascose; poi disse: È vero quegli uomini sono venuti da me, ma non sapevo di dove fossero.* ⁵ *Al momento in cui si chiudeva la porta della città, quando era buio, quegli uomini sono usciti; dove siano andati non lo so; inseguiteli subito, perché li potete raggiungere".* (Giosuè, 2: 3-5).

¹⁹⁷ Il caso più famoso di **חָרַם** *censura* e quello del filosofo Baruch de Spinoza:

Nel 1656, Spinoza preso di mira da ebrei intransigenti, viene denunciato alla Sinagoga come eretico e disertore della religione. Convocato e interrogato non ritratta(...).

In seguito a ciò, il 27 luglio 1656 viene scomunicato con un grande anatema chiamato Schammatha:

"Secondo la decisione degli angeli e il giudizio irrevocabile dell'Assemblea dei Santi, cacciamo, bandiamo, scomunichiamo e malediciamo Baruch de Spinoza, secondo la volontà di Dio e della sua comunità, in virtù del Libro della Legge [...] con la maledizione con cui Giosuè maledisse Gerico, con la maledizione con cui Eliseo maledisse i fanciulli [...] . Che egli sia maledetto nel cielo e sulla terra, dalla bocca stessa dell'onnipotente Iddio [...]. Supplichiamo il gran Dio di confonderlo

solenne avvertimento: *guardatevi da ciò che è destinato all'interdetto*, rientra nello spirito delle regole della guerra enunciate in Deuteronomio 20:17-20.

In effetti nel brano del Deuteronomio ora citato non si dice esplicitamente di astenersi da ogni bottino, ma si mette in contrasto il trattamento che Israele riserverà a: *gli Hittei, gli Amorei, i Cananei, i Perezei, gli Hivvei e i Gebusei*, con quello riservato al resto dei popoli (dei quali si può prendere il bottino: Deuteronomio 20:14).

Quando si dice:

ne mangerai il frutto, ma non li abatterai; poiché l' albero della campagna è forse un uomo che tu l' abbia ad usare nell' assedio? ²⁰ *Ma potrai distruggere e abbattere gli alberi che sai non essere alberi da frutto, per costruire opere d' assedio contro la città che ti fa guerra, finché non sia caduta. (Deuteronomio 20: 19b-20)*

Si intende che quelli saranno gli unici vantaggi che il popolo in armi potrà conseguire. Quindi, con un ragionamento *per esclusione*, diciamo che il comando – avvertimento contenuto in Giosuè 6: 18, non contraddice le regole di guerra in Deuteronomio 20:17-20.

Sul piano etico l'idea contenuta nel v. 18 riafferma che YHWH è Signore di ogni cosa. La scena che Israele sta vivendo è una scena di giudizio, non un'azione assimilabile a qualche forma di *guerra santa* praticata nel medio oriente antico.

Siamo di fronte a qualcosa di totalmente nuovo: il popolo deve ricordarlo se non vuole cadere egli stesso nel giudizio di Dio. L'accento posto sul pericolo che potrebbe incombere sull'accampamento (simbolo della comunità israelitica), pericolo di una distruzione totale in caso di infedeltà anche minima, è un potente richiamo all'umiltà.

Il compito che grava su Israele, chiamato a partecipare in modo così *incarnato* al giudizio sulla città, implica una responsabilità ancora più grande. Israele potrebbe essere trattato come Gerico per un peccato infinitamente inferiore a quello della città cananea.

Da evidenziare: **וְעִכְרָתָם** *afflizione, scompiglio, travaglio*. La radice **עכר** è la stessa che darà il nome alla Valle di Akor (15:7) chiamata così per i fatti narrati

e di affrettare il giorno della sua rovina e distruzione. Dio, il Dio degli Spiriti voglia ridurlo al si sotto di ogni vivente, voglia estirparlo, demolirlo, sterminarlo, annientarlo [...]. Che Dio faccia cadere su di lui le disgrazie più forti e violente. Che muoia di spada, di febbre ardente, di consunzione, arso dal fuoco di dentro, divorato dalla lebbra e da ascessi fuori [...]. Che Dio mai gli perdoni [...]. Cfr. Breton, Stanislas, *Spinoza teologia e politica*, Cittadella Editrice, Assisi, 1979, pp. 6-7.

in Giosuè 7:1-26. Il bottino degli oggetti preziosi e dei metalli sarà: *santo al Signore e entrerà nel tesoro di YHWH*. Appartati per finalità sacre e culturali. Non c'è spazio, di nuovo, per gli interessi individuali o profani.

La questione del *tesoro di YHWH* ha fatto discutere. Alcuni autori parlano apertamente di anacronismo, puntando soprattutto sull'espressione: *בֵּית־יְהוָה* riportata al v. 24. All'epoca di Giosuè non vi era alcun tempio o casa di YHWH, quindi saremmo di fronte a *una finzione dell'autore deuteronomista*¹⁹⁸. Per altri, (Delcor) invece abbiamo qui la prova che esisteva ai tempi di Giosuè un tesoro dedicato a YHWH, circostanza che sarebbe confermata da un parallelo nel mondo religioso cananeo. A Sichem è esistito, secondo la testimonianza biblica, un tempio dedicato a Baal Berith in cui veniva effettivamente custodito un tesoro:

Così gli diedero settanta sicli d'argento, che tolsero dal tempio di Baal-Berith, con i quali Abimelek assoldò uomini di nessun valore e temerari; ed essi lo seguirono. (Giudici 9:4).

Abbiamo già citato il problema delle *eccezioni* o se vogliamo delle *contraddizioni* tra il principio di distruggere tutto e quello di salvare *qualcosa* o, come nel caso di Raab e il suo clan, *qualcuno*.

Il salvataggio dei metalli preziosi o semplicemente utili e rari (e quindi preziosi) come il ferro *בְּרִזָּל*¹⁹⁹ costituisce una contraddizione? Crediamo di no, in virtù del principio indubbiamente pragmatico enunciato nella regola della guerra (Deuteronomio 20:19b-20).²⁰⁰ I commentatori tendono a vedere nel v. 20 è il

¹⁹⁸ Diaz Sicre, José Luis, *Giosuè*, cit., p. 152.

¹⁹⁹ *בְּרִזָּל* viene tradotto anche con: *raw material to be worked; material of furniture, utensil*. Brown, Francis; Driver, S.R., *Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1951, p. 137

²⁰⁰ Ellen Gould White, per spiegare la ragione della mancata distruzione degli oggetti in metallo indica il criterio di ciò che può essere distrutto dal fuoco: *That which could not be destroyed by fire, "the silver and gold, and vessels of brass and iron" was devoted to the service of the tabernacle*. Ellen Gould White, *The story of Patriarchs and Prophets*, PPPA, Mountain View, 1913, p. 491.

L'archeologia ha fatto venire alla luce reperti di difficile interpretazione, ma che potrebbe essere una testimonianza cananea di interdetto. Gli scavi sono avvenuti vicino Tell el-Ajjul sotto la direzione di Sir Flinders Petrie. La loro datazione risale ai primi del secondo millennio a.C. L'archeologo scoprì in fondo a un pozzo, una scena di distruzione di beni preziosi che descrive così:

an immense quantity of black ash, the remains of burned garments. Amid the ash was goldwork which had obviously been most carefully destroyed. Bracelets, had been cut into scraps, and the terminals, in the shapes of serpents' heads was eyes still gleamed when found, had been saved. The bright plating of gold had been stripped from everything and broken into the smallest fragments. Gold-plated studs and nails were all lost from woodwork which had been burned. Lumps and globules of gold were found, the melt remains of the inferno [...] there must have been a complete destruction of property, gold silver and spot. (Paul and Dever, *Biblical Archeology*, 202-203) citato in: Boling, Robert G; Wright, G. Ernest, *Joshua*, cit., pp. 207-8.

fulcro del racconto. Da questo momento in poi, tutto si svolge con coerenza. Non mancano tuttavia le discussioni sul segnale che provocherà la caduta delle mura di Gerico. La frase di esordio sembra mettere in contemporanea i due segnali: il grido del popolo e il suono dei corni. (Se non addirittura mettere in sequenza prima il *grido* e poi il *suono dei corni*²⁰¹). La seconda frase mette le cose a posto:

ed ecco il popolo all' udire del suono dei corni, lanciò il popolo un gran grido.

L'intero racconto puntava a questo *climax* drammatico e terribile. Ci si potrebbe aspettare un artificio letterario che desse enfasi al momento che tutti attendevano, ma siamo sorpresi dalla laconicità della risoluzione. Un semplice, ma tremendo, *e il muro crollò al di sotto* e, come abbiamo rilevato al v. 5, si tratta di un collassare del muro su sé stesso.

E' una tragedia annunciata nei minimi particolari dalle istruzioni e dalle parole di YHWH e di Giosuè. Per assurdo, c'era quasi più tensione nella profezia dell'evento, che nell'evento stesso. Siamo quasi di fronte a un *dejà vu*. Il popolo è stato fedele alle istruzioni, ha creduto compatto alla parola di Dio e a quella del suo servitore Giosuè. E' raro trovare nella Bibbia una fedeltà tanto unanime, un popolo così unito attorno a un progetto umanamente impossibile, che solo la fede poteva realizzare. Tutto il procedimento, svoltosi nei sette giorni, ha funzionato come un meccanismo perfetto, senza che nessuno vi ponesse intralcio.

Il popolo s'impadronisce della città *avanzando ognuno dritto di fronte a sé*. Si sottolinea l'idea della disciplina che ha caratterizzato fino a ora tutti i reparti e che continua a esserci nel momento del furore della battaglia. La città più forte, imprendibile, della terra di Canaan è stata privata delle sue protezioni, essa è la primizia promettente di una campagna militare ancora lunga. La strage si compie, lo *חָרַם* su ogni creatura vivente: *uomini, donne, bambini, vecchi, buoi, pecore e asini, furono divorati dalla spada*.²⁰²

²⁰¹ *The position of וַיִּרְעוּ הָעָם* is not to be understood as signifying that the people had raised the war-cry before the trumpet-blast, but may be explained on the ground, that in his instruction Joshua had only mentioned the shouting. Keil C.F.; Delitzsch F., *Commentary on the Old Testament, Joshua*, cit., p. 50.

²⁰² Nell'ebraico לְפִי־חֶרֶב Nella bocca della spada. Boling riferendosi a: T. J. Meek, *Archeology and a Point in the Hebrew Syntax*, BASOR 122 (1951) pp. 31-33. parla di un particolare tipo di spada che aveva una lama a forma di lingua di animale che spuntava da un'elsa che riproduceva la testa dell'animale stesso. Questa espressione riferita alla *bocca della spada* era spesso associata – continua Boling – al verbo “colpire” נָכַח cosa che indurrebbe a credere che le spade fossero di tipo “a falce”, cioè somiglianti a delle scimitarre ricurve, più idonee a colpire di taglio che di punta. Cfr. Boling, Robert G; Wright, G. Ernest, *Joshua*, cit., p. 209.

Gerico era stata privata delle mura di protezione. Questo evento nel racconto, coincide con la disfatta totale dei suoi abitanti. Se si guarda la cosa alla luce della storia universale, (Troia fu distrutta in una notte, ma fu presa di sorpresa nel sonno, estenuata da 10 anni di assedio) la situazione ha dell'incredibile. Non vi erano nella città *uomini valorosi* condotti dal loro re? Che fine hanno fatto? Non sarebbe stato normale attendersi uno strenuo combattimento casa per casa? No, Gerico è diversa da ogni altro evento bellico prima e dopo.

Al crollo miracoloso delle mura fa riscontro il collasso morale, psicologico e fisico dei difensori. Presi da un terrore spirituale essi hanno compreso, troppo tardi, che hanno resistito a YHWH. Ora è contro di Lui che combattono.

Un combattimento senza speranza che non vuole nemmeno più essere un combattimento. Nel massacro non vengono menzionati, civili e militari, popolani e aristocratici, solo esseri umani la cui sorte viene assimilata a quella delle altre creature viventi. Tutti accomunati da un medesimo destino, secondo la legge dello חָרֵם.

Lo sterminio per interdetto, anticipiamo un motivo che svilupperemo nella parte teologica del nostro studio, non può essere addomesticato da argomenti di tipo socio-culturale o storico-politico. Tali argomenti possono contestualizzare il fatto e fornire il paradigma di un'azione condizionata dalla situazione storica. Tale azione tuttavia, nella Bibbia è, e *rimane*, un giudizio di YHWH. Il significato della vicenda, (presa di Gerico, *herem*) le responsabilità morali dell'azione, non sono stati oggetto di un successivo esame critico, proveniente da altri autori biblici, Nuovo Testamento compreso. Diverso è il caso di Raab la quale verrà indicata come un esempio di fede operante (Ebrei, 11:30, 31; Giacomo 2:25).

Sono quel tipo di segno doloroso e bruciante che dice alle coscienze di tutte le epoche, che il *salario del peccato è la morte*. Una morte che si estende alla natura, agli animali e agli innocenti.

Allo stesso modo, sul piano teologico, non seguiremo lo schema di chi vorrebbe vedere un passaggio graduale dai tempi del *giudizio* nell' Antico Testamento a quelli della *benignità*, nel Nuovo Testamento.

Personalmente consideriamo piuttosto debole questo argomento. נָכַח viene usato nell' AT praticamente ovunque si parla di *attaccare, uccidere, colpire, abbattere, distruggere, picchiare*. Normale che sia associato all'uso di una spada, non importa la foggia della lama, se dritta o ricurva. Cfr.: Kohlenberger, John ; Swanson, James, *The Hebrew - English concordance to the Old Testament*. cit., §5782, p. 1084.

L'evento fa parte degli interventi di Dio nella storia che pongono tragicamente in essere, il dramma del peccato nel mondo, in opposizione alla santità di Dio. Il *gran conflitto* tra un Dio Onnipotente, che è Dio della storia, e l'attitudine umana a erigere templi idolatri, costruiti come fortezze, le quali sussistono, magari per anni, secoli e millenni ma che sono destinati a crollare prima o poi.

Di fronte all'avvento di un Dio che non abdica alla sua funzione di giudicare il mondo, occorre scoprire il volto di un Dio che è prima Misericordia e poi Giustizia. Tale sequenza di atti, che si incarnano nella storia della salvezza, non può essere ignorata dall'umanità, pena la perdita del senso reale della condizione umana, sempre al bivio tra la via della redenzione e quella della perdizione.

Vv. 22-23. La figura di Raab occupa nel capitolo 6 una posizione di rilievo. Viene menzionata 4 volte e le questioni che la riguardano vengono trattate con ampiezza e estrema attenzione. Il capitolo 6 menziona per nome solo Dio, Giosuè e Raab. Questo fatto è importante quando constatiamo che tutti gli altri personaggi nell'azione, e sono rilevanti, vengono trattati in modo anonimo. La struttura stessa del capitolo si poggia su di un asse che alterna il tema della distruzione di Gerico a quello della salvezza di Raab e del suo clan. Dio non è solo giudizio, ma anche salvezza!²⁰³

Le modalità della salvezza di Raab sono interessanti quanto il fatto stesso. Giosuè dispone: *Andate nella casa di quella donna prostituta e portatela fuori con tutto ciò che le appartiene. Dove abitava Raab?*

Trovare la risposta a questa domanda potrebbe mostrare un aspetto dell'intervento salvifico di Dio, non evidentissimo nel testo.

Secondo Johannes Clericus²⁰⁴ la casa di Raab era costruita in parte sopra e in parte attaccata alle mura della città (Giosuè 2:15).

Quando le mura caddero miracolosamente, la sua abitazione e ciò che essa conteneva fu risparmiata. La fede di Raab doveva essere molto forte. Immaginiamo quel gruppo di persone, chiuso in una casa che appariva loro come

²⁰³ I vv. 16-25 [...] formano una struttura alternata del tipo A-B-A-B-A-B. "A" rappresenta la descrizione del salvataggio dei familiari di Raab. Ottantasei parole del testo ebraico sono dedicate alla salvezza di Raab, mentre per la distruzione ne servono centodieci. Hess, S. Richard, *Giosuè*, cit., p. 179.

²⁰⁴ Keil C.F.; Delitzsch F., *Commentary on the Old Testament, Joshua...*cit., p. 52.

un'arca di salvezza, ma che all'esterno doveva fare uno strano effetto. Un'isola in mezzo alla tempesta delle macerie.²⁰⁵

Il versetto riferisce a Raab come *prostituta* זֹנֵנָה. Il termine è qui usato in modo neutro, senza giudizi morali. Questo uso avalutativo è abbastanza frequente nell' A.T. quando si allude alla prostituzione in quanto professione (Genesi, 38:15; Giudici, 16:1; 1Re, 3:16).

Il giudizio morale è invece molto pesante quando il termine è usato in senso traslato (più frequente di quello letterale). Esso si riferisce all'adulterio spirituale di Israele nei confronti di YHWH, all'idolatria (Lev. 17:7; 20:5; Numeri, 14:33; 15:39; 25:1; Deuteronomio 31:16; Salmo 73:27 etc.).

Tuttavia, il fatto che il mestiere di Raab non susciti particolare apprensione, non significa neppure che sia qualcosa che può passare inosservato. La prostituzione rimane un peccato che deve essere affrontato e risolto. Il v. 23 ci darà un indizio sulla soluzione del problema.

Abbiamo lasciato Raab e il suo clan asserragliati nell'abitazione di lei, miracolosamente risparmiata dal crollo generale delle mura. E' questo un primo atto della grazia, in quanto, vista la posizione, il crollo delle mura avrebbe potuto causare la loro morte.

Rimane il fatto di sfuggire alla carneficina. Secondo atto di grazia. Il testo non riferisce di consegne date a Raab sul comportamento da tenersi dopo il crollo, ma si desume che il buon senso li abbia portati a decidere di restare dove erano.

A questo punto su ordine di Giosuè, un gruppo di israeliti si reca a salvarli, in quanto il loro rifugio, non li avrebbe protetti a lungo, dalle distruzioni e dagli incendi che si andavano preparando.²⁰⁶

Abbiamo alluso nel versetto precedente a una questione morale e rituale da risolvere. Crediamo con Woudstra che l'informazione: *li fecero stabilire al di fuori dell'accampamento d'Israele* faccia allusione ad un periodo di purificazione

²⁰⁵ L'Antico Testamento è in effetti percorso da un binomio: *sola gratia - sola fide*. Una grazia che si esprime anche attraverso la salvezza fisica. Essa è ricevuta per fede e accompagnata da opere di obbedienza (Il numero dei salvati varierà sulla base del solo criterio della fede). Noè e la sua famiglia (Genesi 6), Salvezza degli Israeliti nell'istituzione della Pasqua (Esodo 12:27). Il serpente di rame (Numeri 21:8). Lot e parte della sua famiglia (Genesi, 19:29).

²⁰⁶ Un parallelo che colpisce per le impressionanti analogie: *Come spuntò l' alba, gli angeli solleccitarono Lot dicendo: "Levati, prendi tua moglie e le tue figlie che si trovano qui, affinché tu non perisca nel castigo di questa città".¹⁶ Ma siccome egli si indugiava, quegli uomini presero per mano lui, sua moglie e le sue due figlie, perché l' Eterno aveva avuto misericordia di lui, lo fecero uscire e lo condussero in salvo fuori della città.* (Genesi, 19:14-16)

spirituale e cerimoniale che Raab e il suoi dovettero vivere, prima della loro definitiva integrazione.²⁰⁷

La salvezza è ricevuta per grazia. Questo fatto non esclude, tuttavia, gesti pubblici che manifestino la nuova vita dei riscattati. Lungo tutto il racconto è sempre stato chiaro che, per sfuggire alla maledizione della città e alla sua distruzione, occorreva accettare una salvezza, dono della misericordia di YHWH. D'altra parte si è sottolineato che Raab aveva accettato e protetto gli inviati del popolo, come inviati di Dio.

Gli eventi miracolosi dell'Esodo erano noti ai cananei; Raab, nell'accettare di aiutare due esploratori, che umanamente potevano essere visti come velleitari, aveva ricevuto Dio.²⁰⁸

III. 9. Ricapitolazione e esplicazione degli eventi principali

Vv. 24-25

A questo punto, del capitolo usciamo dal nostro schema di ripetizione, in quanto troviamo una *ricapitolazione* compiuta da un narratore, che non si situa in nessuna delle tre componenti dello *schema di ripetizione*. Abbiamo enucleato l'*annuncio* e la *realizzazione*. Questa *ricapitolazione* non si identifica come *rapporto*, in quanto non proviene da un personaggio esplicitamente menzionato nel racconto, ma appunto, da una voce narrante esterna.²⁰⁹

Questo versetto rende noto che le istruzioni date al v. 19 sono state eseguite. La città viene messa *a ferro e a fuoco*. L'esecuzione della sentenza con questi mezzi, rende plausibile la spiegazione data da E. G. White (cfr. nota n. 200) sul perché gli oggetti di metallo, preziosi o meno, siano stati salvati. Non potendo essere distrutti sono stati dedicati a YHWH, alla sua casa.

E' assolutamente normale che una simile spiegazione possa suscitare più di un commento sarcastico: *l'oro, l'argento, il rame e il ferro fanno comodo!* Così la

²⁰⁷ Creach si spinge fino a dire che: *Raab deve essere tenuta a distanza, di modo che Israele non venga infettato dalla natura sacra che ne richiederebbe la distruzione*. Creach, Jerome, *Joshua*, JKP, Louisville, 2003. Trad. It.: *Giosuè*, Claudiana, Torino, 2012, p. 89.

²⁰⁸ Ellen Gould White descrive un'attitudine diversificata negli abitanti di Gerico: *Many ridiculed the thought that any harm could come to them through these singular demonstration. Others were awed as they beheld the procession that each day wound about the city. They remembered that the Red Sea had once parted before this people, and that a passage had just been opened for them through the river Jordan*. Ellen Gould White, *The story of Patriarchs and Prophets*, cit., p. 488.

²⁰⁹ Per Seidel v. 24a fa parte della seconda aggiunta Dtr.; v. 25 della terza aggiunta Dtr.; v. 24b sarebbe un'aggiunta di un cronista tardivo. Cfr. Diaz Sicre, José Luis, *Giosuè*, cit., p.157.

pensa Schwienhorst²¹⁰ che ritiene l'espressione, un anacronismo e quindi un'aggiunta sacerdotale.

La *casta* intendeva con questo testo sottolineare la necessità di raccogliere beni e ricchezze per il tempio. Non siamo d'accordo. Nel commento al v. 19, abbiamo già esposto il nostro parere sulla plausibilità storica di un *tesoro di YHWH* nell'epoca dei fatti narrati. Qui aggiungiamo che il contesto in cui si muovono i protagonisti della storia è un contesto grave, tragico, di giudizio. Lo mostrerà inequivocabilmente il cap. 7. con la vicenda di Acan. Chi tocca qualcosa che appartiene a YHWH muore. Nessuno avrebbe osato fare trucchi con un materiale destinato all'interdetto, e se avesse osato farlo, le conseguenze sarebbero state evidenti e fatali. Si ritorna a menzionare Raab e il suo clan, (v. 25) a ricordare le ragioni del suo riscatto e della sua salvezza. Sarebbe ridondante, ma non è così.

La messa in evidenza costante della sua opera *meritoria* in favore delle spie, può risultare fastidiosa per quella parte dei lettori moderni, propensi a leggere l'episodio in chiave di *sola gratia e sola fide*. D'altra parte quei lettori che privilegino il ruolo delle *opere* nella vita del credente, potrebbero vedere l'atto di riparazione della donna, come ben poca cosa, rispetto alla sua vita moralmente compromessa, forse persino per gli standard della cultura a cui apparteneva.

Infine, un lettore di orientamento religioso diverso da quello biblico, un lettore neo-pagano, vedrebbe nel gesto della donna un ignobile atto di tradimento verso la patria, la cultura e la religione della sua terra. Insomma, il gesto tipico di una donna opportunista abituata a vendere e a vendersi, al miglior offerente.

Lontano da tutto questo, la vicenda di Raab ci parla di un essere umano che vive moralmente nello scantinato buio di un mondo condannato e senza futuro.

Raab ha la saggezza di comprenderlo. Ella è capace di leggere i *segni dei tempi* che parlano di un Dio che avanza in veste di Giudice, ma che presenta anche una via di misericordia e di salvezza. A quel Dio, Raab offre sé stessa, mettendo a rischio la sua vita, come abbiamo visto.

Per ritornare ad un aspetto eziologico del testo, nettamente rivolto ai lettori israeliti, diremo che la nota redazionale più interessante del versetto è quel:

עַד הַיּוֹם הַזֶּה *fino al giorno d'oggi*. I riscattati non sono più visti al di fuori

²¹⁰ Diaz Sicre, José Luis, *Giosuè*, cit., p. 153.

dell'accampamento, ma completamente integrati nel popolo. La nota depone, tra le altre cose, sul fatto che il libro di Giosuè è stato redatto in epoche vicine ai fatti narrati. I primi lettori erano invitati a scoprire le ragioni di una presenza *cananea*, *estranea* nelle loro fila. A loro si raccontava la storia strana e incredibile di una fede possibile anche nelle file di *nemici assoluti*.²¹¹

III. 10. Epilogo. Vv.26-27

L'epilogo è la parte del capitolo che maggiormente è soggetta a essere vista come un'aggiunta redazionale successiva.²¹² Nella struttura di *ripetizione* l'epilogo ci sembra assumere una funzione di completamento e adempimento. Come sottolineeremo nell'esegesi dei versetti in questione, Giosuè è menzionato da solo (viene meno l'allusione a Mosè). Il fatto che se ne magnifichi la figura, ben si armonizza con le promesse di YHWH formulate nell'*annuncio* a cui faceva seguito il silenzioso assenso di Giosuè. Senza il v. 27, la parabola esistenziale e spirituale del condottiero non avrebbe il suo naturale compimento.

Gerico è stata distrutta materialmente, le creature umane che hanno affrontato il giudizio di YHWH, opponendosi a Lui, sono state giustiziate. Le creature animali, proprietà degli abitanti di Gerico, ne hanno tragicamente seguito lo stesso destino. Ma, Gerico è anche elevato a simbolo del male. Come tale diviene oggetto di una maledizione simbolica e in una certa misura pratica, *tecnica*, che vedremo nei suoi risvolti.

La maledizione presenta alcune questioni formali: *maledetto sia l'uomo davanti a YHWH che sorgerà e costruirà questa città Gerico*. Il primo problema è posto dalla traduzione di בנה se esso deve essere inteso come *costruire*, *edificare*, oppure come *fortificare*. La questione nasce dalla citazione della città di Gerico da parte di alcuni testi biblici.²¹³ Nei testi in nota (sicuramente almeno due) Gerico è citata come esistente.

²¹¹ A sottolineare il miracolo della grazia il fatto che Raab entrerà nella genealogia di Gesù: *Salmon generò Booz da Rahab; Booz generò Obed da Ruth; Obed generò Iesse* (Matteo 1:5).

²¹² Così: K. Siedel (Prima Aggiunta Dtr. v. 27; seconda aggiunta Dtr. v. 26), R. Savingnac il quale fa finire il racconto in v. 20a (J), ma non si esprime chiaramente sull'epilogo. Cfr. Sicre Diaz, J.L. *Giosuè*, cit., 157.

²¹³

1. *Eglon radunò attorno a sé i figli di Ammon e di Amalek, e andò e sconfisse Israele, e si impadronì della città delle palme*. (Giudici 3:13). La *città delle palme* viene da alcuni studiosi identificata con Gerico. Cfr. Il Cronache 28:15; Deuteronomio 34:8.

Nasce, dunque, l'esigenza di conciliare il testo con la storia. Per farlo occorre operare la distinzione tra *ricostruire* e *fortificare*. Se intendiamo in modo letterale, radicale, totalizzante בנה nell'accezione di *ricostruire*, è evidente che la contraddizione è stridente.

Ma, possiamo immaginare che il libro di Giosuè, nella sua redazione finale, in qualsiasi momento la vogliamo fissare, avrebbe tollerato al suo interno una simile incoerenza? E, proprio nel cuore della questione della condanna morale di Gerico e il suo destino storico? Personalmente crediamo che sia impossibile. Vediamo quindi se quella che appare un' incompatibilità, possa diventare un' integrazione.²¹⁴

Il verbo בנה con significato di *fortificare* è testimoniato dalla Bibbia in una serie non esigua di testi²¹⁵. Ma, se l'argomento semantico non è quello conclusivo, (cfr. nota 214) viene in aiuto quello storico- architettonico. Cosa definiva una città della grandezza sociale, politica ed economica di Gerico? Evidentemente alcune caratteristiche architettoniche essenziali allo scopo. Tra esse le mura e le porte d'accesso.

Giosuè, mettendo in atto Deuteronomio 13: 16²¹⁶ non intendeva dire che in quel luogo non dovevano o potevano, sorgere dei gruppi di case se non una

-
2. *Le città della tribù dei figli di Beniamino, secondo le loro famiglie, furono: Gerico, Beth-Hoglah, Emek-Ketsits, (Giosuè,18:21). Gerico è chiaramente menzionata.*
 3. *Informato della cosa, Davide mandò alcuni ad incontrarli, perché quegli uomini erano pieni di vergogna. Il re fece dir loro: "Rimanete a Gerico finché vi ricresca la barba, poi ritornerete". (2 Samuele 10:5) . Gerico è chiaramente menzionata: I Re 16:34; II Re 2:5, 15, 18.*

²¹⁴ Si deve constatare che dal punto di vista:

a) della *radice*, b) dell'uso del verbo in *generale*, c) dell'uso *teologico*, d) degli usi derivati

בנה ricopre una gamma vastissima di significati, che vanno dalle tecniche dell'artigianato a quelle dell'edilizia civile e militare. Ne consegue che, il contesto immediato e generale è, in ultima analisi, decisivo. Cfr. S. Wagner, *bnh* in: Botterweck, G. Johannes., *Theological dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans, 1977. Vol. I, coll. 1.399-1.434.

²¹⁵ בנה con significato di *fortificare*:

1. *Costruì Betlemme, Etam, Tekoa, Beth-Tsur, Soko, Adullam, Gath, Mareshah, Zif, Adoraim, Lakish, Azekah, Tsorah, Ajalon e Ebron che divennero città fortificate in Giuda e in Beniamino. (2 Chronicles 11: 6-10).*
2. *Ricostruì Beth-Horon superiore e Beth-Horon inferiore, città fortificate con mura, porte e sbarre, (2 Chronicles 8:5).*
3. *Beth-Nimrah e Beth-Aran, città fortificate, e recinti per le greggi.(Numeri 32:36).*

²¹⁶ *Poi ammasserai tutto il suo bottino in mezzo alla piazza e brucerai col fuoco la città e l' intero suo bottino davanti all' Eterno, il vostro DIO; essa rimarrà un cumulo di rovine per sempre e non sarà mai più ricostruita (Deuteronomio 13:16).*

cittadina; piuttosto, che non doveva sorgere mai più una città-stato, una potenza politico militare costruita per sfidare YHWH e il suo popolo.²¹⁷

Sicre Diaz, tra i commentatori, appare tra i più risoluti nel contrastare l'idea di armonizzare il contenuto della maledizione con la realtà storica.

Per lo studioso, Giosuè, voleva proprio dire che Gerico non doveva essere più ricostruita; non che non dovesse essere più fortificata. Del resto, L'intero capitolo 6, per Sicre Diaz è una *finzione letteraria*²¹⁸.

Keil invece giustamente indica che **וּבְנָהּ** deve essere messo in relazione con **יִסְדְּנָהּ** che significa: *edificare le fondamenta* di qualcosa che viene chiarito subito dopo essere una parte architettonica nella quale: **וַיִּצַיֵּב דְּלֹתֶיהָ** *aprire, costruire una porta.*²¹⁹

In definitiva si parla dell'edificazione delle mura della città e della porta d'ingresso, non di costruire semplici case per il popolo.

Il Primo libro dei Re fornisce l'informazione, l'unica, dell'adempimento della profezia di Giosuè.²²⁰ Si noti come la costruzione della frase nell'ebraico e l'utilizzo dei verbi confermi l'impostazione di Keil. Il tentativo di ricostruzione di Chiel di Bethel, che costò la vita ai suoi figli Abiram e Segub, non può che riguardare le mura e le porte, visto che un insediamento a Gerico esisteva in modo conclamato.

²¹⁷ Programmi di trasformazione politico-militare, sono comunemente messi in atto, quando una nazione ne sconfigge un'altra in una guerra totale.

Nella II Guerra mondiale, un esempio per tutti, il governo degli USA impose al governo giapponese una costituzione che all'articolo 9 proclamava:

"Aspirando sinceramente ad un a pace internazionale fondata sulla giustizia e sull'ordine, il popolo nipponico rinuncia per sempre alla guerra come diritto sovrano della nazione e alla minaccia o all'uso della forza". Cfr. Mishima, Yukio, *Sole e Acciaio*, Edizioni del Borghese, Milano, 1972, p.14.

Questo rinuncia portò alla destituzione del *Ministero Imperiale della Guerra*. Al suo posto fu insediata la *Japan Defence Agency*, ovviamente ridottissima e con scopi puramente difensivi del territorio nazionale. Ora, la Gerico distrutta da Giosuè, sta alla Gerico della storia seguente, come il *Ministero Imperiale della Guerra* sta alla *Japan Defence Agency*.

²¹⁸ Dice Sicre Diaz: *La maledizione nel parlare delle fondamenta e della porte dimostra che si tratta di ricostruire Gerico e non di fortificarla*. Diaz Sicre, José Luis, *Giosuè*, cit., p. 154.

²¹⁹ Cfr.: Keil C.F.; Delitzsch F., *Commentary on the Old Testament, Joshua*, cit., p. 54.

²²⁰ **בִּימֵיו בָּנָה חִיאל בֵּית הָאֱלֹהִים אֶת־רִיחָה בְּאַבִּירָם כְּכֹרֹ
יִסְדָּהּ (וּבְשִׁגְיָב) [וּבְשִׁגְיָב] צָעִירוֹ הַצֵּיב דְּלֹתֶיהָ כְּדָבַר יְהוָה
אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־נֹון**

Nei suoi giorni, Hiel di Bethel ricostruì Gerico ne gettò le fondamenta su Abiram, suo primogenito, e ne rizzò le porte su Segub, il più giovane dei suoi figli, secondo la parola che l' Eterno aveva pronunciato per mezzo di Giosuè, figlio di Nun. (1Re 16:34)

Consideriamo ora la maledizione nella sua forma letteraria. Essa si presenta in forma *ritmica antistrofica*, adottata per conferire maggiore solennità e essere mandata a memoria più facilmente.²²¹

La sua ripartizione risulterebbe come segue:

- a) אָרוֹר הָאִישׁ לְפָנַי יְהוָה
- b) אֲשֶׁר יָקוּם וּבָנָה אֶת־הָעִיר הַזֹּאת אֶת־יְרִיחוֹ
- c) בְּבָכְרוֹ יִסְדָּנָה
- d) וּבְצַעֲרֹו יִצְיַב דְּלִתְיָהּ

La formula che prevede che sia colpita la discendenza è nota nell' AT. (1 Samuele 2:33; 15:33; 1Re 14:10; 21:21; Geremia 18:21; Malachia 2:12). In ambito extrabiblico esiste un'iscrizione, quella di Idrimi re di Alalakh:

*May the god of heaven extirpate every offspring of whosoever steals this statue of mine, and curse him, extirpate his son and offspring also of his servant [...] May Adad, the Lord of heaven and nether world and all the great gods make the son and progeny of whosoever changes or erases its inscription, disappear from his country.*²²²

La formula contiene un'espressione solenne: לְפָנַי יְהוָה che è stata variamente interpretata, delle varie ipotesi presentiamo quella di: *in presenza di Dio, col suo consenso*, che ci pare realistica e pregnante. La benedizione come la maledizione sono nulla se non sono confermate dalla volontà di YHWH che la attua. Come sempre, la Bibbia è estranea a ogni deriva magica. Il v. 27 viene considerato, non solo come la parola finale del racconto di Gerico, ma come la degna conclusione della sezione. Giosuè è menzionato da solo.

Per la prima volta, la figura imponente di Mosè è assente. Viene proclamata la gloria di Giosuè בְּכָל־הָאָרֶץ. espressione che disegna un'estensione ben più che fisica e geografica. L'uomo di Dio ha camminato con YHWH il quale gli ha dato שִׁמּוֹעַ una *fama* che la Bibbia accorda a Dio e a pochi esseri umani, tra cui Giosuè, l'uomo che guidò il popolo di Israele, di fronte a Gerico.

²²¹ MacLear, G. Frederick, *The book of Joshua*, cit., p. 62.

²²² Pritchard, B. James, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, cit., p. 558.

Capitolo IV

Sintesi Teologica

Nel titolo della nostra tesi abbiamo dichiarato che è nostra intenzione interrogare il testo, per trarne contenuti utili allo scioglimento di alcuni nodi etici in relazione alla guerra nei suoi diversi paradigmi. E' evidente che questa interrogazione focalizzata a un solo capitolo, può lasciare molte domande senza risposta. Può perfino accadere che in quanto lettori contemporanei, arriviamo a scoprire di non essere nemmeno interpellati direttamente dal testo.

La problematica eziologica posta nei capp. II e III, ci ha convinti che il testo vuole parlare a degli uditori in attesa di risposte che possiamo solo parzialmente intuire e comprendere nella loro realtà. Questa consapevolezza, non ci solleva, tuttavia, dalla volontà di inserirci nel dialogo e di porre nuove domande.

Interrogativi che possono tranquillamente essere lontani anni luce da quelli di un israelita della generazione successiva ai fatti che voleva, ad esempio, *solo* sapere perché, una Raab e il suo clan vivevano integrati e felici nel popolo.

Il nostro punto di vista è quello di chi vuole rappresentare, oltre che sé stesso, con le proprie convinzioni e posizioni denominazionali, anche una generale sensibilità cristiana, per infine aprirsi a quella di ogni *essere umano di buona volontà*. Con un'attenzione particolare per chi dal testo ne esce scandalizzato.

In questo dialogo a più voci col testo, possono sorgere anche degli attriti, delle frizioni molto aspre, sia con i redattori del racconto, come con chi ha posto le domande a cui il narratore sta rispondendo. Un esempio.

Alcune delle domande, che vorremmo fare, dopo la lettura della conquista di Gerico potrebbero essere:

L'ultima e la definitiva: YHWH chi sei tu?

La progressione delle domande, l'urgenza tragica di quelle finali, mostra chiaramente che, interrogare questo come qualsiasi testo biblico, implica il passaggio dal piano degli uditori immediati a quello nostro, talvolta saltando i passaggi intermedi, se occorre.

Il senso di estraneità che si crea tra noi e *loro* (i primi fruitori del testo) obbliga a rivolgersi direttamente a Dio. A Colui che parla attraverso l'intera storia della salvezza e che ci garantisce che, non importa quali siano state le ragioni alla

base di un racconto, quei fatti in quanto successi sulla terra, hanno riguardato l'umanità intera e ci interpellano anche oggi.

YHWH parla ancora a noi attraverso il testo e le nostre coscienze.

In questa linea di pensiero svolgeremo la nostra riflessione teologica seguendo le seguenti direttrici strutturali:

A. Il messaggio di Giosuè cap. 6 per Israele.

Il tema del possesso della terra.

- Perché, visto che lo *herem* è stato applicato con delle eccezioni, non estendere la salvezza agli innocenti (i bambini di Gerico)? Agli animali (lasciandoli bradi, se non se ne voleva fare un bottino di guerra)?
- Perché la prima generazione di uditori del racconto (ma anche le successive, se si tiene conto di qualche aggiunta al libro in funzione delle mutate condizioni socio-politiche di Israele) si preoccupa solo della propria integrità etnico – religiosa.
- Perché YHWH si è servito di Israele per effettuare quello che appare come un Giudizio?

B. Il messaggio nel contesto culturale: analogie e differenze.

Lo *herem*, come vertice della crisi nel concetto stesso di guerra. Secondo questo schema:

- a) Guerra come strumento politico economico dell'umanità. (il mondo dell'uomo).
- b) *Herem*. Giudizio di Dio incomprensibile secondo i criteri politico-economici e militari della guerra umana (il mondo di Dio e dell'uomo entrano in collisione).
- c) Distruzione dell'idea globale della guerra in tutte le sue valenze (il mondo di Dio).

C. Applicazione contemporanea.

Dall'interrogazione del testo potrebbero scaturire risposte alle seguenti questioni che poniamo come lettori moderni:

- La teologia del racconto, sul senso della guerra di conquista (la guerra strumento di una politica *giusta*).

- La teologia del racconto come ideologia permanente per una *guerra santa* (la guerra come strumento di affermazione della religione nel mondo e di accesi spirituale (come nello Jihad).
La morte degli innocenti. Grazia e giudizio.
- Il volto di YHWH.

IV. 1. Il messaggio del capitolo 6 di Giosuè per Israele. La terra come eredità (נַחֲלָה)²²³

Nelle parole di YHWH dell'annuncio, una prospettiva sul rapporto tra Dio, la terra e Israele in guerra. Come già visto in precedenza la teofania in Giosuè 5:13-15, pone sotto la diretta e suprema autorità di Dio, l'intera vicenda.

In quanto annuncio e *profezia* la componente incorpora concetti consolidati, come quelli della invincibilità di YHWH rispetto ai nemici di Israele, la terra come *eredità* (נַחֲלָה) di Dio per il popolo (anche se il termine non appare in questo capitolo è implicito in quel dare nelle mani di Israele la città di Gerico).

Svilupperemo questi concetti in relazione alla possibilità di trovare in questi testi, delle risposte all'interrogativo, se esistono ragioni per guardare alla vicenda del cap. 6, come a un paradigma per una guerra di conquista *giusta*.

Israele riceve la terra da YHWH, in virtù del particolare rapporto *padre-figlio* che intercorre tra Dio e il popolo. Se, la donazione scaturisce dall'amore di Dio:

L' Eterno non ha riposto il suo amore su di voi né vi ha scelto, perché eravate più numerosi di alcun altro popolo; eravate infatti il più piccolo di tutti i popoli. (Deuteronomio 7:7).

Ma, questa eredità non è inalienabile e incondizionata ²²⁴. In senso metaforicamente giuridico, la terra è stata promessa ai padri. Tuttavia, Israele manterrà il possesso dell'eredità solo se osserverà i comandamenti di Dio:

²²³ Il verbo נָחַל compare nell' A.T. 59 volte. il sostantivo נַחֲלָה 220 volte. In senso stretto si riferisce a una parte assegnata di cui si ha diritto per successione. Il suo uso giuridico è relativamente raro nell'A.T. e si presta maggiormente a un uso metaforico e teologico. Cfr. נַחֲלָה E. Lipinski, in: Botterweck, G. Johannes., *Theological dictionary of the Old Testament*, cit., coll. 740-1.

²²⁴ *Pertanto, ancor prima che Israele vi sia entrato, il lettore sa che la donazione del paese è da un lato il compimento della promessa che dio ha fatto ai padri e che ha confermato con il suo giuramento, ma che d'altra parte tale donazione è inscindibilmente legata all'obbligo che Israele*

Ora dunque, o Israele, da' ascolto agli statuti e ai decreti che vi insegno, perché li mettiate in pratica, affinché viviate ed entriate in possesso del paese che l' Eterno, il DIO dei vostri padri, vi dà. Non aggiungerete nulla a quanto vi comando e non toglierete nulla, ma impegnatevi ad osservare i comandamenti dell' Eterno, il vostro DIO, che io vi prescrivo. (Deuteronomio 4:1-2).

Israele stesso è una *proprietà di Dio*. Esso non possiede per diritto naturale la terra, non ha fatto nulla per meritarsela. In realtà Israele non appartiene nemmeno a sé stesso²²⁵. L'osservanza dei comandamenti non è, tuttavia, l'unica condizione per conservare la terra, in quanto נְחֻלָּה. Il mantenimento della purezza nell'adorazione di YHWH è, e sarà sempre, il centro di ogni bene e benedizione, presente e futura. Se il popolo non si atterrà al patto, sarà distrutto e disperso al pari dei popoli pagani che egli sta per scacciare:

io chiamo oggi a testimoniare contro di voi il cielo e la terra, che voi presto scomparirete completamente dal paese di cui andate a prendere possesso attraversando il Giordano. Voi non prolungherete in esso i vostri giorni, ma sarete interamente distrutti. E l' Eterno vi disperderà fra i popoli, e non rimarrà di voi che un piccolo numero fra le nazioni dove l' Eterno vi condurrà. (Deuteronomio 4:26-27).

Gli eventi dell'Esodo, la liberazione dal giogo egiziano sono da ritenere come basilari per questo tipo di rapporto tra YHWH e Israele. Dio è stato il salvatore di Israele, ma dovrà continuare a esserlo se il popolo vuole vivere e vivere su quella terra.²²⁶

Il rapporto tra YHWH e Israele in riferimento alla terra, deve inquadrarsi, ancora, nel più ampio concetto dell'agire di Dio, nella creazione prima, e nella vita e nei destini dei popoli, poi.²²⁷ Ogni bene, infatti, può essere sperato, come proveniente solo da Dio. Del resto, la benedizione di Abramo per una copiosa discendenza (Genesi 15:5) può considerarsi la premessa per il possesso della

ha di rispettare i comandamenti di Dio. Cfr. Rendtorff, Rolf, Teologia dell'Antico Testamento, Claudiana, Torino, 2001, p. 63.

²²⁵ Vedi l'interessante argomentazione di J. Goldingay inerente Israele come *property*, in : Goldingay, John, *Old Testament theology*, IVP - Academic, Downer Grove (Illinois), 2010, Vol. I, pp. 222-3.

²²⁶ Dice C. Westermann: *E' da notare che gli atti di liberazione divini nei diversi periodi della storia d'Israele si mutano col mutare delle situazioni e che quindi le esperienze e la salvezza sono di volta in volta nuove.* Westermann, Claus, *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1983, p. 51.

²²⁷ Dice G. Fohrer: *Fin dagli antichi tempi Israele ha creduto che YHWH potesse dispensare certi doni naturali (...) A tali doni appartiene innanzitutto la terra, la cui promessa di possesso ha una parte così importante nella tradizione dei patriarchi e di Mosè, e la cui conquista e conservazione stanno al centro della tradizione di Giosuè e dei Giudici.* Fohrer, Georg, *Storia della religione israelitica*, Paideia, Brescia, 1985, p. 201.

terra. Non è possibile pensare a un possesso duraturo senza una popolazione numerosa²²⁸.

In sintesi, sin dall'antichità, Israele era propenso a rappresentare sé stesso come il figlio prediletto di Dio, dal quale si attendeva ogni bene e prosperità. Tutto ciò corrispondeva in effetti, alle promesse di Dio ai padri e al tema dell'elezione. Dalla comprensione di Dio quale creatore e reggitore dei destini dei popoli, doveva tuttavia conseguire, la coscienza della condizionalità di questa posizione di privilegio. Il mantenimento di questa posizione era legata alla relazione che Israele doveva mantenere con Dio e che si esprime sinteticamente nel Decalogo. Un amore esclusivo e fedele.

IV. 2. Israele non deve combattere

L' Eterno, il vostro DIO, che va davanti a voi, combatterà egli stesso per voi, come ha fatto sotto i vostri occhi in Egitto. (Deuteronomio 1:30)

The Lord had never commanded them to 'go up and fight'. It was not his purpose that they should gain the land by warfare, but by strict obedience to his commands²²⁹

Abbiamo voluto aprire il discorso con due testi molto distanti tra loro nel tempo, ma crediamo, molto vicini per autorevolezza. Entrambi sono concordi del dire che due cose determinanti:

- La Terra promessa si può ottenere solo sconfiggendo dei nemici politici e religiosi;
- YHWH è colui che combatte per il popolo. Israele non deve fare la guerra, ma obbedire a Dio.

Nel racconto il rapporto tra la *premessa*, YHWH combatte e la *conseguenza*, il popolo ne segue fedelmente gli ordini, si attua perfettamente. Ognuna delle parti svolge esattamente il suo ruolo. E' evidente, dal modo in cui la vicenda si svolge, che il ruolo umano nel combattimento è fondamentale.²³⁰

²²⁸ Dice Fohrer: *si è veramente padroni della terra solo nel caso che un piccolo clan diventi un gruppo potente e numeroso. Per questo la promessa della discendenza si collega direttamente a quella del possesso della terra.* Fohrer, Georg, *Strutture teologiche dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1980, p.179.

²²⁹ Ellen G. White, *The story of Patriarchs and Prophets*, cit., p. 392.

²³⁰ Così anche G. Stéveny: *il passaggio del Giordano e la conquista di Gerico sono opere di Dio! La parte dell'uomo si limitava ad avere fede in lui (Ebrei 11:30). Disgraziatamente l'uomo è abitato da una parte ombrosa che cerca continuamente di emergere. Il successo fa montar la testa dei*

A differenza della distruzione dell'esercito egiziano al Mar Rosso, in cui l'azione di Dio è determinante e sufficiente a eliminare i nemici; nella presa di Gerico l'uccisione degli avversari è a opera della milizia israelita.

L'elemento miracoloso si evidenzia nel momento del crollo delle mura, ma quello che succede dopo è umano, materiale, anzi quasi eccessivo se si considera il rapporto di forza che si viene a stabilire tra attaccanti e assediati.

Quanti abitanti c'erano in Gerico all'epoca e quanto ammonta il numero delle vittime? E' difficile trarre un dato certo dalla storia e dall'archeologia, ma se si considera che La città di Alalakh nel Bronzo Tardo poteva essere abitata da circa 5.000 persone,²³¹ troveremo un termine di riferimento per Gerico, da prendere, però, come un limite massimo da non superare.

Ora, se consideriamo il numero dei combattenti che Giosuè aveva a disposizione era di circa quarantamila uomini (Giosuè 4:13) lo sterminio dei cananei di Gerico può essere considerato un atto militarmente assai fattibile. Eppure, il racconto non celebra la vittoria come un fatto militare. Esso non è un atto di guerra, ma l'esecuzione di una sentenza. Un'azione estrema già decisa in precedenza:

L' Eterno disse a Giosuè: Vedi, io ti ho dato in mano Gerico, il suo re e valorosi guerrieri (Giosuè 6:2).

Se, da una parte, il racconto considera la presa di Gerico come un fatto che risponde ad una giustizia suprema, in quanto deciso da YHWH, dall'altra chi lo legge è impossibilitato a trarre dell'evento narrato, un paradigma per guerre future²³². All'interno della storia per quanto difficile da accettare, c'è una sorta di negazione della guerra, memore della teoria di fondo espressa da Deuteronomio 1: 30.

La conquista della terra è un fatto geopolitico non c'è dubbio, ma quello che i combattenti israeliti hanno vissuto in prima persona, dopo il crollo delle mura

vincitori! L'orgoglio fa sguainare le armi davanti alla città di Ai, ma il popolo di Israele è sconfitto. Stèveny, Georges, *La nonviolenza di Dio e degli uomini*, Edizioni ADV, Impruneta, 2011, p. 36. Così anche T. Roemer che parla di *smilitarizzazione*: è YHWH solo che combatte, Israele non ha null'altro da fare che osservare e credere. Cfr. Roemer, Thomas, *I lati oscuri di Dio. Crudeltà e violenza nell'Antico Testamento*, Claudiana, Torino, 2002, p. 67.

²³¹ Liverani, Mario, *Antico Oriente*, cit., p. 542.

²³² G. E. Wright nota che in nessun modo si può considerare gli episodi bellici in questione come dei paradigmi o semplicemente degli esempi: *from this standpoint Israel's holy war – something that look to us today as a kind of fanaticism – can be conceived as an agency which god made use of at one time for his own purposes and without in any way sanctifying the participants.* In: Ollenburger, C. Ben; Martens, A. Elmer; Hasel, L. Gerhard, *The flowering of Old Testament theology*, Eisenbrauns, Winona Lake, 1992, p. 115.

della città, non ha a che fare con la politica; forse nemmeno con la guerra (come vedremo nel paragrafo dedicato allo *herem*).

Paradossalmente, l'elemento sorpresa è accuratamente evitato, anzi tutta la liturgia dei sette giorni tendeva, non a *sorprendere*, ma a *avvertire*.

Gli abitanti di Gerico avrebbero potuto organizzare una difesa accanita, casa per casa, ma non è successo. Sentono che è inutile, che sono di fronte a una battaglia persa in partenza. Essi non combattono. Sono troppo disperati per farlo. La presenza di YHWH li paralizza e il loro silenzioso terrore assomiglia a quello che Matteo 22:13 chiama *pianto e stridore di denti*. Con la loro resa, assaliti e assalitori, esecutori e vittime, interpretano una tragedia annunciata che parla di una ribellione troppo a lungo perpetrata, e di un giudizio a lungo procrastinato.

Bene, ma perché il giudizio di YHWH avviene proprio ora? La risposta scabra, dura, politica e teologica nel tempo stesso: *perché la terra è di YHWH*. Egli è venuto a reclamarla per darla a qualcun altro.

I cananei si illudevano pensando che quel momento non sarebbe mai arrivato. La procrastinazione del giudizio di Dio sulla città assurta a simbolo di ribellione, aveva creato l'illusione di un'impunità, di possedere un'area franca nella quale Dio non entrerà mai. Ma non è così: YHWH è il Signore di una terra, promessa a un popolo che si è scelto per essere un popolo particolare, messo a parte, santo.

IV. 3. Una cerimonia religiosa invece di tattiche militari

L'ingresso dell'arca sulla scena, strumento che non ha l'impatto visivo delle macchine belliche usate negli assedi, è il segno *debole* di un Dio Onnipotente, che spodesta i segni *forti* di divinità che non sono nulla. Il confronto tra YHWH e le divinità cananee è sullo sfondo della storia, anche se non menzionato. Sappiamo, infatti, come la terra di Canaan abbia avuto un ruolo determinante dal punto di vista storico-religioso.²³³ L'assenza di riferimenti concreti nel racconto non ci permette, comunque, di esplorare questo aspetto oltre la pura deduzione dal contesto generale.

²³³ Dice G. Garbini: *Dal punto di vista storico-religioso, il paese di Canaan costituisce il centro propulsore di tutte le manifestazioni storiche di questo aspetto della cultura semitica*. Cfr. Garbini, Giovanni, *Dio della terra, Dio del Cielo*, Paideia, Brescia, 2011, p. 120.

La presa di Gerico non può essere presa a paradigma per una guerra giusta, non solo perché mancano tutti gli elementi tattico strategici di una guerra, in termini di pianificazione, esecuzione e finalità, ma anche perché è assente l'ideologia che viene usata comunemente nelle guerre definite tali.

Le guerre dell'uomo tendono a glorificare il valore virile dell'impresa, indirizzata verso un nemico dipinto come malvagio e pericoloso per la patria. Nel nostro racconto, invece, abbiamo tutto il contrario. Una strategia militare che cede a una forte componente teologica²³⁴

In quell'ambiente YHWH ha rivelato la chiara differenza che esiste tra il santo e il profano. La posizione centrale dell'arca e il ruolo guida dei sacerdoti, mettono in risalto l'aspetto prevalentemente religioso e cerimoniale nel confronto.

A questo proposito è interessante l'approccio di P. Winandy al tema generale della guerra, qui, e in generale nell' A.T.

Da una parte c'è quello che egli chiama *God's Ideal Plan*, (*il piano ideale di Dio*) circa il confronto di Israele con i suoi nemici, e che vede ben esemplificato con Gedeone (Giudici 7:7, 16), Giosafat (2 Cronache 20:15), fino a Ezechia (2 Re 19:35), dove si rende chiaro il ruolo determinante e miracoloso di YHWH nelle vicende belliche. Quando le guerre sono davvero di YHWH, egli le combatte senza un rilevante apporto umano; se non addirittura ad esclusione dell'elemento umano.

Dall'altra, quello che egli definisce:

Wars apparently permitted by God. (When the Israelites Ignored God's Plan).

L' esempio è sostanzialmente quello dello scontro con gli Amalechiti (Esodo 17:8-15). Winandy esamina nel contesto mediato e immediato la vicenda, sottolineando che Israele aveva, in quel caso, mostrato uno spirito di ribellione e di *mormorio*, quindi: *God permitted the Amalekites to attack the Israelites at Rephidim.*²³⁵

Tali criteri sono confermati nel racconto della presa di Gerico. Il popolo dovrà agire nell'ambito di una scena liturgica, di fatto *non facendo la guerra*, ma

²³⁴ La strategia militare includeva anche una componente teologica: di solito un capo militare cercava un oracolo profetico per determinare se iniziare la battaglia fosse un comportamento assennato (1Re 22:5-18). La risposta di Dio arrivava poi con una formula stereotipata, come, ad esempio, "Io ti darò nelle mani la città di ..." (1 Re 20:28). Creach, Jerome, *Joshua*, JKP, Louisville, 2003. Trad. It.: *Giosuè*, Claudiana, Torino, 2012, p. 85.

²³⁵ Su questo cfr.: Winandy, Pierre, *God and war in the Old Testament*, in: JATS, vol. 9 n. 1&2, Spring-Autumn 1998, pp. 320-25.

obbedendo alla parola detta da Dio attraverso Mosè, prima e poi Giosuè. Ciò che ha fatto, sarà eseguire un giudizio di YHWH.²³⁶

IV. 4. La presa di Gerico. Il ruolo di Israele nel giudizio di YHWH

In questa parte cercheremo di rispondere alla domanda, se si può o meno, desumere dalla teologia del racconto, una filosofia contingente o addirittura permanente, per una *guerra santa*. Cioè, se le guerre di conquista di Canaan e di Gerico in particolare, costituiscono un modello di riferimento per una concezione della guerra come strumento di affermazione della religione nel mondo e, sul piano individuale, di ascesi spirituale.

Nel Pentateuco e in Giosuè le guerre sono combattute realmente da YHWH.²³⁷ E' un dato che la Bibbia presenta come *storico*. Non siamo di fronte a un'ideologia mistificante che cerca di giustificare azioni umane, come *arrampicandosi sugli specchi*, ma a una dichiarazione che fa appello alla capacità di Dio di agire potentemente per un fine.

Se la figura del soldato, nella guerra biblica, è privata delle virtù tipiche del guerriero, non così è per YHWH. Le immagini di un Dio guerriero, (prima fra tutte יהוה יְהוָה, che percorre tutto l'A.T.) sono molto numerose e, molte di esse, si collocano temporalmente oltre il limiti del libro di Giosuè.

Qui menzioneremo solo quelle che collegano YHWH con la guerra (מִלְחָמָה) e che parlano dell'argomento, in funzione della nostra tesi, della radicale diversità tra i concetti di *guerra santa* e guerre di YHWH.

L'espressione più eloquente in questo senso è contenuta in Numeri 21:14

²³⁶ Ecco, io mando un Angelo davanti a te per vegliare su di te lungo la via, e per farti entrare nel luogo che ho preparato. Stai attento davanti a lui e ubbidisci alla sua voce; non ribellarti a lui, perché egli non perdonerà le vostre trasgressioni, poiché il mio nome è in lui. Ma se ubbidisci pienamente alla sua voce e fai tutto quello che dirò, io sarò il nemico dei tuoi nemici e sarò l'avversario dei tuoi "avversari; poiché il mio Angelo andrà davanti a te e ti farà entrare nel paese degli Amorei, degli Hittei, dei Perezei, dei Cananei, degli Hivvei e dei Gebusei, e li sterminerò. (Esodo 23:20-23).

²³⁷ Così anche N. Lohfink: Se si vuole far derivare geneticamente dalla guerra la concezione sacerdotale del modo in cui Dio trasforma la storia del mondo in Giudizio del mondo, allora il miglior punto di partenza è quell'idea della guerra santa in cui l'attività umana retrocede sempre più in secondo piano e l'attività divina nella guerra è a poco a poco sempre più quella in cui Dio è l'unico vero attore della situazione. Lohfink, Norbert, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Morcelliana, Brescia, 1985, p. 90.

Per questo è detto nel Libro delle Guerre dell' Eterno: "Vaheb in Sufah, le valli dell' Arnon"²³⁸.

Non potendo conoscere i contenuti del libro possiamo solo presupporre una coerenza di fondo del libro (visto che è citato in Numeri 21:14) con la visione espressa dal Pentateuco, in particolar modo Esodo 15:3; 23:20-23 e paralleli.

Non siamo, pertanto d'accordo con G. Bernini quando dice:

Le guerre di YHWH infatti erano così chiamate dagli ebrei le gesta della nazione e dei suoi eroi contro i nemici [...] queste imprese sono guerre di YHWH perché condotte con l'aiuto di YHWH e per la presenza dello spirito di YHWH negli eroi.²³⁹

Di tutto si può parlare tranne che di eroi, visto che tutta questa tradizione di testi, ci porta fino a Gerico solo per stroncare l' eventuale visione guerriera e eroica di un popolo in armi. Nel racconto di Gerico la presenza dell'arca, con la sua centralità (cfr. nostro commento al v. 11), punta tutto sulla presenza e la potenza di Dio, come fattore risolutore, ma anche legittimante dell'azione. E' YHWH a essere Santo, non la guerra.

In definitiva gli stessi protagonisti della processione rimangono ignari di dello svolgimento dell'attacco, quasi fino alla fine.

Il popolo in armi, non è presentato come una casta di guerrieri equiparata a una eventuale casta sacerdotale, ma come una colonna anonima, attrezzata per la guerra, la quale svolge il suo terribile compito, nell'obbedienza.

IV. 5. Israele strumento del giudizio di YHWH

Se, a Gerico il mondo di un Dio Santo ha incontrato l'estrema ribellione dell'uomo, allora perché è stato proprio l'uomo ad esercitare tale giudizio per mezzo della spada? Per tentare una risposta a questo interrogativo occorre ritornare alla storia e alla sua concretezza. La terra di Canaan era occupata politicamente, militarmente e religiosamente. La sua conquista rimaneva un fatto politico-militare, da attuarsi da un popolo, che dovrà assumersi responsabilità di ogni ordine e tipo.

²³⁸ Il libro delle guerre di YHWH è probabilmente un'antica collezione di canti che celebrano successi militari (Cfr. Il libro di Jashtar; Giosuè 10:13; 2 Samuele 1:18) D.L. Christensen (CBQ 36 [1974] 359-60) presenta una buona ricostruzione del testo che colloca YHWH come soggetto di diverse frasi. YHWH il divino guerriero è dipinto come colui che giunge sulle ali del vento con le sue schiere alle sorgenti dell'Arnon. Budd, J. Philip, Numbers. Colombia: Nelson Reference Electronic, 1984, p. 239.

²³⁹ Bernini, Giuseppe, La Sacra Bibbia. Numeri, Marietti, Torino, 1972, p. 214.

Tra il giudizio di Dio e lo scenario storico, geografico, sociale, si stabilisce una relazione coerente. In definitiva, il giudizio su Canaan non vede lo scatenarsi delle forze della natura, come nel diluvio, o nella distruzione di Sodoma e Gomorra. Il giudizio di Dio si attua attraverso Israele perché la controversia in definitiva, riguardava due popoli. Rimane la domanda del perché Dio abbia scelto di coinvolgere il popolo nell'esecuzione di un giudizio che, prima e dopo quel giorno, aveva e avrebbe attuato in altri modi. Viene naturale pensare che, quella stessa forza che aveva fatto crollare le mura di Gerico, avrebbe potuto esercitarsi sull'intera città seppellendone gli abitanti. In questo modo l'evento sarebbe rimasto circoscritto tra Dio e le creature oggetto del suo giudizio. In definitiva, dal punto di vista dell'osservazione umana, sarebbe stato solo uno dei milioni di eventi tragici e misteriosi, destinati a rimanere nascosti oltre la cortina della comprensione umana.

Invece, lo sterminio. Il viscerale coinvolgimento di un popolo armato, che prende atto, che la guerra non sarà mai un'arte, una palestra psico-fisica o un affare economicamente vantaggioso. Essi si sporcheranno le mani fino ai gomiti, del sangue di tutte le creature della città.

Dopo, solo fuoco a bruciare i resti. Constatate, come mai prima di allora, che: *il salario del peccato è la morte*. La morte anche di chi è palesemente privo di responsabilità, ma che è lì, dove infuria una tempesta. La morte degli innocenti, piccoli esseri umani, appena affacciati all'esistenza e che per loro disavventura, vivono sotto il governo di uomini che hanno scelto di ribellarsi a Dio, contro ogni evidenza, fino alla fine.

In conclusione, il popolo ha agito a Gerico in conformità con una teologia maturata, drammaticamente, a ogni passo della marcia dell'Esodo. Una visione tagliente come le rocce del deserto, dura come quell'ambiente ostile, dove la vita e la morte dipendono da YHWH.

IV. 6. Il messaggio nel contesto culturale: analogie e differenze. Lo herem, come vertice della crisi nel concetto di guerra

Abbiamo fin qui voluto dimostrare come la mistica della guerra e il militarismo politico, non hanno cittadinanza alcuna nella parole di Mosè e di

Giosuè, indirizzate al popolo. Ma, il nocciolo duro della questione non è la guerra, ma lo sterminio.

La radice **חָרַם**²⁴⁰ che abbiamo isolato nel campo lessicale attinente al nostro studio, al solo ambito dello sterminio e della guerra, è permeata comunque, come abbiamo detto in nota, da un senso sacro e religioso che scuote le nostre coscienze di lettori moderni.

La critica biblica, dal canto suo, nella sua quasi totale unanimità ha risolto il nodo, esegetico, teologico e morale, svuotando di ogni storicità l'evento della presa di Gerico e della conquista di Canaan, in quanto improvvisa campagna militare.

Todd Lake propone, ancora, in modo deciso e articolato, il tema dello *herem* come *iperbole*.

La sua dimostrazione si basa sul convincimento che:

- l'Antico Testamento testimonierebbe, nel suo insieme, il carattere non letterale, *iperbolico*, dello *herem* (Numeri 21:31-32). Un carattere non violento (Esdra 10:7).
- Il carattere *iperbolico* dello *herem* sarebbe testimoniato anche dai testi del vicino Oriente Antico. (Stele di Mesha o *Pietra Moabita*, cfr. nota 191)
- Le battaglie nell' Antico Testamento, contengono spesso elementi iperbolici. Numeri esorbitanti, esagerazioni, enfasi, etc. (2Re 1:16; Il Cronache 28:6).

Lake presenta tutti i significati alternativi del termine come preponderanti a quello di *sterminio*. In particolare, nota a proposito del libro di Giosuè:

The book of Joshua gives an alternative explanation for the conquest which fits well with the supposition that the herem was hyperbolic. The term yāraš is

²⁴⁰ I significati derivati dalla radice **חָרַם** che interessa il nostro studio sono riferiti quasi esclusivamente al campo lessicale dello sterminio e della guerra; secondariamente a quello della consacrazione di cose destinate al tempio (**חָרַם** hiphil), come nel caso di Levitico 27:28 e Giosuè 6:18. E' inteso che dalla radice, sono derivati campi lessicali più numerosi, ma che schematicamente possono essere riassunti così:

1. **חָרַם** hifil = votare, consacrare, qualcuno/qualcosa al tempio quale dono/offerta perpetua. In guerra: votare allo sterminio una città con i suoi abitanti, sterminare completamente una popolazione.
2. **חָרַם** hofal = essere condannato a una specifica pena capitale.
3. **חָרַם** come sostantivo = cosa o persona che è stata consacrata nel senso di **חָרַם** hifil o condannata nel senso di **חָרַם** hofal, o che per contaminazione è finita nella loro sfera distruttiva. (Cfr. Botterweck, G. Johannes; Ringgren, Helmer; Fabry, Heinz -Josef, *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, cit., Vol. III, col. 234.

*used to describe the fate of the Canaanites. It is usually translated drive out*²⁴¹

Lake, citando Esodo 23:31, sottolinea come la conquista di Canaan non doveva essere all'insegna dello sterminio dei suoi abitanti, ma della loro progressiva dislocazione:

*A slow displacement of the native population is foreseen in passages which follow the herem command: Dt. 7:22 The LORD your God will drive out those nations before you, little by little. You will not be allowed to eliminate them all at once, or the wild animals will multiply around you.*²⁴²

La tesi ci trova d'accordo su questo punto: Il solo fatto di essere Cananei non implicava l'essere votati allo *herem*, come dice L. G. Stone²⁴³ il quale aggiunge *poi: one had actively resist the work of YHWH in order to come under the ban*²⁴⁴. Lake stesso nota come la presa di Gerico rientri in un quadro particolare, in cui i cananei non attaccano Israele, ma si trovano sulla difensiva, ponendo in questo modo tutta quella serie di domande a cui stiamo cercando delle risposte.

Come si è reso visibile nel nostro lavoro e si esplicherà ancora in seguito, noi non pensiamo che lo *herem* sia un paradigma applicabile a ambiti guerrieri diversi, ma pensiamo che esso abbia coinciso, precisamente nella presa di Gerico a un giudizio di YHWH. In questa direzione continueremo a muoverci.

Per schematizzare la visione delle scienze bibliche applicate al problema *herem*, in guerra, ricordiamo che la prima stesura della storiografia deuteronomistica viene fissata negli anni del regno di Giosia (Cross, Smend). Il termine *herem* avrebbe acquisito in quel periodo un grande rilevanza, dipingendo un quadro fosco e tragico della conquista della Palestina.

Si ignorano le cause per le quali la storiografia deuteronomistica avrebbe spinto in quella direzione così gravida di conseguenze etico-teologiche, ma secondo alcune congetture, il deuteronomista avrebbe trovato fonti che alludevano allo *herem* come pratica ammissibile in guerra (ancora oggi visibili in Numeri 21, Giosuè 6; 10; 1Samuele 15). Quando si guardava attorno, però, l'ipotetico redattore constatava che molti dei popoli menzionati dalle sue fonti, non

²⁴¹ Lake, Todd, *Did God command genocide? Christian theology and herem*, UNI Company, Ann Arbor (Michigan), 1997, p. 211.

²⁴² *Ibidem*, p. 211

²⁴³ *Ibidem*, p. 222

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 222

esistevano più. Procedendo ancora, egli era altresì a conoscenza delle promesse di YHWH sulla cacciata degli abitanti della terra promessa.

A rinforzare il suo processo deduttivo, c'era la formula di richiamo al comandamento di YHWH contenuta in Deuteronomio 20:17, con la sua lista di popoli di cui si ordinava la distruzione. In considerazione dell'attendibilità di tali richiami del Deuteronomio, venne inteso come un comandamento, la promessa di Esodo 34:12,15²⁴⁵

Componendo le tessere di questo puzzle, il deuteronomista avrebbe concluso che la terra di Canaan fu conquistata militarmente e che le popolazioni vennero completamente sterminate per ordine di YHWH.

Questa operazione storiografica, ovviamente inaccettabile per i nostri criteri attuali, crediamo lo fosse anche per quelli dell'epoca di cui discutiamo.

Ricerca l'eziologia di un racconto nelle sue parti, significa porsi il problema del perché un autore biblico scelga di mettere in risalto un episodio piuttosto che un altro. In questo caso, però, ci troveremo di fronte a una vera e propria manipolazione dei fatti. Si sarebbero creati, addirittura, dei cicli epici in funzione di un'ideologia. Per i presupposti teologici e ermeneutici che ci siamo dati, non possiamo accettare in materia biblica un'ipotesi simile. Continueremo, quindi, a trattare il problema dello *herem* come un problema di storia biblica, realmente accaduto all'epoca dei fatti narrati e nei termini riferiti dalla redazione finale del libro di Giosuè.

All'inizio del capitolo abbiamo posto lo *herem* come crisi del mondo dell'uomo. Una crisi per chi lo amministra e per chi ne subisce le conseguenze. Il profilo psicologico e etico di chi lo applica rimane per noi una sorta di *oggetto misterioso e oscuro*.

Il testo dice:

passando a fil di spada uomini e donne, fanciulli e vecchi, e persino buoi, pecore e asini.

Il versetto non presenta nulla che assomigli solo lontanamente a un combattimento. Il testo è obbiettivamente imbarazzante, antierico, implicitamente colpevolizzante per il lettore, che si sente imperiosamente chiamato a distanziarsene.

²⁴⁵ *Guardati dal fare alcuna alleanza con gli abitanti del paese nel quale stai per andare, perché non sia un laccio in mezzo a te;* ¹⁵ *Non fare alcuna alleanza con gli abitanti del paese perché, quando essi si prostituiscono ai loro dèi ed offrono sacrifici ai loro dèi, qualcuno di essi ti inviti e tu mangi dei loro sacrifici,* ¹⁶ *e prenda delle loro figlie per i tuoi figli, e le loro figlie si prostituiscano ai loro dèi e inducano i tuoi figli a prostituirsi ai loro dèi (Esodo 34:12, 15, 16).*

In esso si ammette che da un punto di vista militare, si è agito senza onore, scannando gente inerme. Nessuna menzione degli *uomini valorosi* del v. 1. Nessuna menzione di duelli esaltanti che diventano eroiche gesta, da cantare e tramandare ai posteri. Al suo posto un terribile fardello di sangue che ci interpella da millenni.

La rinuncia al bottino materiale, la morte data anche a animali che potevano essere lasciati perlomeno liberi di pascolare, ci fa comprendere che siamo davanti a qualcosa che, in nessun modo, può rappresentare un modello di alcun tipo.

Le armi stesse vengono private di qualsiasi descrizione che ne esalti il fascino. L'approccio israelita alle armi è simile a quello verso gli attrezzi agricoli.²⁴⁶ Da tale esperienza di *herem*, il popolo in armi, potrà trarre l'unica conclusione, che è possibile ricavare da un interdetto. La natura di tale lezione è spirituale: guardarsi dal non fare la stessa fine. Ancora, dalle spade non viene alcuna ascensione che conduca all'immortalità; dalle spade viene solo la morte.

E' una tragedia totale, che l'autore non commenta, non spiega, nemmeno attraverso il riferimento a leggi e comandamenti scritturali. In definitiva, il racconto presenta in modo didascalico un fatto che in nessun altro modo, forse, poteva essere presentato se non in quella modalità.

Nel testo non si fa menzione dei peccati di Gerico, non sono presenti giudizi sulla corruzione etica e religiosa dei cananei. Il problema della città sta nel non arrendersi a quel popolo invasore e al suo Dio. Si potrebbe obiettare che aveva tutto il diritto di farlo. Perché mai un popolo avrebbe dovuto arrendersi a un altro, rinunciare ai propri *dèi* e adottare un culto straniero? Non saremmo, qui, di fronte al più inaccettabile dei casi di imperialismo politico e religioso?

La scelta di Raab dimostra che una lettura *escatologica* del proprio tempo, era possibile. Le città cananee, erano consapevoli dei fatti *straordinari* che stavano sconvolgendo la loro epoca. I giudizi di YHWH avevano fatto irruzione nel loro mondo, già a partire dai fatti dell'Egitto e dell'Esodo.

La nascita di un nuovo popolo basata sulla grazia e sul patto, erano i segni dell'avvento di una fase incredibile della storia mediorientale. Non si trattava solo

²⁴⁶ Le armi israelite potevano anche essere piuttosto elaborate, ma sempre in funzione della tattica di combattimento; mai è fiorita, attorno a loro, un'arte volta a trasformare quegli attrezzi, in oggetti di contemplazione e di culto. Non troveremo mai in Israele nulla di simile a ciò che è esistito in Giappone con la *katana*, a Damasco e a Toledo, con le loro lame artistiche, o nei miti europei con la leggendaria *Excalibur* che eleggeva un *re-messia*.

Cfr. Fretz, J. Mark, *Weapons and implements of warfare*, in: Freedman, David Noel, *The Anchor Bible Dictionary*, cit., pp. 893-5.

dei segni miracolosi che accompagnavano il cammino di Israele. Il segno miracoloso per eccellenza, che doveva essere discernito, era proprio Israele.

Dio stava visitando quelle terre per chiamarle a una missione unica, attraverso la formazione di un nuovo popolo che non era connotato etnicamente, ma spiritualmente e religiosamente. Un Dio Santo che odia il peccato e che per lungo tempo, aveva prolungato la sua misericordia verso quella terra. Un Dio Santo che reclamava la terra come sua, gridando che, quella terra, poteva essere occupata solo da una *gente messa a parte*. Un popolo che religiosamente e politicamente si esprimeva, ora, come una *lega sacra*²⁴⁷

Per sette giorni, i corni di ariete con il loro lugubre ululato, avevano portato a Gerico il dolore di Dio, il suo pianto sulla città impenitente.

Sarebbe sbagliato immaginare che la distruzione dei cananei è stata dovuta alla loro assoluta malvagità, superiore a quella di tutti gli altri popoli della terra.

Il criterio non è la gravità del peccato, ma la resistenza all'appello della grazia, quando il (un) giudizio di Dio si avvicina all'umanità.

In tutte le civiltà tradizionali, nel mondo classico, e per quanto riguarda l'Europa, fino all'epoca medievale, la guerra ha sempre avuto un significato sacro e religioso.²⁴⁸ L'atto di dare e ricevere la morte, sono di per sé, fatti che ci collegano al significato ultimo delle cose, non escluso il senso di una militanza terrena, al servizio di ideali trascendenti, metafisici, al servizio di *Dio*, in definitiva.

Quando si guarda al mondo antico è naturale, quindi, chiedersi quanto l'Antico Testamento non abbia subito l'influenza di quelle visioni del mondo che concepivano il re, il sacerdozio, i guerrieri, il popolo, come un corpo organico legittimato da un ordine metafisico superiore.

Guerra e sacro, si trovavano talvolta congiunti nel rito, inteso come azione potente operata dal sacerdote (a volte dal re-sacerdote) affinché gli dèi concedessero la vittoria. Talora, la sconfitta era vissuta come una sentenza stabilita da un ordine metafisico e persino le conseguenze della schiavitù,

²⁴⁷ Interessante teoria quella della *lega sacra* che parla di un Israele che avendo accolto la religione di YHWH, avrebbe formato una lega sacra delle tribù sul modello di leghe minori *prejavistiche*. Tale lega non avrebbe un termine ebraico corrispondente a quello greco di *anfizionia*, ma corrisponderebbe a un nuovo sentimento di appartenenza e elezione. Cfr. Fohrer, Georg, *Strutture teologiche dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1980. pp. 97-99.

²⁴⁸ Cfr. Evola, Julius, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1982, cap. 17, *La grande e la piccola guerra santa*, p. 151.

apparivano come una condizione giusta, per chi evidentemente, aveva perso il contatto con il trascendente.

Cosa troviamo di tutto questo nel racconto di Giosuè 6? Abbiamo visto nel precedente paragrafo che la guerra profana era estranea al piano di YHWH, ma cosa pensare a proposito di una *guerra santa*? Nell'episodio di Gerico non assistiamo, forse, a una alleanza tra *spada e altare*?

La risposta a queste domande è già implicita nelle righe precedenti. Più esplicitamente diremo, allora, che la *guerra santa* tradizionale, pagana, islamica e, infine cristiano-crociata si trova in una prospettiva esattamente capovolta rispetto alla teologia di Giosuè e dell'A.T. Le *guerre sante* sono l'espressione dell'uomo che difende una visione del mondo orientata al sacro, ma nella quale la difesa della terra, del regno, fanno da contraltare all'esperienza individuale, spirituale e ascetica, vissuta *in primis* dal *guerriero* o dal *cavaliere*.²⁴⁹

In definitiva è l'uomo, nella sua espressione guerriera più ricca, complessa elaborata e tecnicamente evoluta a combattere per una immagine di *dio*, e per una gloria terrena irrinunciabile. In definitiva non si può parlare di *guerra santa* se non in presenza di due fattori inseparabili: a) il guerriero per persegue l'immortalità b) la difesa di un impero proteso verso il dominio del mondo.²⁵⁰ In Giosuè tutto questo, non è solo assente, ma impossibile all'origine.

L'eziologia dei contenuti di Giosuè 6 ci porta a immaginare l'orizzonte spirituale dei primi lettori del racconto, in un modo che a noi moderni risulta difficile da accettare.

E' evidente che ai primi lettori interessa soprattutto meditare sul carattere miracoloso della presa di Gerico e sulla formazione della loro identità nazionale, anche in funzione della famosa eccezione rappresentata da Raab e il suo clan.

L'enfasi su questo particolare depone a favore di una cultura *multi-etnica*. Risulta un dato importante vedere come nella cultura israelita, come emerge dal nostro racconto, l'elemento del *sangue* e della *razza* non sono fattori rilevanti per

²⁴⁹ Cfr. Cardini, Franco, *Quell'antica festa crudele*, Mondadori, Milano, 1995.

Nel libro Cardini esamina in profondità tutte le implicazioni della guerra premoderna, come rito collettivo, radicato nell'anima dei popoli, teso a regolarne la intrinseca crudeltà e barbarie.

²⁵⁰ Il concetto di Jihad nell'islam ben esprime questa visione di una duplice battaglia: *interna* e *esterna*, contro nemici spirituali interiori (la grande guerra santa: *el-jihadul akhbar*) e fisico-materiali (la piccola guerra santa: *el-jihadul aqghar*).

Cfr. Battista, Raffaele, *Jihad: islam e rivoluzione globale*, in: *Adventus – Quaderni di studi etico-religiosi* n. 2, 1989, pp. 39-47.

l'appartenenza al popolo. La religione di Israele si rivela immediatamente come una fede nell'invisibile, come una religione spirituale.

Cosa pensare del silenzio del testo sulle problematiche etiche che comporta l'uccisione indiscriminata di tutta la popolazione? Il silenzio dell'autore fa da interfaccia a quello dei primi lettori, ma non per insensibilità, crediamo, o peggio, barbarie.

L'assenza di una domanda e di una risposta sul perché della morte di tutti gli abitanti di Gerico è da ricercare, secondo noi, non nella bigotta incapacità degli israeliti del tempo a porsi domande etiche, ma nella fisiologica incapacità umana a spiegare, da una parte il mistero del male, dall'altra i tempi, le modalità e le ragioni dei giudizi di Dio.

In questo senso si può parlare di Gerico come di un luogo dove muore un'idea della *guerra*, per lasciare al suo posto, quella di un *conflitto* ancora più grande e terribile, quello tra ciò che è *santo* e ciò che è *profano*. Le radici ebraiche, riferite a concetti antitetici, che si escludono a vicenda: חלל קדש ci riportano a categorie proprie dell' Antico Testamento, in cui *santo*, si riferisce a *tagliato, messo a parte*, per Dio.²⁵¹ A differenza del concetto di *sacro*, proprio delle religioni pagane, misteriche, in cui, le cose o le persone sono gravide di una energia o qualità propria, terribile e distruttrice, inalienabile, *santo* nell' AT è qualcosa o qualcuno che è dedicato a Dio, il quale è Lui stesso, tre volte *Santo* (Isaia 3:3).

E' Dio, con la sua presenza, a santificare, persone, luoghi, oggetti del tempio, offerte, cibi (Levitico 22). Egli concede con le sue leggi il discernimento delle cose *sante*, (Levitico 10:10), che sono tali perché si riferiscono alle sue opere creative e redentive. Profano (חלל) trova la maggior parte delle sue applicazioni in riferimento alla profanazione del nome di YHWH²⁵². A

Un sentimento che si ritrova pienamente in Isaia 6:6

Allora io dissi: "Ahimè! Io sono perduto, perché sono un uomo dalle labbra impure e abito in mezzo a un popolo dalle labbra impure; eppure i miei occhi hanno visto il Re, l' Eterno degli eserciti.

²⁵¹ Ringgren, H., in: Botterweck, G. Johannes; Ringgren, Helmer; Fabry, Heinz -Josef, *Theologisches Woerterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1973. Trad. Italiana: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, cit., Vol. VI p. 837.

²⁵² Dommershausen, H., *Ibidem*, Vol. II, p. 1030.

Questo detto non è possibile nascondere il fatto che YHWH, possa incutere timore oggi come ieri. La violenza degli uomini nella Bibbia, sembra trovare un corollario in quella di Dio. Volutamente non abbiamo utilizzato l'espressione nell' Antico Testamento, per non entrare in una questione, quella del rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, che non può essere affrontata nei confini di questo studio.

Ma, chi avverte timore verso YHWH troverà, se non immediata soluzione ai propri dubbi, almeno un momento pace, (sia pur come *in tempi angosciosi*, per citare Daniele 9:25) nel considerare come, nella Bibbia, la grazia precede sempre ogni atto di Dio e l'Antico Testamento non fa eccezione. Soprattutto quando esso pone ogni evento storico, nel contesto di un cosmico conflitto tra *il bene e il male*.

Lo sottolinea A. Thompson,²⁵³ quando entra nello specifico della paura che YHWH incute, a chi non discerne immediatamente questo rapporto sequenziale *grazia-giudizio*.²⁵⁴

Ma, volendo rimanere nella pura dimensione storica del conflitto tra bene e male, con la violenza che può scaturirne, YHWH appare come colui che accompagna per mano l'uomo, fuori dalla violenza della propria cultura²⁵⁵, provvedendo, come nell'episodio di Abramo e Isacco un sostituto animale ai sacrifici umani.

In questo modo, vengono ribaltate le speculazioni umane, circa la violenza degli *dèi*, proprie di quell' epoca e cultura, mentre si compie una transizione dal sacrificio umano a quello animale. Ancora di più, un *altro sacrificio espiatorio*, viene adombrato, quello che avrebbe visto YHWH coinvolto nella sofferenza e nella morte.

Ma, anche quando la questione si concentra su, quale popolo dovrà prevalere e quale assetto civile e religioso assumerà quella regione della terra,

²⁵³ Cfr. A cosmic struggle between good and evil in: Thompson, Alden, *Who's afraid of the Old Testament God?*, Pacesetters Bible School, Inc, Gonzalez, 2003, p. 28.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 68.

In questa direzione A. Gunneweg: *L'Antico Testamento mantiene, al contrario, una validità permanente, perché dimostra all'uomo ed anche al cristiano la facilità dell'errore e, come libro, mette davanti al cristiano, come in uno specchio, il proprio fallimento – fallimento che può essere evitato solo dalla grazia sempre rinnovata*. Gunneweg, J.H. Antonius, *Von Verstehen des Alte Testaments*, V&R, Goettingen, 1977. Trad. It.: *Comprendere l'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1986, p.15.

²⁵⁵ *Thus, in order to reach people who expected divine beings to be violent, the Great God of heaven used language and actions that they could understand (...) God took step to restrain this most violent of all acts of worship, commanding Abraham to sacrifice Isaac, but then providing a substitute at the last minute*. Thompson, Alden, *Escape from the flames*, Pacific Press, Nampa, 2005, p. 118.

emergono fattori specifici del racconto. La differenza fra le innumerevoli controversie dell'umanità e quella tra Israele e Gerico, risiede nel fatto che l'esito della battaglia, questa volta, lo decide Dio.

E' lui a volerlo, in ragione di un piano concreto e storico in favore dell'umanità futura. All'indirizzo dei cananei è tuttavia rivolta una domanda/opzione. *Vuoi vivere?* Se rispondi affermativamente, allora, devi cambiare.²⁵⁶

L'opzione di continuare il cammino della loro cultura e civiltà non è contemplata. In questo caso è inutile reclamare l'esercizio di un libero arbitrio, se non addirittura protestare per la sua violazione. L' Antico Testamento mostra costantemente un Dio coinvolto nella storia, che interviene in alcuni momenti (non *tutti* i momenti) in cui la degradazione morale e spirituale è insostenibile. Questo, sempre nel quadro di un rapporto tra misericordia²⁵⁷ e giudizio, nel quale la prima si estende oltre i criteri dell'umana immaginazione:

l' Eterno, il tuo DIO, sono un Dio geloso che punisce l' iniquità dei padri sui figli fino alla terza e alla quarta generazione di quelli che mi odiano (Esodo 20:5)

Nella sua prerogativa di Creatore e Giudice, Dio afferma il suo diritto sulla terra, che all'uomo fu data, fin dall'inizio per essere custodita e lavorata, in conformità alle leggi divine. Ai cananei viene tragicamente ricordato che i loro *dèi* non esistono e che loro stessi non sono *dèi*. Che la terra di Canaan non è loro, che l'anno sfruttata indegnamente e che presto verrà loro tolta.

Ben descrive questa condizione il Salmo 50:21-22:

Tu hai fatto queste cose, e io ho taciuto tu hai pensato che io fossi del tutto simile a te. Ma io ti risponderò, e ti metterò ogni cosa davanti agli occhi. Ora comprendete questo voi che dimenticate DIO, perché io non vi faccia a brandelli senza che alcuno vi liberi.

Lo *herem* presenta anche agli esecutori materiali, che ciò che stanno facendo non appartiene a nessuna tipologia bellica, ma è solo l'esecuzione di una sentenza. In essa si evidenzia il fatto che, quando il peccato raggiunge un corpo sociale a una

²⁵⁶ I Cananei occupavano la terra che YHWH reclama come sua. Su essa quei popoli avevano costruito luoghi di culto a divinità legate a riti orgiastici della fertilità. Il contrasto tra un Dio Santo e divinità demonico telluriche, dai connotati dissolutivi e nihilistici, non consente compromessi. Cfr. Thompson, Alden, *Who's afraid of the Old Testament God?*, Pacesetters Bible School, Inc, Gonzalez, 2003, p. 73-76

²⁵⁷ Thompson parla in esteso del rapporto tra pazienza di Dio e prerogativa divina del giudizio, nella sua riflessione su Giudici 19-21. Cfr. *Ibidem*, p. 83-5.

tale profondità, le conseguenze del male si estendono a tutto il corpo, in un legame distruttivo di solidarietà.

Non si dirà mai abbastanza che un Giudizio di Dio è accreditato da Dio stesso, attraverso la manifestazione potente e inequivocabile della sua presenza gli avvenimenti dell'Esodo, sono una testimonianza monumentale di questa verità.

Ogni pretesa di trarre da episodi come questi un paradigma per compiere in maniera autoreferenziale *giudizi* di Dio è un peccato grave, che metterebbe chi lo compie, nella posizione di essere lui stesso *herem*.

IV. 7. Nel nostro tempo esausto: un'applicazione oggi.

Abbiamo detto in precedenza che vi è un silenzio nel testo.

Questo silenzio noi lo abbiamo riempito con un' ipotesi che è tipica di un lettore contemporaneo. Quella di immaginare che la stessa sensazione di impotenza che avvertiamo noi, sia stata sentita anche da coloro che ci hanno preceduti.

Il lettore moderno potrebbe collocare i fatti del capitolo 6 solo nel quadro della letteratura e cinematografia *horror*. Ma, d'altra parte, uno potrebbe ricordare che i bombardamenti della II Guerra mondiale sulle città dei *malvagi*, con apice in Hiroshima e Nagasaki, abbia seguito la logica del sacrificio degli innocenti nel nome della pace. Sacrificio che avrebbe implicato, anche il risparmio di vite umane nelle file degli stessi nemici (I giapponesi avrebbero difeso la patria a costi altissimi, in caso di guerra convenzionale). Ma, nell'episodio di Gerico non troviamo calcoli di questo tipo, abbiamo uno spreco totale di vite umane e animali, mentre gli attaccanti israeliti possono, a quanto sappiamo, esibire uno *zero perdite*. Lo stesso bottino, salvato perché non aggredibile dalle fiamme, non è spendibile in quelle direzioni che stanno alla base delle motivazioni umane per la guerra. Esso diventa un'offerta votiva per il tempio.

Lo *herem* mette in crisi il mondo guerresco dell'uomo perché della guerra gli consente di vivere solo e unicamente l'orrore. La sua eventuale intelligenza bellica non serve, il suo *valor militare* è superfluo, perché in un rapporto di forze, come abbiamo mostrato, probabilmente impari, il milite non potrà sostenere alcuna tenzone cavalleresca.

Le mura di Gerico non sono le mura di Troia. A Gerico non è possibile assistere a nessun spettacolo epico, magari simile a quello tra Ettore e Achille. A Gerico vige la logica del macello di tutto ciò che vive. Anche gli *uomini valorosi* del v.1 spariscono dalla scena come fantasmi paralizzati da un terrore spirituale, trasformati in oggetti di un giudizio, che li cancella come esseri umani e soldati.

Gli esempi di resistenze valorose, di combattenti schiacciati da forze nemiche soverchianti, che hanno combattuto fino alla fine, vendendo cara la pelle sono innumerevoli.

Su di essi sono state costruite leggende: le Termopili, Forte Alamo, Camerone, Giarabub, Diem Bien Phu. A Gerico, invece, entra in crisi tutto il mondo dell'uomo in guerra. La differenza tra vincitori e vinti non è visibile, in quanto è impossibile un *vanto del vincitore* e un *onore del vinto*.

Se vi è un vincitore a Gerico è allora YHWH? Nessun testo del racconto celebra Dio come vincitore. Nessun canto, preghiera di ringraziamento, celebrazione religiosa viene rivolta verso l'Alto. Dio ha consegnato nelle mani del popolo una città che aveva colmato la misura della sua iniquità.

Ma, non è anche questa una prerogativa del testo biblico? Quella di interpellare, ben oltre l'eziologia del racconto posta dai redattori, fino a giungere con il loro bagaglio di domande, i lettori di tutti i tempi. Crediamo che la parola di Dio abbia questa potenza e intenzionalità.

Bene. Ma, siamo davvero noi la generazione che avrebbe raggiunto un livello spirituale e la credibilità morale per guardare al testo come a qualcosa di incomprensibile? Noi, con le nostre due guerre mondiali, un numero infinito di conflitti aperti in tutto il mondo e un disastro ecologico (forse) irreversibile.

Noi, generazione di lettori che vive dopo la *Shoah* potremmo stare di fronte a YHWH senza sentire tutto il peso di uno *herem* che potrebbe avere come oggetto noi stessi? Qualcuno potrebbe rispondere di sì, rivendicando la propria innocenza, la propria estraneità ai fatti che devastano il pianeta, rivendicando lo status di vittima e non di carnefice, qualcuno forse auspicherebbe l'avvento di uno *herem* nel quale essere il soggetto che impugna la spada. Ma, lasciamo queste cose alla coscienza individuale.

Ora, per tornare al testo di Giosuè 6, occorre portare alla nostra attenzione una cosa non marginale.

Nel capitolo, non appare alcuna contrapposizione tipica tra *giusto/innocente* (צַדִּיק) e *colpevole* (רָשָׁע). Cioè una di quelle contrapposizioni che sono frequenti nei testi legali dell' Esodo e del Deuteronomio²⁵⁸. In particolare: *Rifuggirai da ogni falsità; non ucciderai l'innocente e il giusto, perché io non assolverò il malvagio.* (Esodo 23:7).

Il testo ora citato ci permette di introdurre un nuovo elemento. Ci siamo più volte riferiti al concetto di un giudizio di YHWH sulla città, che ci permetterebbe eventualmente, di accettare il massacro degli abitanti, con la disciplinata accettazione di una suprema e imperscrutabile volontà. Ma, il Dio della Bibbia ci ha insegnato a discutere con Lui, investigando la sua parola, attraverso *controlli incrociati*. Di conseguenza, dall'esame del testo di Giosuè 6, dal punto di vista dei termini legali di *colpevole e innocente*, emerge un dato interessante.

Esodo 23:7 afferma chiaramente che l'uccisione dell'*innocente* e del *giusto* sono un atto che Dio condanna. Se quindi, siamo di fronte a un *Giudizio di Dio*, in senso proprio, dovremmo aspettarci una preliminare sentenza in cui si definiscono i capi d'accusa e si indicano i colpevoli. A Gerico, invece, non troviamo nulla di tutto ciò. Davanti e intorno alla città, si inscena una impressionante rappresentazione sacra, nella quale si grida a tutta la città, di accettare la salvezza o di ricevere la condanna.

Non si indicano le categorie di colpevoli o d' innocenti. Eppure a Gerico doveva esistere qualcuno che lo fosse, se non altro a causa della sua tenerissima età.

E' nostra convinzione che non solo i bambini lo fossero; pensiamo ai malati mentali, agli anziani, forse privi della possibilità di parlare, di spiegarsi, di scegliere.

La vicenda di Raab, però, ci ha mostrato quale effetto abbia la forza decisionale del singolo e quali siano le conseguenze che ne derivano, per chi vive sotto la nostra responsabilità. Legami di solidarietà che possono trascinare verso la vita o verso la morte.

Lo *herem* ci toglie il fiato e le parole, ma saremmo maggiormente a nostro agio, se la morte fosse stata data in modo più selettivo? Immaginiamo allora queste alternative. Israele raduna gli abitanti nella piazza principale di Gerico e uccide solo gli uomini abili alle armi risparmiando gli altri. In altra parole, far morire

²⁵⁸ Deuteronomio, 19:10, 13; 25:1; Esodo 22:2, 3; 23:7.

dei figli di fronte ai propri genitori, dei padri di fronte ai figli, e alle madri dei loro figli. Ci sentiamo un poco meglio? Non vogliamo ascoltare una risposta (che nessuno vorrebbe dare).

Allora immaginiamo un'altra soluzione, uccidere solo gli adulti e lasciare in vita i bambini. Magari solo quelli più piccoli, per evitare ai più grandicelli, traumi che turberebbero la loro crescita, soprattutto nella fase difficile dell'adolescenza. Fermiamo qui, quello che rischia di diventare, un crescendo grottesco.

A Gerico semplicemente mancano le parole per descrivere ciò che inevitabilmente è accaduto. Mancano a Giosuè, al redattore finale. Non le pronuncia YHWH. Gli interventi di Dio nella storia sono, in quanto tali, eventi *escatologici*. Essi contengono in embrione gli elementi propri del giudizio finale. Rimangono però interventi parziali, che non eliminano totalmente il male e non remunerano completamente il giusto. Il dramma insito nella lettura di questi atti divini, risiede in quell'ampio margine che viene lasciato all'interpretazione dei fatti. Oppure, la rarefazione delle parole e del pensiero, l'impossibilità dell'interpretazione.

Ma, YHWH, non è e non sarà mai l'oggetto di uno studio, Dio non può essere guardato alla stregua di un fenomeno. Egli è una persona e a Lui vogliamo dire:

*YHWH, dove eri a Gerico? E' una preghiera, non un avviso di garanzia. Non vogliamo chiamarti sul banco degli imputati di una Norimberga che non starebbe in piedi, già dalle prime righe dell'istruttoria. Non comprendiamo, non perché incapaci di violenza. A volte, uccideremmo anche chi ci insulta al semaforo. Non capiamo perché parole, categorie, come *santo, puro, giusto* ci sono misteriose assai più della morte.*²⁵⁹

A quei valori preferiamo una poltiglia indifferenziata di *religiosità*, i cui ingredienti sono: principi con angoli molto smussati, l'olio lubrificante del compromesso (a volontà), una grazia a buon mercato che consente di peccare senza il senso di colpa.

Il volto di Dio è oggi oggetto di varie discussioni e non si esita a parlar di immagini distorte, diaboliche di Dio. Tali distorsioni possono, tuttavia, originarsi in

²⁵⁹ Creach sottolinea la estraneità culturale che viene avvertita da noi occidentali riguardo ai concetti fondamentali che ispirano il culto israelitico. In particolare del concetto di interdetto, all'estraneità, aggiunge una complessità interna all'AT e alla culture circostanti. Creach, Jerome, *Giosuè*, cit., p. 87.

terreni anche molto diversi tra loro. I pericoli non sono solo quelli dell'abuso del concetto di giustizia, ma anche di quello della grazia.

Le nostra disposizione spirituale, la nostra risposta agli appelli di Dio, il quale ci ama e ci chiama, faranno la differenza tra la vita e la morte. A Gerico, per sette giorni, quella umanità arrivata al capolinea della propria storia culturale, religiosa etica e sociale, ha potuto guardare l'arca di YHWH da ogni prospettiva, mentre il suono del corno a distesa, impediva loro di distogliere lo sguardo. Non hanno voluto vedere che quella era la loro ultima occasione di sopravvivenza. Dopo il settimo giro, non hanno visto più nulla.

Noi, non possiamo e non vogliamo più scrutare in quel buio. Lasciamo tutti gli abitanti di Gerico, dormire, in attesa del Giudizio di YHWH; quel giudizio che è davanti a noi e che riguarda anche noi.

Nella tragedia dello *herem* nella sua ambivalenza di spada a due tagli, cioè che si può rivolgere anche contro gli israeliti stessi, è contenuta una lezione grave e fondamentale. Di fronte a un Dio Santo, anche se oggi viviamo la realtà dell'elezione, occorre ricordare la parola che ammonisce:

perciò, chi pensa di stare in piedi guardi di non cadere (1Corinzi, 10:12).

Il silenzio che abbiamo avvertito verrà mantenuto per sempre, sigillato dalle parole della maledizione pronunciata da Giosuè su Gerico. In definitiva, una maledizione che grava essenzialmente su un progetto spirituale, protervo e ribelle, che richiama lo spirito di Babele e di Babilonia.

Non è, tuttavia, una maledizione sulle persone. Gli abitanti di Gerico giacciono sotto le ceneri della città, uccisi, ma non giudicati, in senso ultimo e eterno. Ci rendiamo conto del bisticcio di parole, della contraddizione nella quale ci siamo messi, nel parlare di *giudizio di Dio* e subito dopo domandarsi quando, questo giudizio è stato emesso; visto che non sembra pronunciato secondo i principi, che il Pentateuco stesso aveva indicato.

Questa difficoltà è, comunque, comune ai profeti, biblici e moderni²⁶⁰.

²⁶⁰ Cfr. Ellen G. White non affronta criticamente il tema del massacro, *herem*, conservando su di esso un sostanziale silenzio. La sua dottrina si allarga sul tema del rapporto tra potenza di Dio e obbedienza del popolo, insistendo sull' attrito inevitabile tra un Dio Santo che entra nella storia e la malvagia chiusura di parte dell'umanità:

The Israelites had not gained the victory by their own power; the conquest had been wholly the Lord's; and as the first fruits of the land, the city, with all that it contained, was to be devoted as a sacrifice to God. It was to be impressed upon Israel that in the conquest of Canaan they were not to fight for themselves, but simply as instruments to execute the will of God; not to seek for riches or self-exaltation, but the glory of Jehovah their King. Before the capture the command had been given, "The city shall be accursed, even it, and all that are therein." "Keep yourselves from the

Spesso, alcuni eventi tragici della storia della salvezza sono stati definiti con questa problematica espressione di giudizio di Dio. Definizione che fa discutere e ancor più spesso, rivoltare.

Eventi tragici, conseguenza diretta delle scelte malvagie dell'uomo, sono sati racchiusi sotto una definizione che sembra volutamente saltare le cause intermedie.

I rovesci militari dell'Israele antico e l'esilio babilonese, solo per rimanere all'ambito biblico, sono stati indicati dai profeti di Israele, senza esitazione, come giudizi di YHWH. A questi giudizi faceva sempre seguito l'appello al pentimento e l'offerta della grazia. Una grazia prima spirituale, ma poi concreta, storica, politica che prometteva la ricostruzione di Gerusalemme, oltre la rinascita delle coscienze:

Sappi perciò e intendi che da quando è uscito l'ordine di restaurare e ricostruire Gerusalemme, fino al Messia, il principe, vi saranno sette settimane e altre sessantadue settimane; essa sarà nuovamente ricostruita con piazza e fossato, ma in tempi angosciosi (Daniele 9:25).

La nostra sensibilità e il comune senso della giustizia potrebbero condurre a ritenere equo, il principio che scaturisce dalle vicende immediatamente successive la presa di Gerico. La storia avrebbe presto mostrato che lo stesso Israele poteva essere oggetto di *interdetto* (cap. 7) nel momento in cui sarebbe uscito dal quel, forse irripetibile, rapporto di comunione e dipendenza da YHWH, segnato radicalmente dalla vita o dalla morte.

La conclusione del libro di Giosuè, invece, potrebbe lasciare freddo il lettore moderno. Il condottiero viene celebrato con il definitivo riconoscimento dell'esperienza di Giosuè, della purezza della sua figura, ormai non più collegata a quella di Mosè. Nessuna parola di critica o di autocritica. Parola che noi avremmo voluto ascoltare, scossi come siamo da quei tragici scenari. Così non è, così non è stato. Ma, non è forse anche questa la Bibbia? Un libro che lascia aperte le porte a nuove riflessioni, sensibilità, conclusioni. Senza, comunque, mai celare, attenuare, fatti che rimangono pesanti per le coscienze dei credenti di tutti i tempi. Lo Spirito che ha soffiato in quelle parole, continui a ispirare noi lettori, assetati di verità.

accursed thing, lest ye make yourselves accursed ... and make the camp of Israel a curse, and trouble it."

All the inhabitants of the city, with every living thing that it contained, "both man and woman, young and old, and ox, and sheep, and ass," were put to the sword. Ellen Gould White, Patriarchs and Prophets, cit., pp. 491-2.

Conclusione

Affrontare questioni bibliche e teologiche difficili e quasi fisiologicamente *irrisolvibili* contiene una punta di fascino. Si parte con una insoddisfazione verso quello che è stato detto in precedenza e si crede in buona fede di poter aggiungere qualcosa di risolutivo.

Man mano che il lavoro va avanti, ci si rende conto che il sentiero intrapreso è un sentiero che è stato battuto anche da altri.

Ma, come lo è stato? Nel caso del nostro oggetto di studio, la storia delle redazioni ha tentato di stroncare alla radice la drammaticità della controversia.

Lo *scandalo* dello herem, il drammatico incontro tra guerra e sacro, il tema del giudizio divino nella storia, che lacera le coscienze e rimette in discussione le nostre posizioni, lascia il posto a una discussione sulle ipotetiche ragioni che avrebbero spinto, un dato scrittore-redattore, a stravolgere e reinventare la storia del suo popolo, per sostenere un'ideologia.

Con il nostro lavoro abbiamo voluto rilanciare l'idea che, il testo biblico, trasmette una storia che sussiste, anche da un punto di vista storiografico, pur in un'accezione che l'ermeneutica può aiutare a riposizionare.

Un testo con un progetto letterario, intimamente collegato e percorso da una teologia difficile da accettare, ma anche e per molti versi, risolutiva.

La visione che riteniamo possa scaturire da questo studio, potrebbe gettare, ce lo auguriamo, un po' di luce in tutti quegli ambiti dove, la violenza, viene teorizzata e organizzata da poteri politici e religiosi, in chiave di disegno globale. Un disegno che talvolta è solo politico; altre volte, anche spirituale, culturale e religioso.

Su quel sentiero, antico e battuto, dello studio delle Scritture, abbiamo voluto apporre anche le nostre orme, affinché chi verrà dopo e vorrà ripercorrerlo sappia che, in nessuna tappa del cammino, è stato solo.

Bibliografia

Testo biblico

- ❖ Ellinger, W. Rudolph, *Biblia Hebraica*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1977.
- ❖ *La Sacra Bibbia. Antico e Nuovo Testamento*, La Nuova Diodati, La Buona Novella, Brindisi, 1991.
- ❖ Rahlfs, Alfred, *Septuaginta*, C.H. Beck, Stuttgart, 1979.

Lessici – dizionari – Concordanze

- ❖ Arnold, T. Bill; Williamson, G. M. Hugh, *Dictionary of the Old Testament: Historical books*, IVP Academic, Leicester, England - Downers Grove, Illinois, 2005 (3 voll.).
- ❖ Botterweck, G. Johannes; Ringgren, Helmer; Fabry, Heinz -Josef, *Theologisches Woerterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1973. Trad. It. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia (Voll. 1-9), 1988-2010.
- ❖ Botterweck, G. Johannes., *Theological dictionary of the Old Testament*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1977.
- ❖ Brown, Francis; Driver, R. Samuel; Briggs, A. Charles, *Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford, 1951.
- ❖ Davidson, Benjamin, *The analytical Hebrew and Chaldee lexicon*, ZPF, Grand Rapids (USA), 1993.
- ❖ Eicher, Peter, *Neues handbuch Theologischer Grundbegriffe, 1.2.3.4.*, KVG & CO., Muenchen, 2005. Trad. it. *I concetti fondamentali della teologia*, (4 voll.), Queriniana, Brescia, 2008.
- ❖ Freedman, David Noel, *The Anchor Bible Dictionary*, (6 voll.), Doubleday, New York, 1992.
- ❖ Hatch, Edwin ; Redpath, Henry, *Concordance to the Septuagint*, Baker Academic, Grand Rapids (Michigan), 1983.
- ❖ Jenni, E.; C. Westermann, *Theologische Worterbuch, zum Alte Testament*, CHR, Muenchen, Zuerich. Trad. it. *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, (2 voll.), Marietti, Torino, 1978.

- ❖ Koheler, Ludwig ; Baumgartner, Walter, *The Hebrew & Aramaic lexicon of the Old Testament*, Brill, Boston 2001.
- ❖ Kohlenberger, John; Swanson, James, *The Hebrew - English concordance to the Old Testament*, Zondervan, Michigan 1998.
- ❖ Laird, R. Harris, *Theological wordbook of the Old Testament*, Chicago, (2 voll.), Moody press, 1980.
- ❖ Lisowsky, Gerhard, *Concordantiae Veteris Testamenti*. Stuttgart, Wuttembergische, Stuttgart, 1958.
- ❖ Owens, John Joseph, *Analytical key to the Old Testament*, (4 voll.) Baker Book House, Grand Rapids (Michigan), 1990.
- ❖ Pacomio, Luciano; Occhipinti, Giuseppe, *Lexicon. Dizionario dei teologi dal Primo secolo ad oggi*, Piemme, Casale Monferrato, 1998.
- ❖ Reymond, Philippe, *Dizionario di Ebraico e Aramaico Biblici*, Soc. Biblica Britannica e forestiera, Roma, 2001.
- ❖ Wigram, V. Georg, *The Englishman's Hebrew and Chaldee concordance of the Old Testament*, Zondervan Publ. House, Grand Rapids, Michigan, 1970.

Introduzione all' Antico Testamento

- ❖ Brueggemann, Walter, *Das Alte Testament, Eine einfuehrung*, NVZ, NV, 1988. Trad. it. *Introduzione all'Antico Testamento*, Claudiana, Torino, 2005.
- ❖ Cimosà, Mario, *L'ambiente storico-culturale delle scritture Ebraiche*, EDB, Bologna, 2000.
- ❖ De Vaux, Roland, *Ancient Israel*, Darton, Longman & Todd, Londra, 1962.
- ❖ De Vaux, Roland, *Les Institution del L'Ancien Testament*, Les Edition du Cerf, Paris, 1957. Trad. It. *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Casale, 1964.
- ❖ Rendtorff, Rolf, *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 2004. Trad. It. *Introduzione all'Antico Testamento*, Torino, Claudiana, Torino, 2001.

- ❖ Roemer, Thomas, *The so-called Deuteronomistic history*, TC, UK, 2005. Trad. It. *Dal Deuteronomio ai libri dei Re*, Claudiana, Torino, 2007.
- ❖ Schokel, Alonso Luis, *La Biblia en su entorno*, Editorial Verbo Dicino, Esella, 1990. Trad. it. *La Bibbia nel suo contesto*, Paideia, Brescia, 1994.
- ❖ Schokel, Alonso Luis, *La Biblia en su entorno*, Editorial Verbo Dicino, Esella, 1990. Trad. it. *La Bibbia nel suo contesto*, Paideia, Brescia, 1994.
- ❖ Soggin, J. Alberto, *Introduzione all'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1987.
- ❖ Zenger, Erich, *Einleitung in das Alte Testament*, KG, Stuttgart, 2004. Trad. it. *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2005.
- ❖ Zevit, Ziony, *The religions of ancient Israel*, Continuum, London, New York, 2001.

Ermeneutica

- ❖ Alter, Robert, *The art of biblical narrative*, RB, NY, 1981. Trad. it. *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia, 1990.
- ❖ Fokkelman, P. Jan, *Vertelkunst in de bijbel*, UB, Zoetermeer, 1997. Trad. it. *Come leggere un racconto biblico*, EDB, Bologna, 2002.
- ❖ Licht, Jacob, *Story telling in the Bible*, The Magna Press, Jerusalem, 1986. Trad. it. *La narrazione della Bibbia*, Brescia, Paideia, 1992.
- ❖ Marguerat, Daniel; Bourquin, Yvan, *Pour lire les récits bibliques*, Les Editions du Cerf, Paris, 2009. Trad. It. *Per leggere i racconti biblici*. Borla, Roma, 2011.
- ❖ Wénin, André, *Le Livre de Ruth. Une approche narrative*, Les Editions du Cerf, Editorial Verbo Divino, Abàrzuza, 2000.

Storia e archeologia

- ❖ Albertz, Rainer, *Religionsgeschichte von Israel in alttestamentliche zeit*, VR, Goettingen, 2001. Trad. it. *Storia della religione nell'Israele antico*, Paideia, Brescia, 2005.
- ❖ Beyerlin, Walter, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum AT*, VR, Goettingen, 1985. Trad. It. *Testi religiosi per lo studio dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1992.
- ❖ Bresciani, Edda, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino, Einaudi, 1999.
- ❖ Cardini, Franco, *Quell'antica festa crudele*, Mondadori, Milano, 1995.
- ❖ Estern, Ephraim (ed.), *The new encyclopedia of archaeological excavations in the Holy Land*, The Israel exploration carta, Jerusalem, 1993.
- ❖ Evola, Julius, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1982.
- ❖ Finkelstein, Israel; Silberman, Neil Ascher, *The Bible unearthed*, S&S, 2001. Trad. it. *Le tracce di Mosè*, Carocci, Roma, 2002.
- ❖ Fohrer, Georg, *Geschichte der israelitischen religion*, WG&Co, Berlin, 1969. Trad. It. *Storia della religione israelitica*, Paideia, Brescia, 1985.
- ❖ Herrmann, Siegfried, *Geshichte Israel in alttestamentliche zeit*, KV, Muenchen, 1973. Trad. it. *Storia d'Israele. I tempi dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia, 1977.
- ❖ Liverani, Mario, *Antico Oriente*, Laterza, Roma, 2002.
- ❖ Liverani, Mario, *Guerra e diplomazia nell'Antico Oriente*, Laterza, Bari, 1994.
- ❖ Liverani, Mario, *Le lettere di el-Alamarna*. Vol. 1, Paideia, Brescia, 1998.
- ❖ Liverani, Mario, *Oltre la Bibbia*, Laterza, Bari, 2003.
- ❖ Matthews, H. Victor, *Old Testament parallel. Law and stories from the Ancient Near East*, Paulist, New York, 1997.
- ❖ Mazar, Amihai, *Archaeology of the land of the Bible*, Doubleday, New York, 1990.
- ❖ Noth, Martin, *Geshichte Israel*, V&R, Goettingen, 1966. Trad. it.: *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia, 1975.

- ❖ Orlinsky, Harry M., *L' antico Israele*, Cappelli, Rocca S. Casciano, 1965.
- ❖ Polzin, R. *Moses and the Deuteronomist*, The Seabury Press, New York, 1980.
- ❖ Prato, Gian Luigi, *Identità e memoria nell'Israele antico*, Paideia, Brescia, 2010.
- ❖ Pritchard, B. James, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton University Press, Princeton N.J., 1969.
- ❖ Ramsey, W. George, *The quest for the historical Israel*, JKP, Atlanta, 1981.
- ❖ Ravasi, Gianfranco, *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Borla, Roma, 1990.
- ❖ Soggin, J. Alberto, *Israele in epoca biblica*, Claudiana, Torino, 2000.
- ❖ Soggin, J. Alberto, *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia, 2002.
- ❖ Stern, Ephraim, *Archaeology of the land of the Bible*, Doubleday, New York, 2001.
- ❖ Unger, M. Frederick, *Archeology and the Old Testament*, Zondervan, Grand Rapids, MI, 1956.
- ❖ White, Ellen Gould, *The story of Patriarchs and Prophets*, PPPA, Mountain View, 1913.

Teologia dell' Antico Testamento

- ❖ Brueggemann, Walter, *Theology of the OT*, AF, Minneapolis, 1997. Trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia, 2002.
- ❖ Fohrer, Georg, *Theologische Grundstrukturen des A.T.*, WG, Berlin, 1972. Trad. it. *Strutture teologiche dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1980.
- ❖ Goldingay, John, *Old Testament theology*, IVP - Academic, Downer Grove (Illinois), 2010.
- ❖ Gunneweg, J.H. Antonius, *Von Verstehen des Alte Testaments*, V&R, Goettingen, 1977. Trad. it. *Comprendere l'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1986.
- ❖ Nobile, Marco, *Teologia dell'Antico Testamento*, Elle Di Ci, Torino, 1998.

- ❖ Ollenburger, C. Ben; Martens, A. Elmer ; Hasel, F. Gerhard, *The flowering of Old Testament theology*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1992.
- ❖ Rendtorff, Rolf, *Theologie des AT*, NV, 1999. Trad. it.: *Teologia dell'Antico Testamento*, Claudiana, Torino, 2001.
- ❖ Von Rad, Gerahrdt, *Theologie des Alte Testaments*, Kaiser Verlag, Muenchen, 1962. Trad. It. *Teologia dell'Antico Testamento. Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, vol. 1, Paideia, Brescia, 1972.
- ❖ Westermann, Claus, *Theologie des Alte Testaments in Gruenzuegen*, VR, Goettingen, 1978. Trad. It. *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 1983.

Commentari

- ❖ Baldi, Donato, *Giosuè*, Marietti, Torino, 1956.
- ❖ Bernini, Giuseppe, *Numeri*, La Sacra Bibbia, Torino, Marietti, 1972.
- ❖ Boling, Robert G; Wright, G. Ernest, *Joshua*, TAYB, Doubleday & Co. Inc., New York, 1982.
- ❖ Budd, J. Philip, *Numbers*, Nelson Reference Electronic, Colombia 1984.
- ❖ Butler, Trent, *Joshua*, Thomas Nelson, Nashville, Dallas, Mexico City, Rio de Janeiro, 1983.
- ❖ Chouraqui, André, *Josué*, L'Univers de la Bible, tome III, Paris, Editions Lidis, 1983.
- ❖ Coote, B. Robert, *Joshua*, The New Interpreter' s Bible, vol. II. Abingdon Press, Nashville, 1998.
- ❖ Creach, Jerome, *Joshua*, JKP, Louisville, 2003. Trad. It. *Giosuè*, Claudiana, Torino, 2012.
- ❖ Dalla Vecchia, Flavio, *Giosuè*, Nuova versione della Bibbia dai Testi Antichi, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2010.
- ❖ De Vries, J. Simon, *1Kings*, WBC, Thomas Nelson, Nashville, 2003.
- ❖ Diaz Sicre, Josè Luis, *Josué*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2002. Trad. it. *Giosuè*, Borla, Torino, 2004.

- ❖ Hertzberg, Hans Wilhelm, *Die Buecher Joshua, Richter, Ruth*, VR, Goettingen, 1985. Trad. It. *Giosuè, Giudici, Rut*, Paideia, Brescia, 2001.
- ❖ Hess, S. Richard, *Joshua*, IVP, Leicester, 1996. Trad. it. *Giosuè*, GBU, Chieti – Roma, 2006.
- ❖ Keil, C. Friedrich; Delitzsch, Franz, *Joshua, Judges, Ruth, 1 and 2 Samuel*, Commentary on the Old Testament, Hendrickson Publishers, Preabody, MA , 2001.
- ❖ MacLear, G. Frederick, *The Book of Joshua*, CUP, Cambridge, 1915.
- ❖ Mitchell, Gordon, *Together in the Land: A Reading of the Book of Joshua*, T & T Clark, Oxford, 2009.
- ❖ Reggi, Roberto, *Giosuè – Giudici*, GBD, Bologna, 2008.
- ❖ Richard, Nelson, *Joshua*, John Knox Press, Westminster, 1997.
- ❖ Stellini, Angelo, *Giosuè*, Paoline, Roma, 1981.
- ❖ Woudstra, Marten, *The Book of Joshua*, New International Commentary on the Old Testament, B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1981.

Saggi

- ❖ Breton, Stanislas, *Spinoza, theologie et politique*, Desclée, Paris. Trad. It. *Spinoza teologia e politica*, Cittadella Editrice, Assisi, 1979.
- ❖ Garbini, Giovanni, *Dio della terra , Dio del Cielo*, Paideia, Brescia, 2011.
- ❖ Lake, Todd, *Did God command genocide? Christian theology and herem*, UNI Company, Ann Arbor (Michigan), 1997.
- ❖ Lohfink, Norbert, *Gewalt und gewaltlosigkeit, in A.T.*, Herder, Freiburg-Basel, Wien, 1983. Trad. It. *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Morcelliana, Brescia, 1985.
- ❖ Romer, Thomas, *Dieu obscur*, Labor et Fides, Genève, 1996. Trad. It. *I lati oscuri di Dio*, Claudiana, Torino, 2002.
- ❖ Stèveny, Georges, *La non-violence de Dieu et des hommes*, Ed. Signes des Temps, Deammarie-lès-Lys, 2001. Trad. it. *La nonviolenza di Dio e degli uomini*, Edizioni ADV, Impruneta, 2011.

- ❖ Thompson, Alden, *Escape from the flames*, Pacific Press, Nampa, 2005.
- ❖ Thompson, Alden, *Who's afraid of the Old Testament God?*, Pacesetters Bible School, Inc, Gonzalez, 2003.
- ❖ Zeindler, Matthias, *Gott Richter*, TVZ, Zuerich, 2005. Trad. It. *Dio Giudice*, Claudiana, Torino, 2008.

Articoli

- ❖ Battista, Raffaele, *Jihad: Islam e rivoluzione globale*, in: *Adventus – Quaderni di studi etico -religiosi* n. 2, 1989, pp. 39-47.
- ❖ Briend. Jacques, *Le insidie del libro di Giosuè*, in: *Il Mondo della Bibbia*, n. 3 maggio-agosto 2007, pp. 16-17.
- ❖ Caracciolo, Antonio, *Gerico un puzzle archeologico*, in: *Adventus – Quaderni di studi etico –religiosi*, n. 11, 2001, pp. 28-32.
- ❖ Gutierrez, Miguel, *La contribution de Meir Sternberg à l'étude de la narration biblique*, in: *Adventus – Quaderni di studi etico –religiosi*. n. 14. 2004. pp. 25-59.
- ❖ Ska, Jean-Louis, *Da quando di può parlare di Israele?* In: *Il Mondo della Bibbia*, N. 3 Maggio-Agosto, 2007. pp. 5-9.
- ❖ Villeneuve, Estelle, *Alla ricerca delle mura di Gerico*, In: *Il Mondo della Bibbia*, n. 3 maggio-agosto 2007, pp. 23-26.
- ❖ Winandy, Pierre, *God and war in the Old Testament*, in: *JATS*, vol. 9 n. 1&2, Spring-Autumn 1998, pp. 320-5.

Siti web:

- ❖ <http://www.biblearchaeology.org/post/2008/05/did-the-israelites-conquer-jericho-a-new-look-at-the-archaeological-evidence.aspx>.
- ❖ <http://www.biblearchaeology.org/post/2008/05/did-the-israelites-conquer-jericho-a-new-look-at-the-archaeological-evidence.aspx>
- ❖ <http://fathom.lib.uchicago.edu/1/777777190209/>
- ❖ http://en.wikipedia.org/wiki/Bryant_G._Wood
- ❖ http://it.wikipedia.org/wiki/Terra_di_Israele