

GUERRA E PACE

Note di lettura¹

ELIO JUCCI
Pavia

“Forse che tutti i popoli non odiano la perversità? E tuttavia è per mezzo di tutti loro che essa si diffonde [...]. Qual popolo vorrebbe essere oppresso (da un popolo) più forte di lui? Chi vorrebbe vedersi spogliare, ingiustamente, dei suoi beni? Ma qual è il popolo che non abbia oppresso un altro?”².

Nel maggio 2004 a Bertinoro si teneva un convegno sulla “guerra santa”³. Come emerge dalla premessa di M. Perani (7 s.) e dalla presentazione di L. Melandri (9-11) agli atti ora pubblicati, sul suo sfondo stava in un clima “particolarmente impressionante” di

¹ M. PERANI, a cura di, *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica. Atti del convegno internazionale. Ravenna 11 maggio-Bertinoro 12-13 maggio 2004*, Testi e studi 14, Associazione italiana per lo studio del giudaismo-Giuntina, Firenze 2005, pp. 378.

² *Libro dei Misteri* 1,9-11 (trad. L. MORALDI, *I Manoscritti di Qumran*, Torino 1986, 636 s.).

³ Il termine “guerra santa” di per sé non ricorre nella Bibbia (cfr. anche P.C. CRAIGIE, *War in the Old Testament*, Grand Rapids 1978, 48-50), piuttosto è la guerra di Yahweh, oppure la guerra dei “santi”, che come a Qumran saranno i sacerdoti, i membri della comunità, gli stessi angeli; e la guerra del Santo, di Dio. Perani (142) ricorda però l’espressione “santificate la guerra”, in un testo (Gioele 4,9 s. “con le vostre zappe fatevi spade e lance”) che ribalta la prospettiva di Isaia 2,4. Cfr. anche Maier (120), che sottolinea come questa santità “significa soprattutto conservare uno stato di purità” (ovvero di “santità rituale”, Perani, 143). Ciò non toglie, osserva Maier, che “la religione ebraica [...] abbia] un carattere assolutamente guerriero che si manifesta nella misura in cui (a) le relazioni di potere lo permettono, (b) e la disponibilità della terra di Israele viene ad essere un interesse di attualità, e (c) si manifestano movimenti messianici” (Maier, 122). “Le leggi concernenti il diritto statale e di guerra [...] tornarono d’attualità [...] con la fondazione dello stato d’Israele”, “il diritto di guerra tradizionale ha [...] guadagnato un certo significato pratico [...] in quanto il rabbinato militare è completamente in mano ortodossa” (Maier, 120).

Per una breve sintesi dello studio “classico” di G. VON RAD, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Göttingen 1965, cfr. D.L. GARD, “YHWH as the God of Peace and the God of War”, Concordia Theological Seminary, *Symposia 2004, Exegetical Papers*, <http://www.ctsfw.edu/events/symposia/papers/sym2004gard.pdf>, consultato nell’agosto 2005 (ma più in generale si può leggere utilmente la prima parte del suo articolo “An Overview of the State of the Question in Scholarship”).

crescente conflitto, esasperato dalla guerra preventiva, l'incremento dei fondamentalismi, il terrorismo *kamikaze*, la deriva militare-repressiva⁴. Ma interrogarsi sulle radici, sulle matrici storiche di immagini e concetti tuttora correnti può aiutarci a chiarirne il senso anche oggi, a patto naturalmente di evitare pericolosi anacronismi e di attenersi a una "rigorosa indagine scientifica sulle fonti".

Le relazioni del convegno sono raggruppate in quattro sezioni. I. Il Vicino oriente antico⁵, II. La tradizione ebraica⁶, III. La tradizione cristiana⁷, IV. La tradizione islamica⁸. Non appena ricevuto il volume,

⁴ L'istituzionalizzazione dei conflitti a livello nazionale e internazionale, in un clima diffuso di "stato di guerra" ha spostato l'attenzione da un fenomeno che aveva precedentemente colpito l'immaginazione collettiva. Il legame tra violenza e religione è emerso anche recentemente in alcuni nuovi movimenti religiosi, il volume di D.G. BROMILEY, J.G. MELTON, eds., *Cults, Religion, and Violence*, Cambridge 2002, esamina i meccanismi che – al di là delle specifiche dottrine – scatenano la violenza (verso l'interno o verso l'esterno) come il prodotto di "an interactive sequence of movement-societal exchanges". Insomma al di là delle dottrine l'elemento – o meglio il processo – scatenante la violenza viene individuato in una specifica interazione tra il gruppo e la società. Si consulteranno proficuamente anche i contributi della rivista *Cross Currents*, raccolti all'indirizzo <http://www.crosscurrents.org/violencespecial.htm> ("Collisions of Religion and Violence: Redux". Ove, oltre ai materiali di *Cross Currents*, Summer 2001, Vol. 51, No 2, sono presenti contributi di argomento affine di annate precedenti).

⁵ Con i contributi di G. PETINATO, "Guerra e Pace nell'epica sumerica", 15-26; A. PANAINO, "'Guerra' e 'Pace' nella tradizione religiosa iranica preislamica", 27-43; E. ACQUARO, "Le armi della regalità nell'iconografia fenicio-punica", 45-63; E. CUSSINI, "Immagini di guerra, immagini di pace nell'epigrafia aramaica", 65-80.

⁶ C. MARTONE, "Guerra e Pace a Qumran e nei testi apocalittici", 81-93; G. IBBA, "L'ideologia del Rotolo della Guerra", 95-115; J. MAIER, "Guerra santa? Il diritto di guerra nella tradizione giudaica, 117-129; G. STEMBERGER, "La guerra nella Mišna e nei Midrašim halakici", 151-139; M. PERANI, "Yhwh iš Milhamah (Es. 15,3). L'espressione: 'Yhwh è un uomo di guerra' nell'esegesi ebraica", 141-150; O. RUIZ MORELL, "Guerra y Paz en la Tosefta", 151-168; P. CAPELLI, "Dalla guerra alla pace. La storia degli effetti di Deuteronomio 20 nell'ebraismo tardoantico", 169-187; L. CARO, "Guerra e pace nelle fonti talmudiche", 189-194; G.D. Cova, "Nota essenziale su pace e guerra nella Bibbia ebraica", 195-202.

⁷ G. BARBAGLIO, "Guerra e pace nel Nuovo Testamento: una lettura di Efesini 1,11-22", 205-219; J. FERNÁNDEZ UBIÑA, "Guerra y Paz en los Padres de la Iglesia", 221-250; A. CARILE, "La guerra santa nella Romània (impero romano d'oriente) secoli VII-XI", 251-259; G. RUGGERI, "Quale statuto per una teologia della pace?", 261-275; P. CONSORTI, "La riflessione filosofica cristiana sulla guerra e la pace", 277-304.

⁸ P. BRANCA, "Il Jihād nel Corano", 307-323; A. VANOLI, "L'idea di 'Guerra giusta' tra ebraismo e Islam. Note su una traduzione di Averroé, 325-345; A. VENTURA, "Islam e islamismi", 347-363. (Il volume è completato da una sintesi delle relazioni, 365-378).

l'ho letto d'un fiato, trascinato dal mio interesse per l'argomento e dalla ricchezza dei temi trattati, che cercherò qui di sintetizzare⁹.

Il conflitto “tra il popolo che abita l'altipiano iranico e il popolo che si è insediato nella bassa Mesopotamia”, radicato nelle diversità etniche e socio-economiche delle due regioni, trova espressione nei più antichi testi letterari sumerici, nei poemi epici che “narrano lo scontro [intorno al 3000-2900 a.C.] tra la ben nota città di Uruk e l'ignota città iranica di Aratta”. Dietro le immagini epiche e mitiche¹⁰, che vedono anche il decidersi di alcuni scontri attraverso un confronto di maghi, o il ricorso alle magiche calzature donate dalla divina aquila Anzu a Lugalbanda, si intravedono anche le motivazioni più concrete. I sovrani di Uruk sono attratti da metalli, pietre preziose e legnami dell'altipiano iranico. Ma se pure si accenna alla possibilità di uno scambio con l'abbondante produzione di cereali della piana, la soluzione viene di fatto cercata, da parte di Uruk, in un dominio sulla città di Aratta, che forse era stata una fondazione di Uruk. Gli undici poemi del ciclo di Uruk, sintetizzati da Pettinato (15-26), mostrano la persistenza nel tempo di un rapporto conflittuale, che non si è esaurito neppure ai giorni nostri

Dai testi iranici analizzati da Panaino (27-43) emerge una radicalizzazione della conflittualità. “Il dualismo mazdaico enfatizzando rigorosamente l'antagonismo tra verità e menzogna ha quindi determinato la legittimazione di una certa aggressività verso le forze reputate malefiche” (29). “La creazione del mondo, ovvero dello spazio umano, come quella del tempo limitato e storico, rientrano in un vero e proprio piano di battaglia di Ohrmazd” (30) per affrontare

⁹ Mi sia permesso dedicare questo piccolo contributo alla memoria di Flo, il suo sguardo riflessivo le sue orecchie attente mi hanno sempre riportato alla memoria la deliziosa poesia di F. JAMMES “J'aime l'âne ...” (*De l'Angelus de L'aube à l'Angelus au Soir*, Paris 1921, 12-15), e mi immagino che ancora cammini “dans l'ombre ... sur le chemin en fleur”.

¹⁰ J. LARSON in un recente articolo, “Lugalbanda and Hermes”, in *Classical Philology* 100 (2005): 1-16, pone in rilievo le affinità tematiche e strutturali tra le prime 150 linee dell'Inno omerico a Hermes e un episodio del ciclo di Lugalbanda (“the author of the Homeric Hymn to Hermes incorporates detailed correspondences to a Sumerian story, but adapts the episodes and themes in LB [I Lugalbanda ed Enmerkar] and perhaps LB II [Lugalbanda nel profondo della foresta, cfr. PETTINATO, 24-26] for his own purposes”), dimostrando ancora una volta la permeabilità delle frontiere tra culture spesso viste in opposizione. Una permeabilità che tuttavia non annulla le differenze. Proprio la tensione tra specifici elementi del racconto “importato” e alcune concezioni (come quella del sacrificio) dell'insieme di cui viene a far parte, rinforza – accanto alle corrispondenze – l'ipotesi del prestito.

l'alterità malvagia di Ahreman in un campo di battaglia delimitato, il mondo appunto, quasi una trappola cosmico-storica per l'avversario. Evitando così che il conflitto "possa dispiegarsi sul piano dell'infinito spazio-tempo". Inoltre "la superiorità di Ohrmazd si manifesta [...] nel fatto che prima di scatenare il conflitto con Ahreman, il saggio Signore gli propone la pace" (33). Gli sviluppi di questa bellicosa dottrina furono certamente condizionati "(dal)l'orizzonte culturale e sociale in cui il Mazdeismo ufficiale crebbe", condividendo interessi e visione politica "dell'alta nobiltà, legata a una regalità che si reggeva apertamente su di un'aristocrazia militare e agricola strettamente [...] legata a un clero altrettanto motivato". D'altra parte la dottrina della "grande guerra" e la visione apocalittica iranica, "fondata su di una serie di concezioni escatologiche relativamente arcaiche e certamente indipendenti dalla tradizione ebraica" interagirono con reciproci influssi¹¹ con il mondo circostante, in particolare "a partire dall'epoca sasanide, ha certamente subito un influsso notevole dal mondo e dalla cultura giudaico-cristiana" (36). Ma il grande scontro della storia si

¹¹ PANAINO ricorda che i "riferimenti zoroastriani alla 'grande guerra' sono stati già confrontati con diversi passi della letteratura qumranica", ove si afferma che per tre volte le forze delle tenebre ricaccerranno i figlie della luce (*Rotolo della Guerra*), o nella 'dottrina dei tre tempi' "di cui quello centrale rappresenta la fase del mescolamento e dello scontro, che segue la creazione e segue la salvazione finale" (34 s.). Corrispondenze da leggere nel più ampio "impatto della cultura religiosa iranica e mazdaica sull'elaborazione della dottrina manichea e di alcune idee prevalentemente diffuse in ambito gnostico" (35).

Il rapporto tra la letteratura qumranica e il mondo iranico, e in particolare il 'dualismo' di Qumran è stato oggetto nel corso degli anni di numerose discussioni. Da un lato si ammette (in varie forme) un influsso iranico (cfr. G. WIDENGREN, A. HULTGÅRD, M. PHILONENKO, *Apocalyptique Iranienne et Dualisme Qoumrânien*, "Recherches Intertestamentaires 2", Paris 1995) D'altro lato c'è chi insiste sull'origine endogena a partire dalle premesse bibliche, ad es., B. BESCH, *Der Dualismus in den Kernschriften von Qumran. Ein Beitrag zur Diskussion über Wesen und Herleitung des Qumranischen Dualismus*, Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Roma 1996, accurato nella presentazione della discussione e dei materiali, ma un po' rigido nella sue schematizzazioni e nella visione 'dogmatica' della religione ebraica (es. p. 199 s.). D'altra parte ciò che poi veramente conta non è in fondo l'origine, ma la funzione che certe immagini hanno effettivamente svolto in differenti fasi della religione ebraica (cfr. E. PAGELS, "The Social History of Satan, The 'Intimate Enemy'. A Preliminary Sketch", in *HTR* 84 (1991), 105-128). Sull'antichità del Zurvanismo (uno dei punti più contestati da chi non ammette l'influsso iranico) si può infine vedere la prima parte del saggio di E. ALBRILE, "La dimora di Ahreman. La guerra e le origini del dualismo iranico", in *Kervan - Rivista Internazionale di studi afroasiatici* n. 1 - gennaio 2005 (consultabile all'indirizzo http://www.cisi.unito.it/kervan/contents/documents/k1_albr.pdf).

conclude ottimisticamente con la salvezza *finale* per i malvagi e i peccatori (43).

Nell'iconografia fenicio-punica si può rilevare, con E. Acquaro (45-64), il riflesso dei mutamenti introdotti dall'ideologia barcide (ripresa successivamente dalla dinastia numidica, 52). "La parziale, ma avvertita riduzione dell'adozione della Kore", connessa a una "ambientazione prevalentemente *agricola*", coincide con lo *strappo* istituzionale", perseguito con gli impegni d'oltremare in Sicilia e in Iberia. E "l'aggressiva politica barcide" trova espressione nel "protagonismo della figura d'Eracle/Melqart, divinità propria della dinastia" e nelle "*armi regali*", gli elefanti da guerra e la prua di nave. Se le tradizionali armi di Eracle, clava e arco, sono legate all'iconografia dell'eroe, "lo scudo con umbone figurato può costituire un'originale sintesi dei motivi legati alla caccia regale". Mentre "a metà strada fra funzionalità bellica e simbologia regale" si colloca il cavaliere con "elmo, lancia e scudo circolare", riferibile a "una caccia *funeraria*". Si deve anche sottolineare come in una "sintesi altamente simbolica" s'integrano e si sovrappongono i canoni tipici della regalità ellenistica, in particolare macedone, e la sfera sociale nord africana" (51). Riflessioni simili nascono dall'esame di altri simboli quali l'ascia e l'arco (54-57).

E. Cussini (65-80) evidenzia il lessico aramaico relativo alla guerra nell'epigrafia¹² aramaica: iscrizioni di re e governatori di Aram; documenti dall'Egitto su papiri e pergamena del V sec. a.C., con la famosa descrizione della distruzione del tempio ebraico di Elefantina; iscrizioni di Palmira e Hatra, con la segnalazione dell'accompagnamento delle carovane da una scorta armata; archivi privati, con la testimonianza del vita che continua anche in tempo di guerra. Alla presentazione delle principali iscrizioni si accompagnano le liste del lessico riguardante a) la guerra e i suoi protagonisti, b) l'assedio e le armi, la città fortificata e la città espugnata, c) raccontare l'azione di guerra, d) lessico relativo alla pace. Spesso la pace è solo la prospettiva del vincitore alla conclusione di una guerra con la ricostruzione del paese pacificato (Iscrizione di Zakkur).

¹² Per un quadro più ampio si veda S.B. PARKER, *Stories in Scripture and Inscriptions: Comparative Studies on Narratives in Northwest Semitic Inscriptions and the Hebrew Bible*, Oxford 1997.

Ampia la sezione dedicata all'ebraismo. I testi dell'Antico Testamento sono qui affrontati più nel riflesso della loro interpretazione tradizionale giudaica che attraverso una lettura diretta. L'interpretazione di un testo, come si sa è operazione complessa, tanto più quando tale testo è "canonico" e quando chi lo legge lo consideri autorevole.¹³ Ancor più quando si tratti di testi che possono parere "moralmente sospetti"¹⁴ o perlomeno offensivi rispetto alla nostra

¹³ Può essere utile, e illuminante, in questo senso estendere l'esame al rapporto con altri corpi letterari, che pure hanno una qualche forma di canonicità e di autorevolezza, sia pure in assenza (ma non sempre. Cfr M. FINKELBERG, G.G. STROUMSA, *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, "Jerusalem Studies in Religion and Culture, 2", Leiden 2003) di quell'elemento di rivelazione / ispirazione divina che è proprio del canone giudaico-cristiano. Il saggio di A. LA PENNA "Noi e l'antico", in *Arachnion. A Journal of Ancient Literature and History on the Web*, nr. 1 - <http://www.cisi.unito.it/arachne/num1/lapenna.html> [1995] (da me consultato nel novembre 2000), propone alcune riflessioni sul nostro rapporto con la cultura classica, e in fondo sul nostro rapporto più in generale con la storia, che possono essere valide anche nella lettura dei testi biblici. "Se vogliamo capire buona parte dei problemi fondamentali che la cultura e la vita ci pongono, dobbiamo partire dalle risposte che ad essi diedero gli antichi, perché buona parte dei nostri gusti e dei nostri concetti partono di là e nessuna comprensione, che non voglia restare alla superficie, può prescindere dalle origini" (LA PENNA, cit.). Sul nostro rapporto con la storia si ricorderà un classico come M. FINLEY, *Uso e abuso della storia*, Torino 1981, ma anche - nella scia della più recente indagine sulla "costruzione della memoria"- il recente lavoro di E. ZERUBAVEL, *Mappe del tempo. Memoria collettiva e costruzione sociale e del passato*, Bologna 2005 (non mancano qui alcune osservazioni anche sulla moderna rivisitazione dell'antica storia ebraica). Ma anche parlare della autorevolezza di un testo non scioglie molti problemi, cfr. R. BAUCKHAM, "Scripture and Authority" (1997), http://www.seadinternational.com/scripture_and_authority.htm (consultato nel giugno 2003. Ultimamente il sito sembra dismesso, ma è in parte recuperabile in [webarchive.org](http://web.archive.org)). Su dinamismo della Scrittura cfr. G. GIBERTI, "Documento della Pontificia Commissione Biblica sul Popolo Ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia Cristiana", in *LA* 51 (2001), 213-232, 219 s., 230.

¹⁴ E.W. DAVIES, "The Morally Dubious Passages of the Hebrew Bible: An Examination of Some Proposed Solutions", in *Currents in Biblical Research* 3.2 (2005) 197-228: "Anyone who has been concerned to apply the teaching of the Hebrew Bible to the needs and concerns of the present world has had to contend with the fact that it is, in many respects, a highly problematic volume [...]. It is not merely that it contains various contradictions, improbabilities and errors of fact; it is not even that much of its teaching appears to be outmoded and to bear little relevance for contemporary Jewish and Christian faith and practice. The problem, rather, is that it often appears to advocate moral standards that seem to us to be offensive and unacceptable [...]. Those who enter the world of the Hebrew Bible encounter a culture in which slavery and polygamy were accepted as the norm and in which violence, intolerance and hatred of enemies seem to have been the order of the day. Many of its laws (such as that governing the rebellious son in Deut. 21.18-21) appear, by our standards, to be harsh, cruel and intolerably vindictive, and even some of the motivations

sensibilità.¹⁵ Alcuni testi biblici che affrontano il tema della guerra¹⁶ possono certamente rientrare in questa categoria¹⁷. E nella prospettiva esemplare e normativa della Scrittura, poco conta che alcuni di questi testi siano di fatto – almeno nell’opinione di molti studiosi – la tardiva ricostruzione di un passato immaginario, che i Cananei non siano mai stati sterminati¹⁸ o che persino i Cananei non fossero che – almeno in parte – la proiezione di un’opposizione interna¹⁹. Resta purtroppo la

given for right conduct (riches, honour, long life) seem morally suspect” (DAVIES, *cit.*, 197 s.).

¹⁵ Ma la sensibilità è appunto ‘nostra’, in quanto individui o comunità. Ed è pur sempre necessario un confronto con altre sensibilità, se non altro per comprenderne il fondamento. E se è nostra, ciò non significa neppure che sia esclusiva del ‘nostro tempo’. Analoghe domande furono forse poste nel passato, e allora come oggi con differenti risposte.

K. BERTHELOT, “‘Ils jettent au feu leurs fils et leur filles pour les dieux’: Une Justification humaniste du massacre des Cananéens dans les textes juifs anciens?”, in *RB* 112 (2005), 161-191, evidenzia però come talvolta proprio la consapevolezza della problematicità etica di certe affermazioni possa paradossalmente portare a una radicalizzazione ulteriore, cosicché lo stesso estremismo di certe proposizioni diviene giustificazione a se stesso. Nel caso dello *herem* già il *Deuteronomio* enfatizzando la ‘mostruosità’ (Berthelot, 173) dei Cananei e dei loro sacrifici umani rende più accettabile il loro sterminio. Ma il libro della *Sapienza* (12,3-11) non si limita a ripetere le accuse tradizionali, l’accusa terribile e mostruosa di antropofagia viene a coronare la descrizione dell’avversario (BERTHELOT, 176 ss.), d’altra parte – verosimilmente – rispondendo a simmetriche accuse rivolte verso gli ebrei. E nella polemica come nella guerra ci sono ‘superbombe’, e ne le une ne le altre sono ‘pulite’. Ben diversa la strategia ermeneutica di Filone (BERTHELOT, 182-189), anche se non sempre ‘innocua’. Qualche utile osservazione si trova anche nell’articolo di A. SAGI, “The Punishment of Amalek in Jewish Tradition: Coping with the Moral Problem”, in *HTR* 87.3 (1994), 323-346.

¹⁶ J.J. COLLINS, “The Zeal of Phinehas: the Bible and the Legitimation of Violence”, in *JBL* 122/1 (2003) 3–21, cita l’aforisma di MIEKE BAL: “The Bible, of all books, is the most dangerous one, the one that has been endowed with the power to kill”. Ma osserva anche: “Some other books, notably the Quran, are surely as lethal”, ma soprattutto “in any case, to coin a phrase, books don’t kill people (COLLINS, 3)”.

¹⁷ DAVIES, art. cit., utilizza proprio uno di questi testi (Giosuè 6-11) per esemplificare le differenti strategie di lettura dei passi problematici. Cfr. anche BRIAN BRITT DEATH, “Social Conflict, and the Barley Harvest in the Hebrew Bible”, in *JHS* 6 <http://www.arts.ualberta.ca/JHS/abstracts-articles.html>.

¹⁸ D’altra parte, ammettere che lo sterminio fosse effettivamente avvenuto avrebbe anche potuto escludere nuovi stermini, ma per estensione analogica si potevano scoprire sempre nuovi ‘Cananei’.

¹⁹ Cfr. C. HOUTMAN, “Die Ursprünglichen Bewohner Des Landes Kanaan Im Deuteronomium Sinn Und Absicht Der Beschreibung Ihrer Identität Und Ihres Charakters”, in *Vetus Testamentum* 52 (2002), 51-65; G. GARBINI, *Storia e ideologia nell’Israele antico*, Brescia 1986, 149 ss., 175 ss., M. LIVERANI, *Oltra la Bibbia. Storia antica di Israele*, 2003, 302 ss.

certezza che periodicamente questo modello sia stato riattivato nei secoli fino alle sue estreme conseguenze²⁰.

G.D. Cova, consapevole delle difficoltà dell'impresa, affronta il tema in "un sondaggio iniziale", a partire da 1 Sam 13; 1 Sam 15; Osea 6,6; Proverbi 21,3; Matteo 9,10-13; 12,1-8. La strategia adottata è quella di una "lettura canonica"²¹. "Un *tema biblico* funziona come tale nella scia lunga e potente del testo più che nel testo stesso, ovvero nelle dinamiche culturali-comunitarie che al testo biblico si riferiscono in quanto testo canonico", "non è purtroppo mai sufficientemente elaborata [...] la consapevolezza della misura e dei limiti che il testo canonico si pone e pone nell'uso che pur consente e sollecita" (195). "Riferimenti al testo biblico per sostenere questa o quella posizione sulla guerra (e sulla pace) dovranno misurarsi sempre con ciò che il testo ha scelto come suo proprio fine rispetto ai contesti più diversi che qua e là si ritrovano" (200). "Il testo canonico della Bibbia Ebraica sceglie [...] un fine complessivo rispetto ai fini possibili di un singolo testo" (202). Nel caso specifico si osserva "una evidente tendenza che tralascia ben presto il tema iniziale [la guerra] per concentrarsi esclusivamente sulla signoria della Parola/Azione divina" e che "si regge sulla tensione messianica nella quale ogni attualizzazione prende senso" (202).

Nella maggior parte dei testi qumranici le vicende storiche ci giungono come velate da un linguaggio allusivo e simbolico, che ne evidenziano il carattere tipico, esemplare, il loro significato in un disegno divino sulla storia più che la concreta contingenza²². Ma,

²⁰ J.J. COLLINS, "The Zeal of Phinehas", cit.

²¹ Mi limito qui a una classificazione piuttosto generica di una categoria [che secondo J. BLENKINSOPP, "The Pentateuch", in J. Barton, ed., *Biblical Interpretation*, Cambridge 1998, 181-197, 190 non è che una versione teologica dell'interpretazione 'olistica'] che presenta non indifferenti sfumature cfr. K.L. NOLL, "The Kaleidoscopic Nature Of Divine Personality In The Hebrew Bible", in *Biblical Interpretation* 9 (2001), 1-24, 2; B.S. CHILDS "Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation", in *ZAW* 115 (2003), 173-184; cfr. anche I. PROVAN, "The historical books of the Old Testament", in J. Barton, ed., *Biblical Interpretation*, cit., 198-21, 207 s. Resta comunque il problema, o forse tende a emergere sempre di più, che se da un lato oggi si assiste in varia misura al recupero di una totalità del testo o dell'interpretazione, dall'altro si assiste al ripensamento della stessa realtà del *testo* o dell'*originale*, cfr. E.J. EPP, "The Multivalence of the Term 'Original Text' in New Testament Textual Criticism", in *Harvard Theological Review*, July 1999, 92.3, 245-281.

²² Mi si permetta qui di rinviare ad alcuni miei lavori. E. JUCCI, "Il 'Peshet'. Un Ponte fra il Passato e il Futuro", in *Henoch* VIII, 1986, 321-338; E. JUCCI, "Il genere Peshet e la Profezia", in *Ricerche storico bibliche [= RSB]* 1, 1989, *Israele alla ricerca di identità tra il II*

come ricorda C. Martone, 83-93, ci sono alcune eccezioni, in particolare il *peshet* di Nahum, che ricorda l'intervento di Demetrio III Eucaro a Gerusalemme su invito dei Farisei e la dura rappresaglia di Alessandro Janneo, qui citato come il "Leoncello Furioso". Il testo sembra prendere le distanze dagli uni e dagli altri, lontani comunque dalle posizioni della comunità, e vede nelle vicende presenti una realizzazione delle antiche profezie.

Meno facilmente collocabile è uno scontro che invece coinvolge direttamente la comunità e la sua guida, il Maestro di Giustizia, perseguitato nel Giorno dell'Espiazione dal Sacerdote Empio, che d'altra parte seguiva un differente calendario (ma questo è un ulteriore motivo di condanna). Nessuno dei vari tentativi di identificazione ha finora ottenuto un consenso unanime, per quanto si concordi nel vedere nell'avversario del Maestro un Sommo Sacerdote). In questo caso il giudizio invece è univoco e duro, solo la comunità realizza il disegno divino, fuori d'essa c'è empietà.

Se la prospettiva escatologica è la chiave di interpretazione dei passi e degli eventi citati, essa domina sovrana nel *Rotolo della Guerra* (testo stratificato che ha probabilmente visto in epoca maccabaica e in epoca romana, momenti cruciali della sua evoluzione: Martone, 87; Ibba, 95-115)²³ che descrive le fasi alterne della guerra finale, del grande scontro tra le forze della luce e quelle delle tenebre, e ne detta le regole, l'organizzazione, la liturgia, con la definitiva

sec. a.C. e il I sec. d.C. Atti del V convegno di studi veterotestamentari (Bressanone, 7-9 settembre 1987), pp. 151-168.

²³ Il contributo di IBBA (95 ss.) analizza più a fondo il testo e la sua stratificazione in tre fasi. Alla prima si possono attribuire le norme relative alle funzioni dei sacerdoti e le descrizioni militari di ogni tipo (non collegabili a un qualsiasi esercito particolare, ma piuttosto "rappresentazioni metaforiche del primato sacerdotale"). La seconda si caratterizza per le analogie con Daniele e si può ambientare "nel periodo successivo ai fatti maccabaici". Esprime una forte ostilità nei confronti dei Kittim (in questo caso i Seleucidi) e degli ellenizzanti (107). La terza fase, più marcatamente dualistica, è presente soprattutto in aggiunte redazionali ai materiali esistenti volte a "convogliare il contenuto del RG in una particolare ideologia, che è quella che si trova in alcuni testi settari" di Qumran. Pur nelle trasformazioni del testo in tutte le sue fasi resta "un testo escatologico che indica nella guerra santa il mezzo voluto da Dio per la salvezza del suo popolo" (115). Si può consultare utilmente anche il recente articolo di R. SOLLAMO, "War and Violence in the Ideology of the Qumran Community", in *Verbum et calamus: Semitic and Related Studies in Honour of the Sixtieth Birthday of Professor Tapani Harvainen*, H. JUUSOLA, J. LAULAINEN, H. PALVA, eds., *Studia Orientalia* 99, Helsinki 2004, 341-352 (consultato nel maggio 2004 nel sito <http://www.helsinki.fi/teol/hyel/nnqs/sollamo.html>). Sul ritualismo della guerra si vedano anche le osservazioni di R. ESCOBAR, *Metamorfosi della paura*, Bologna 1997, 33-36.

vittoria dei “figli della luce”. Ma se reale è il combattimento degli uomini, il vero artefice della vittoria è Dio stesso (“Non la nostra forza, né il vigore delle nostre mani opera prodezze se non grazie alla tua forza e alle tue grandi azioni potenti”, 1QM XI,5).²⁴

Solo la conclusione di questo scontro porterà alla vera pace, come ci ricorda 4Q246 (un testo la cui interpretazione globale è peraltro altamente controversa) “finchè sorgerà il popolo di Dio e tutti abbandoneranno la spada [...] tutti faranno la pace. La spada sparirà dalla terra”²⁵.

Martone inquadra rapidamente questa visione della storia nel più ampio quadro della letteratura apocalittica, e “alcuni testi qumranici [...] potrebbero a buon diritto farne parte”(91). “È interessante notare che in alcuni testi si precisa meglio e con maggiore chiarezza la natura oltremondana della pace nei giorni ultimi” è il caso di 4Esdra 7,26-31. La guerra stessa, d'altra parte entra nel mondo come conseguenza di una sua corruzione (Giubilei XI,2).

Nell'esame della *Mišnah* e dei *midrašim* halakici – testi successivi alle due catastrofiche guerre contro Roma – G. Stemberger (131-139) evidenzia come da un lato si parla spesso di guerre, distinguendo: “Guerra obbligatoria”²⁶ (per la prima conquista, poi per la difesa della terra promessa), ha il suo modello nella guerra “da condurre fino alle sterminio”²⁷ (fino allo *herem*)²⁸ contro i sette popoli stanziati in

²⁴ Cfr. E. JUCCI, “Davide a Qumran”, in *Davide: modelli biblici e prospettive messianiche. Atti dell'VIII Convegno di studi veterotestamentari (Seiano, 13-15 Settembre 1993)*, a cura di G.L. Prato, in *RSB* 7 (1995), 157-173.

²⁵ MARTONE osserva “la pace seguente la guerra escatologica è dunque – e non potrebbe essere altrimenti – anch'essa posta oltre la storia” (90).

²⁶ MAIER, 125-126; VANOLI, 330 ss.; CARO 191.

²⁷ CAPELLI, 169 ss., che riconduce questo principio a “quella stessa etica della società arcaica a organizzazione clanica che ancor oggi vediamo periodicamente all'opera nei conflitti interetnici, come in Africa centrale”, “lo stesso concetto si ritrova nell'ethos dell'aristocrazia guerriera del mondo greco arcaico” [la correlazione tra l'affermazione di una aristocrazia guerriera e una specifica lettura o (ri-)scrittura della tradizione emerge anche dai saggi di Panaino e di Fernández Ubiña]. Poi, però, questo principio è stato utilizzato in contesti differenti “fino all'epoca moderna per legittimare violenze espansionistiche contro popoli di altra etnia o religione” (170). Questi principi sembrerebbero riattivarsi in ambito ebraico nelle guerre combattute da Maccabei e Asmonei, “sia che fosse effettivamente la prassi politica e militare dei Maccabei e degli Asmonei ad aderire al precetto biblico di Dt 20, sia che invece fossero gli autori dei libri dei Maccabei e ancora più Giuseppe Flavio a modellare sul Deuteronomio la propria narrazione” (172 s.).

²⁸ Cfr. MAIER, 127. P.C. CRAIGIE, *War in the Old Testament*, cit., 46, osserva che c'è della razionalità in queste regole, che in fondo corrispondono ai tre principali scopi da realizzare in

Canaan, terra promessa (Deut 20) e contro la discendenza di Amalek²⁹; guerra volontaria e offensiva³⁰ (ma la terminologia non si presta a una interpretazione univoca³¹). D'altro lato si tratta per lo più di guerre del passato e forse in qualche caso escatologiche. Oppure nel caso di norme perennemente valide, alcune delle condizioni di legittimità sono tali da renderle impraticabili nel presente, per la scomparsa di alcune delle istituzioni previste (il re, il sacerdote unto per la guerra – ma non esisteva più l'olio necessario – il sinedrio di settantuno membri, l'arca). Contemporaneamente si interpretano estensivamente le norme che esentano gli ebrei dal partecipare a una guerra volontaria. Infine nell'interpretazione dei testi biblici che parlano delle guerre gloriose del passato “si insiste sul fatto che in realtà è Iddio che conduce la guerra a favore di Israele e che è egli il Signore della guerra” (come d'altra parte è il Signore della pace), “gli Israeliti non partecipano alla battaglia ma alzano le mani per cantare le lodi”, e le armi descritte, metaforicamente, “indicano la fede in Dio che è il Signore della Pace, ma che ciononostante punisce le genti”. “Nella realtà quotidiana i Rabbi non vogliono essere coinvolti in guerre che sono sempre guerre degli altri” e la lode della pace ne “esprime i più profondi desideri” (139).

Come ricorda Perani “L'ideologia del Dio che combatte per Israele e sicuramente vincerà i suoi nemici, subisce una crisi che si manifesta nel disinteresse rabbinico per la guerra e per il messianismo”. “Se già

una guerra secondo von Clausewitz: distruzione del potere militare del nemico, conquista del suo territorio, cessazione del conflitto solo quando la volontà di combattere dell'avversario sia stata totalmente rimossa.

²⁹ Ma la stessa Bibbia (Deut 20,10) richiede di proporre la pace a una città prima di iniziare l'assedio, di fatto una resa incondizionata (cfr. MAIER, 128. L'avversario che non si arrende viene dato all'anatema). La stessa condotta dell'assedio deve rispettare delle regole, non si può sottrarre cibo e acqua; l'assedio va posto da tre lati per consentire una via di fuga. Le norme bibliche sono attenuate nel Talmud. Del resto, come ricorda anche CARO (191), con la perdita dell'indipendenza politica la capacità del mondo ebraico di determinare le proprie guerre è venuta meno, ma la riflessione non si è interrotta, anche se si rivolta più al futuro che al presente. La guerra per quanto negativa è un dato di fatto, rispecchia l'imperfezione del mondo, pertanto non ogni pace è preferibile ad ogni guerra (CARO, 191). Mostrarsi misericordiosi in un momento inopportuno può condurre ad essere crudeli successivamente (CARO, 191). La guerra può manifestare l'intervento divino nel mondo, in particolare nella punizione dei malvagi. Ma è anche espressione della malvagità dell'uomo. Frutto del peccato e prova della corruzione dell'uomo.

³⁰ “Guerra facoltativa” quelle finalizzata ad ampliare il territorio nazionale, i territori conquistati divengono “Terra d'Israele” (MAIER 128).

³¹ Come osserva anche OLGA RUIZ MORELL, 159.

la sensibilità spirituale ed intellettuale del giudaismo ellenizzato che si esprime nella LXX aveva ribaltato il significato letterale del nostro passo intendendolo nel senso che *Il Signore spezza le guerre*, la *Mekilta* demitizza le descrizioni bibliche di Dio armato di tutto punto [...] per affermare che [...] il Dio di Israele *combatte col suo nome*" (149).

"Di combattimenti messianici, e di venuta del messia agli inizi del giudaismo rabbinico non si vuol più nemmeno sentir parlare. È impressionante un detto attribuito a Yohanan ben Zakkai [...] Se sei sul punto di piantare un albero e venissero a dirti: 'Ecco è arrivato il Messia', prima pianta l'albero e poi vai ad accoglierlo" (149-150).

Questa massima è tanto più significativa se si ricorda che a ben Zakkai si fa risalire la rifondazione del Giudaismo dopo la distruzione del secondo Tempio. Ancora più significativa quando si aggiunga che a ben Zakkai – già prima, perlomeno scettico sull'opportunità di una guerra, si attribuisce lo stesso gesto che costò a Giuseppe Flavio l'accusa di essere un traditore, l'attraversamento delle linee per contattare il "Nemico", per assicurare un futuro per la nazione sconfitta. Lo stesso gesto di Geremia³²

³² Cfr. A. TROPPER, "Yohanan Ben Zakkai, Amicus Caesaris: A Jewish Hero in Rabbinic Eyes", in *JSIJ* 4 (2005) 1-17 (consultabile all'indirizzo <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/4-2005/tropper.doc>). E poco importa che sia storia o leggenda. La "verità" dell'evento sta, oltre che nella sua emblematicità – testimoniata dalla sua stessa molteplice occorrenza – nella sopravvivenza stessa del giudaismo che su di esso si fonda. Vale la pena di ricordare che anche nel Cristianesimo forse si pensò che una fuga (a Pella, cfr. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 3,5,3), e non lo scontro, potesse costituire l'evento fondante di una comunità, e "il nuovo patto nella terra di Damasco" degli Esseni potrebbe essere visto nella stessa prospettiva. Ma i diversi sviluppi di Cristianesimo e giudaismo spiegano anche la diversa funzione che eventi pur simili poi poterono svolgere. In quanto a Giuseppe, forse aveva osato troppo, anticipando i tempi, per poter divenire un emblema del futuro Giudaismo. Troppo fresca era ancora la memoria degli eventi e delle defezioni che si erano verificate durante il conflitto, cfr. S. CAPPELLETTI, "La presa di Gerusalemme: influsso demografico sulla comunità giudaica di Roma", in *Materia Giudaica* VIII/2 (2003), 269-277. Ma è in quel nuovo clima – che può attribuire a Ben Zakkai quel gesto – che si forma il canone dell'A.T., come osserva Capelli: "la prima sede in cui venne operata la scelta di de-bellicizzare l'ebraismo [...]". Ne vennero lasciati fuori i libri dei *Maccabei*, le regole qumraniche come la *Regola della guerra*, le apocalissi. E lo stesso avvenne anche con la *Megillat Antiochus*" (174). Se in linea di massima concordo con la traiettoria delineata in questa descrizione, credo che all'origine dell'esclusione della *Regola della guerra* e di qualche altro testo apocalittico stiano fondamentalmente altre motivazioni, che del resto portano a escludere anche testi che non hanno una simile impronta 'bellicista', cfr. P. SACCHI, *Storia del secondo Tempio. Israele tra VI sec. a.C. e I sec. d.C.*, Torino 1994, *passim*; G. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Brescia 2003, 276 ss.

Il tema della pace come composizione dei conflitti tra gruppi sociali e tra popoli emerge in Efesini 2,11-22³³, che tratta del “superamento dell’inimicizia che vede l’una contro l’altra parte armate le due metà del mondo, cioè dal punto di vista ebraico, i giudei e i gentili”³⁴. Il passo (opera di “un giudeo-cristiano che comunica con etnico-cristiani con cui si sente in profonda comunione”, 209) costruito su una serie di antitesi proclama il loro superamento in Cristo Gesù, “la nostra pace”. “Un’unità dei diversi e degli opposti fondata su una *nuova grandezza* che tale è per gli uni e gli altri”, non su di un processo di riduzione o di assimilazione degli uni agli altri, “un solo uomo nuovo”, “un solo corpo”, in cui le differenze permangono³⁵, “ma non sono più fattore di privilegio per gli uni o di handicap per gli altri” (210). La pace nel Signore ha accanto alla dimensione orizzontale anche quella verticale: “mediante la croce le due parti sono state riconciliate con Dio”. Sullo sfondo Barbaglio (205-219) evidenzia gli echi della *pax romana* (213), ma anche le espressioni della “frattura lacerante tra giudei e gentili di timbro etnico, storico-culturale e religioso” (214). C’è una limitazione rispetto alla prospettiva più propriamente paolina (Gal 3,28; seguita anche dall’autore di Colossesi 3,11 con una connotazione però più decisamente cosmica), che amplia la visuale alle altre “diversità escludenti e discriminatorie”³⁶, e forse un rischio nella “tonalità entusiastica [...] che proclama come avvenuta la pacificazione”, “ci si domanda se non si finisce così per creare un nuovo recinto di pace e di riconciliazione” (219).

Fernández Ubiña (221-250) traccia le linee del lungo percorso che da un cristianesimo marginale, assente dagli uffici pubblici e

³³ BARBAGLIO, 205-219.

³⁴ BARBAGLIO, 205.

³⁵ Fa bene Barbaglio a sottolineare la persistenza delle differenze. Una riflessione sul tema della etnicità in Paolo e nel N.T., e sulle implicazioni delle sue interpretazioni, si ritrova in K. BUELL, J. HODGE, “The Politics of Interpretation: The Rhetoric of Race and Ethnicity in Paul”, in *JBL* 123/2 (2004) 235–251, che sottolineano l’opportunità di superare la caratterizzazione di “ethnicity and race” come “fixed aspects of identity”. Si tratta piuttosto di “dynamic social constructs”. “By positioning Judeanness and Greekness in relation to Christ in Gal 3:28, he [Paolo] is underscoring their fluidity — what these concepts can mean is subject to revision, even as they are still held up as meaningful categories”.

³⁶ Sulla problematica della schiavitù si veda il recente articolo di J. BYRON, “Paul And The Background Of Slavery: The Status Quaestionis in New Testament Scholarship”, in *Currents in Biblical Research* 3.1 (2004) 116-139.

dall'esercito conduce all'integrazione con un'aristocrazia militare e clericale.³⁷ Dal sospetto teologico e morale, e dall'esclusione nelle correnti più rigorose; verso la partecipazione del cristiano all'attività militare, all'ammissione pur con riserve, alla teorizzazione della legittimità della guerra. Il superamento del tabù dell'omicidio. Dall'esclusione dei cristiani dall'esercito all'esercito totalmente cristiano³⁸ con l'esclusione di eretici, ebrei e pagani, dalla valorizzazione dei martiri militari che rifiutano di combattere alla proclamazione come martiri dei soldati che muoiono combattendo³⁹. La trasformazione della similitudine della *Militia Christi* in una descrizione realistica (249). Un percorso soprattutto né rettilineo né omogeneo. Ampio spazio (235-242) viene concesso alla riflessione di Agostino che se da un lato fa proprie le riflessioni tradizionali sulla legittimità della guerra (239) e difende la tradizione veterotestamentaria dalle accuse del manicheo Fausto (239), d'altro lato denuncia "la hipocresía latente en la tesis clásicas sobre la guerra justa, el *grande latrocinium* de los poderosos" (242 con citazione di *Civ. Dei* IV,6).

P. Branca evidenzia (307 ss.) come il *Jihad*⁴⁰, "la guerra nell'Islam delle origini non fu che uno degli strumenti in base ai quali regolare le

³⁷ Su di ciò si sofferma più ampiamente A. CARILE (251-259). Si ricordino anche le osservazioni sull'aristocrazia militare iranica di PANAINO, 38 s., e sulla sua trasformazione della "riforma" attribuita a Zaratustra) che pur centrando la sua attenzione sull'Impero Romano d'Oriente, illumina analogie e differenze con gli sviluppi paralleli. "Jihad crociata e guerra santa bizantina costituivano tre tipi paralleli e analoghi di guerra santa pur nelle differenze ideologiche storico-istituzionali delle società che le avevano prodotte" (259). In ambito cristiano evidenzia il facile sfruttamento retorico dei materiali veterotestamentari: "il parallelismo fra eventi del Vecchio Testamento e il presente è una costante della ideologia della guerra santa. In Occidente [...] rientra nella giurisdizione della chiesa mentre in Oriente rientra nella giurisdizione imperiale; in Occidente la morte durante il pellegrinaggio armato rimetteva i peccati e i caduti in battaglia contro gli infedeli erano considerati come martiri. In Oriente la salvezza dei caduti in battaglia è un tema della propaganda imperiale in cui la chiesa non si addentra" (259).

³⁸ Passando attraverso la fase di disprezzo degli autori pagani che ironizzano su soldati e generali cristiani che confidano più nelle preghiere e nell'intercessione dei santi martiri che non nell'efficacia delle armi (245).

³⁹ Ruggieri fissa persino un punto fermo nella svolta, in un decisivo "indebolimento della teologia della pace", individuato nel "controverso canone del concilio di Arles del 314 sulla scomunica da comminare a quanti rifiutano il servizio della spada" (273).

⁴⁰ Il riferimento alla guerra è uno solo – e neppure il principale, dei molteplici usi di questo termine. Cfr. VANOLI, 335, ma anche P.C. CRAIGIE, *War in the Old Testament*, cit., 22-26. Craigie pone in rilievo l'esplicito riferimento alla storia d'Israele nella Sura 8: "E allora avviene come alla gente di Faraone a quelli prima ancora di loro, che smentirono i Segni del

relazioni tra i vari gruppi” (321), conformemente alla tradizione “della società araba antica” (308). L’affermazione iniziale di Muhammad a Medina è dovuta al suo ruolo di arbitro *super partes* garantito dalla sua estraneità ai vari gruppi e dalla relazione con forze soprannaturali (309). Ma “una volta scelta la fede come principio di unificazione essa divenne progressivamente anche fattore di esclusione” (310). Nella “Carta di Medina” che regola le relazioni tra emigrati meccani, ausiliari medinesi e tribù ebraiche residenti, il “fare la guerra insieme” compare già nel primo articolo “in quello che potremmo considerare l’elenco delle condizioni e delle finalità sulle quali è fondata l’esistenza stessa della comunità” (313). “La fede religiosa come nuovo criterio di appartenenza alla comunità appare chiaramente”, “la presenza ebraica e di numerosi arabi ancora pagani determinano però nel documento una certa ambivalenza” (314). “Le ostilità furono assecondate dal Profeta soltanto fin quando fu necessario, come dimostra il suo atteggiamento conciliante dopo la conquista della Mecca” (322).

Alcuni spunti della successiva elaborazione teorica della guerra si ritrovano nell’articolo di Vanoli, peraltro centrato sulla traduzione latina (1539) da parte dell’ebreo Ya’akov Mantino della traduzione ebraica (del XIV sec.) del testo arabo (perduto) del commento di Averroé alla Repubblica di Platone. Già questa descrizione è un’indicazione di quanto complesse e intrecciate fossero le relazioni culturali, anche nel passato, anzi a volte anche più intrecciate di quanto non siano oggi, o perlomeno di quanto molti si immaginano (o desiderano) che siano. Quanto emerge è l’interazione di culture, di

loro Signore e li distruggeremo pei loro peccati e affogammo la gente di Faraone tutta fatta di uomini iniqui” (8,54. Trad. A. BAUSANI, *Il Corano*, Firenze 1961, 129), e la ripresa della terminologia di Esodo 15 (Sura 8,40; Es 15,2). Che l’Esodo, venga presentato nella Bibbia come una vittoria militare, pur senza che Israele abbia effettivamente combattuto è significativo (PERANI, 142; CRAIGIE, *War in the Old Testament*, 39). Insieme alla conquista militare della terra promessa (con la partecipazione diretta di Israele nella guerra) rappresenta uno dei modelli della guerra d’Israele accanto al suo Dio. Ma la sua lettura è fondamentalmente ambigua, cfr. J. DOCKER, “In Praise of Polytheism”, in *Semeia* 88 (2001), 149-172, 156.

La demitologizzazione e la storicizzazione all’opera in alcuni testi biblici, a volte anche livello della fissazione masoretica del testo (cfr. A. PASSONI DELL’ACQUA, “YHWH si adira contro Neharaym”. Il mitema della lotta cosmogonica in Abacuc 3,8-15”, in *Materia Giudaica* X,1, 2005, 33-56), se apre nuove prospettive di lettura, presenta anche il rischio di una rimitizzazione di meno ampio respiro.

lingue, di categorie giuridiche e concettuali differenti eppure *in qualche modo* pur sempre traducibili le une nelle altre, talvolta con l'introduzione di espressioni nuove⁴¹.

A. Ventura, infine (347-363), dimostra come il fondamentalismo più estremo, per quanto si proclami il più genuino rappresentante dell'Islam (e – aggiungiamo noi – in quanto tale viene volentieri accettato da alcuni sedicenti “difensori dell'Occidente”), in fondo non sia altro che un figlio del mondo moderno⁴², avendo il suo lontano progenitore nella dottrina di Ibn 'Abd al-Wahhâb (1703-1796), che trovò un alleato politico in Ibn Sa'ud, desideroso di ampliare l'influenza del suo emirato, e poté affermarsi anche “grazie ad una certa connivenza delle potenze occidentali, interessate a minare le fondamenta dell'impero ottomano” (358). Una radicalizzazione si ebbe con il saldarsi degli interessi sauditi “con le istanze del primo movimento *strictu sensu* fondamentalista” l'associazione dei Fratelli Musulmani, nata in Egitto verso la fine degli anni venti (359). Nelle frange radicali di questi movimenti avviene una svolta che fa capo alle figure di Abû I- A'la Mawdûdî e Sayyid Qutb, che hanno elaborato teorie socio-politiche che hanno più a che fare con le ideologie rivoluzionarie e terzomondiste dell'Occidente che non con la religione dell'Islam”, “il jihâd fu da loro reinventato [...] come giustificazione della lotta armata rivoluzionaria contro i regimi corrotti dei paesi islamici” (300).

⁴¹ Come la *ha-milhamah ha-shovet* (a sua volta verosimile traduzione dell'arabo *al-harb al-'adil*, oppure *harb al-'adl*) estranea alla tradizione biblica, tradotta dal MANTINO con un *iustum bellum*, tratto dalla tradizione classica e dall'elaborazione patristica (344). Meriterebbero qualche ulteriore riflessione anche le osservazioni di VANOLI sulle dicotomie Israele / popoli del mondo (“una geografia della diversità fondata sull'esplicita volontà divina” (330); cfr. anche MAIER (121). L'idolatria che definisce il “mondo esterno” rimane in qualche modo irrilevante per Israele, almeno fino al manifestarsi del regno messianico); *ellenikoi / barbaroi* (“che sancisce piuttosto una gerarchia ontologica”, 330. Cfr. anche M. BAKAOUKAS, “Tribalism & Racism among the Ancient Greeks. A Weberian Perspective”, in *Anistoriton Journal*, vol. 9, March 2005, section E0501, <http://www.anistor.co.hol.gr/index.htm>), *dâr al-Islâm / dâr al-harb*, “casa della guerra” (338 s.). Sul problema della “cultural difference, of which language difference is but one index” cfr. C. ANDO “Interpretatio romana”, in *Classical Philology*, 100 (2005), 41–51.

⁴² Come moderno è il Salafismo, sviluppatosi tra la fine del XIX e gli inizi del XX sec., propugnando un ritorno alla purezza antica (348 s.).

Può essere utile ricordare anche il verosimile influsso nel mondo islamico delle tradizioni apocalittiche bibliche, in particolare Daniele, e intertestamentaria o apocrifa⁴³.

Infine, da filologo, mi addentro con timore nelle pagine teologiche e filosofiche di Ruggieri (261-275) e Consorti (277-304). Entrambi i saggi sottolineano l'assenza di una vera teologia o filosofia della pace⁴⁴ fino a tempi recenti. Ciò che si è sviluppato è stato essenzialmente teologia e filosofia della guerra. La guerra è stata fondamentalmente considerata un fatto naturale, quanto restava da spiegare era "la guerra nonostante Dio e la legittimità per il cristiano" di parteciparvi (Consorti, 279). Ruggieri si chiede se "la proclamazione del vangelo della pace" possa "oggi diventare un elemento qualificante e determinante al tempo stesso della fede cristiana" (263). Quale è allora il senso della pace messianica? Si tratta di una purezza "storicamente realizzabile solo in una condizione di distanza radicale dal mondo", solo "un ideale escatologico"? Prendendo le mosse dalla *Pacem in terris*⁴⁵ ci si può proporre "una riscoperta del vangelo della pace nella sua capacità di mettere in crisi la legittimità intrinseca della prassi della guerra" (268), "la pace messianica [...] non è il frutto, ma l'origine dell'impegno per la pace" (269). I cristiani sono chiamati a testimoniare "tutta la forza della pace evangelica", le chiese devono rinunciare "alla funzione di 'religione civile'" (273), "il carattere pubblico della testimonianza ecclesiale è incompatibile con qualsiasi

⁴³ Cfr. S.A. ARJOMAND, "Origins and Development of Apocalypticism and Messianism in Early Islam: 610-750 CE" (Prepared for the Congress of the International Committee of the Historical Sciences Oslo, August 2000, www.oslo2000.uio.no/index.htm, consultato nell'ottobre 2004). Sull'identificazione delle fonti naturalmente possono esserci incertezze, la letteratura "apocrifa" era più ampia di quanto non ci sia pervenuto. In quanto al rapporto Qumran-Qaraiti si veda anche il recente articolo di M. POLLIACK "Wherein Lies The Peshet? Re-Questioning The Connection Between Medieval Karaite And Qumranic Modes Of Biblical Interpretation" in *JSIJ* 4 (2005) 1-50 [consultabile all'indirizzo <http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/4-2005/Polliack.doc>], le cui certezze (negative) peraltro non mi paiono argomentate sufficientemente (cfr. M. DEL VERME, *Didache and Judaism. Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work*, New York-London 2004, 141).

⁴⁴ Caro (189) prende velocemente in esame i valori del termine *šalom* nella bibbia. Derivando da una radice che indica completezza e perfezione, si presta a connotare situazioni di "normalità, armonia, assenza di inconvenienti", spesso quindi lo "stato opposto alla guerra" (come in Eccl 3,8), ma paradossalmente anche lo svolgimento senza intoppi della guerra (2 Sam 11,7).

⁴⁵ Anche CONSORTI (297) rileva che da quella data (1963) "la pace positiva è stata considerata frutto della giustizia prima, della solidarietà poi e del perdono adesso".

integrazione [...] con il potere mondano” (274) è testimonianza “resa *di fronte* al potere mondano”, “di fronte a Ponzio Pilato” (1 Tim 6,13).

Dalle riflessioni di Consorti, difficilmente sintetizzabili in questa sede, mi limiterò a estrapolare qualche significativo cenno. Nel Novecento si è incominciato a “interrogarsi sul *come della pace*. Una pace che comincia ad essere indipendente dalla guerra. In altri termini *fare la pace* significa assumere elementi di riflessione finalizzati alla costruzione della pace stessa, quali la *giustizia*, la *solidarietà*, lo *sviluppo dei popoli*, la *corresponsabilità* e l'*interdipendenza*, la *non violenza* [...]. La pace non più semplice assenza di guerra, ma effettiva presenza di pace” (297). La guerra d'altra parte incomincia ad essere percepita “come un disvalore assoluto” (298). Eppure non si tratta di un'evoluzione scontata, si assiste a una “rinnovata sensibilità bellicista ancorata all'idea della guerra tornata ad essere possibile strumento di pace” (298), e per vincere le resistenze di chi sente la guerra ancora “fra le cose cattive, si tende a non chiamarla più col suo nome”. Ma si tende ad andare oltre e “la guerra torna pericolosamente a proporsi come fatto intrinsecamente positivo” (301). Ma l'imbarbarimento procede anche sul piano del diritto, “certamente nelle forme dello *jus ad bellum*, ma abbiamo seri motivi di credere che esso [diritto] sia stato lasciato da parte anche nelle forme dello *jus in bello*” (300). Le prospettive future restano incerte. “Con Bonhoeffer si potrebbe dire che ‘la pace [...] va osata’” (302). “La filosofia cristiana ha la possibilità di ricondurre la guerra tra le istituzioni sociali contrarie non solo alla volontà di Dio, ma alla stessa umanità” (303), di riproporre la pace “come diritto negato”.

Fare la pace, costruire la giustizia⁴⁶ restano un sfida e un impegno. La *Scrittura* ci promette che un giorno raggiungeremo la meta, ma il percorso nel frattempo è incerto. Nell'attesa del giorno in cui “Dios nos dará la paz, como un milagro o como el viento que sopla y no sabemos de dónde viene, aunque lo bendigamos por su frescura”⁴⁷, possiamo perlomeno interrogarci sul senso – se mai ci sia – delle guerre che combattiamo (che ci fanno combattere).

⁴⁶ Cfr. J.V. PIXLEY, “La paz, Aporte bíblico a un tema de actualidad”, in *Revista Bíblica Arg.*, 35 (1973/4), 297-313.

⁴⁷ PIXLEY, *Ibid.*, 313.

227

Bibbia e Oriente

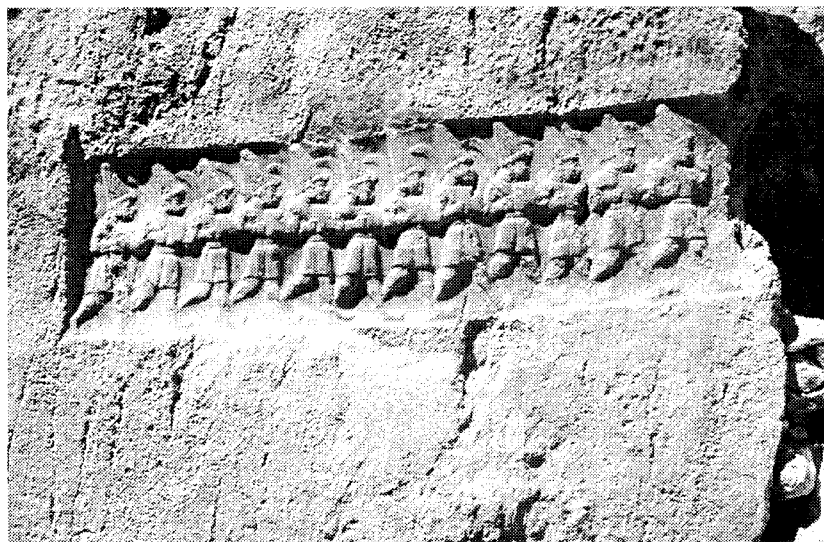


RIVISTA INTERNAZIONALE TRIMESTRALE
PER LA CONOSCENZA DELLA BIBBIA

Anno XLVIII - Numero 1

Gennaio - Febbraio - Marzo 2006

Sped. in Abb. Postale 70% Filiale Brescia



Processione di dei guerrieri segue il re hittita Tudhaliya in un bassorilievo di un santuario a Yazilikaya (1350-1250 a.C). Foto G. Rinaldi, Archivio Bibbia e Oriente.

V. POLIDORI <i>Nella ktisis coloniale la chiave ermeneutica di Pr 8,22</i>	3
T. CHANDLER <i>Nota: The Hyksos date 1668 B.C.</i>	10
R. SCIBONA <i>Gesù di Nazareth "Colui che toglie il peccato del mondo" (Gv 1,29b) nel pensiero di R. Bultmann</i>	11
E. JUCCI <i>Guerra e Pace. Note di lettura</i>	41
RASSEGNA	59