



Il volto di Dio: un Dio fedele o violento?

Riflessioni su Dt 7,1-26

di Giovanni Gottardi



1. Introduzione

Tutti sappiamo per esperienza che la lettura della Bibbia, in particolare l'Antico Testamento, non sempre riesce facile o di immediata comprensione specie là dove certe pagine sembrano abbinare il fare salvifico di Dio con la violenza o il dire rivelatorio di Dio con comandi di sterminio o detti di maledizione. La sensazione che certi modi con cui viene presentata l'azione di Dio legittimino un fare violento e l'impressione che certe forme letterarie, radicate in schemi culturali di violenza, facciano parte del come va pensata la verità su Dio si presenta come un dilemma di non facile soluzione. Ed è proprio questa difficoltà che ha finito per ingenerare, specie nel passato, risposte di tipo dualista (cfr. la soluzione manichea) o interpretazioni di tipo allegorico (cfr. l'esegesi alessandrina) anziché provocare una migliore analisi del testo e del contesto al fine di scoprire l'intenzione didattica dell'autore e quindi il vero messaggio circa il volto di Dio che opera salvezza (cfr. *Dei Verbum*, 11-12). Non bisogna dimenticare, infatti, che la Bibbia è storia di salvezza «visuta» da uomini ed è un messaggio di salvezza «detto» alla maniera umana.

Un caso emblematico di questa tensione narrativa è certamente il libro del Deuteronomio. In esso è facile trovare pagine stupende sull'amore e la fedeltà di Dio verso il suo popolo ed è altrettanto possibile imbattersi in pericoli il cui linguaggio sembra elogiare la volontà distruttiva di questo stesso Dio, come si riscontra, ad esempio, in certi casi allorché la storia mette a confronto Israele, popolo di Dio, e gli altri popoli (cfr. Dt 20,10-

18; 13,13-19). Per evidenziare e focalizzare questa sensazione di contraddittorietà è sufficiente ed emblematico citare due versetti di quest'opera per cogliere immediatamente la polarità e la contrapposizione narrativa fra un Dio che ama «il suo popolo» e lo stesso Dio che comanda di distruggere «gli altri popoli». Si legge infatti: «Il Signore tuo Dio ti ha scelto per essere il suo popolo privilegiato (= *s^egullâ*) fra tutti i popoli che sono sulla terra» (Dt 7,6b), e poco prima si dice: «Quando il Signore tuo Dio le avrà messe in tuo potere (le sette nazioni, Dt 7,1) e tu le avrai sconfitte, tu le voterai allo sterminio (ebr. *herem*)¹; non farai con esse alleanza né farai loro grazia» (Dt 7,2).

Sarà proprio il capitolo che contiene queste due affermazioni, il capitolo settimo del Deuteronomio, il terreno della nostra analisi e il documento base che ci servirà come test per affrontare la nostra problematica «Il volto di Dio: un Dio fedele o violento?» e che ci consentirà di intravedere le possibili piste risolutive. Infatti, come afferma Bovati: «Il capitolo 7 del Deuteronomio è uno dei più problematici dell'intero libro. Non tanto per questioni di filologia o di critica letteraria, quanto piuttosto perché i temi che sviluppa sembrano estranei alla nostra mentalità e avversarsi alla fede cristiana. Ciò che urta è sostanzialmente il contrasto tra la valutazione positiva di Israele e la prospettiva di condanna degli altri popoli».²

¹ Lohfink rende il termine ebraico *herem* con l'espressione «consacrazione allo sterminio» e afferma: «Questa «consacrazione allo sterminio» svolge un ruolo particolare soprattutto nella rappresentazione deuteronomistica della conquista della terra di Canaan sotto la guida di Mosè e di Giosuè (Dt 2-3; Gs 6-11)», cfr. N. LOHFINK, *La «guerra santa» e la «scomunica» nella Bibbia*, in «Parole Spirito Vita» 37/1 (1998) 83-94, 91.

² P. BOVATI, *Il libro del Deuteronomio (1-11)*, Città Nuova, Roma 1994, 89.

2. Approccio e analisi del testo (Dt 7,1-26)

2.1 Il libro del Deuteronomio: un cantiere di studio aperto

Se è vero che per comprendere un brano biblico è fondamentale rendersi conto dell'opera di cui fa parte, è altrettanto vero che per comprendere la ricchezza e spiegare la complessità del Deuteronomio, oggi, non si può far a meno di aggiungere alle conoscenze del passato l'abbondanza delle nuove acquisizioni e, spesso, la disparità di possibili differenti interpretazioni.³ Infatti,

- l'impressione che il libro sia una sequenza di quattro discorsi da parte di Mosè, che si collocano nell'orizzonte di un testamento (cfr. Dt 1-4; 5-28; 29-32; 33), oppure la sensazione che esso sia un assemblaggio di blocchi di leggi uniti insieme per fondare e/o rilanciare l'alleanza con JHWH sullo schema degli antichi trattati di vassallaggio (cfr. Dt 12,2-16,17; 16,18-18,22; 19-25; 26,1-15);
- la tesi di chi ritiene il Deuteronomio dipendente dagli intenti di riforma del re Ezechia (716-687 a.C.) e soprattutto dall'azione restauratrice del re Giosia (640-609 a.C.) – la Bibbia parla a questo proposito di «scoperta» nel tempio del libro della legge (cfr. 2Re 22-23)! –, in rapporto alla decadenza interna e in dialettica con la onnipresenza assira, oppure l'assunto di chi lo vede finalizzato alle problematiche religiose degli esuli in Babilonia (597-587-538 a.C.), in particolare dei rientrati dall'esilio;
- la constatazione che il libro sia apprezzato da alcuni come «5° libro di Mosè», ossia come *conclusione* del Pentateuco, oppure il fatto che esso sia considerato da altri come *introduzione* all' «opera storica deuteronomista» ossia l'insieme dei libri «Giosuè – 2Re»;
- il dibattito fra chi vede nel Deuteronomio un frutto maturo della predicazione profetica e del contributo sapienziale degli scribi e chi lo considera un segno rivelatore delle istanze e delle preoccupazioni religiose e civili dei gruppi della rinascita postesilica;

³ Emblematica, all'interno di una recensione, l'affermazione di J.L. Ska: «Le livre du Deutéronome est aussi un des domaines où il règne une extrême confusion», in «Biblica» 83/1(2002)114.

- infine le recenti discussioni sui motivi che hanno portato a sintesi tutto un passato e hanno caratterizzato la formazione definitiva del Pentateuco...⁴ non solo ci fanno intravedere la ricchezza e la complessità del Deuteronomio ma ci rendono attenti alle molteplici e articolate interpretazioni che la lettura del libro consente di fare.

Nonostante la varietà dei diversi percorsi di studio e la possibile debolezza di qualche suggestione esplicativa, risulta evidente che oggi nessun lettore del Deuteronomio può far a meno di avvantaggiarsi della ricchezza di queste intuizioni e della fecondità di queste esplorazioni pur nella fatica di scoprirne e determinarne la diversa consistenza storica e teologica.

2.2 *Il testo di Dt 7: una composizione segmentata e stratificata*

Scoprire e rispettare la natura e la forma di un testo è una delle fatiche e dei doveri più impegnativi richiesti ad ogni lettore e interprete della Bibbia. Non sempre la cosa è facile e non sempre la soluzione è unica. Tuttavia una buona analisi normalmente permette di intuire le componenti principali di un testo, di scoprirne le parti più significative, di rendersi conto degli scopi per cui è stato elaborato. In questo lavoro di ricerca è necessario essere attenti alla presenza del materiale antico senza perdere di vista l'orchestrazione più recente, è importante mettere in luce

⁴ Circa la situazione attuale della ricerca, si veda: A. DE PURY - TH. RÖMER, *Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche*, in A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides Genève 1991², 9-80; N. LOHFINK (ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, Leuven University Press, Leuven 1985; ID., *Deutéronome et Pentateuque. État de la recherche*, in ACFEB, *Le Pentateuque. Débats et recherches*, Du Cerf, Paris 1992, 35-64; A. DE PURY - TH. RÖMER J.D. MACCHI (ed.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Labor et Fides, Genève 1996; M. VERVENNE J. LUST (ed.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, Fs. C.H.W. Brekelmans, Leuven University Press, Leuven 1997; A.F. CAMPBELL M.A. O'BRIEN, *Unfolding the Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text*, Fortress Press, Minneapolis 2000, 1-37; TH. RÖMER (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History*, Leuven University Press, Leuven 2000.

il valore delle esperienze iniziali senza togliere peso alle acquisizioni e alle intenzionalità finali, è vantaggioso recuperare le singole voci ma è doveroso soprattutto non perdere d'occhio lo spartito che viene eseguito dal coro finale. Si arriva così a constatare che la ricchezza di un testo biblico consiste proprio nel fatto che esso porta in sé una sintesi vitale fra risorse del passato, interessi del presente, preoccupazioni e progetti per il futuro.

Sono proprio queste riflessioni e questi criteri di lavoro, applicati dagli esegeti alle diverse sezioni del nostro capitolo, che ci consentono di segnalare in anteprima alcuni dei risultati oggi abbastanza condivisi: una evidente segmentazione letteraria del testo e un palese frazionamento tematico del brano,⁵ la presenza di determinati motivi teologici e la concentrazione su specifiche preoccupazioni parentetiche, il richiamo insistito al passato e l'evidente interesse per il presente. Come scrive Brueggemann:

«Deuteronomy looks both backward to rootage and forward to crisis, and interprets at the precise place where rootage and crisis intersect».⁶

Dopo queste osservazioni generali, è indispensabile passare ad una analisi del testo che tenga conto delle parti strutturali essenziali, evidenzi in maniera sintetica la tipicità

⁵ Emblematica, in questo senso, la disparità di pareri nel modo di suddividere il capitolo di Dt 7. Ecco alcune soluzioni: vv. 1-5; 6-11; 12-16; 17-26 (cfr. J.L. SKA, *Introduzione al Deuteronomio* [dispensa], P.I.B., Roma 1994-'95, 32-33) oppure vv. 1-5; 6-11; 12-15.16; 17-24.25-26 (cfr. G. BRAULIK, *Deuteronomium 1-16,17*, Echter Verlag, Würzburg 2000³, 62-67) oppure vv. 1-5.6; 7-8.9-10.11+(12a); 12b-16a; 17-21.23-24(25-26) (cfr. Ch. SCHÄFER-LICHTENBERGER, JHWH, *Israel und die Völker aus der Perspektive von Dtn 7*, in «Biblische Zeitschrift» 40[1996]194-218, 197).

A questo mosaico di pareri circa la divisione dei versetti, si abbina poi la varietà di proposte di altri esegeti che intravedono in Dt 7 possibili strutture letterarie di tipo concentrico. Si vedano, ad esempio, le proposte di N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11*, Biblical Institut Press, Rome 1963, 167-188; F. GARCÍA LÓPEZ, «Un peuple consacré»: analyse critique de Deutéronome VII, in «Vetus Testamentum» XXXII, 4(1982)438-463; R.H. O'CONNELL, *Deuteronomy VII 1-26: asymmetrical Concentricity and the Retiboric of Conquest*, in «Vetus Testamentum» XLII, 2 (1992) 248-265.

⁶ W. BRUEGGEMANN, *Deuteronomy*, Abingdon Press, Nashville, TN 2001, 22.

e l'importanza dei contenuti, mostri per quanto possibile la ricchezza dell'esperienza di fede soggiacente nel variare continuo dei problemi della vita.

2.3 *Le parti di Dt 7:
un testo articolato
con molti messaggi*

Ogni lettore è in grado di avvertire che il capitolo in esame presenta una struttura complessiva abbastanza semplice al cui interno è possibile intravedere sia gli spunti storici, sia gli elementi letterari, sia le prospettive teologiche e soprattutto le finalità pratiche. Nell'intento di facilitarne la comprensione e allo scopo di evidenziare gli elementi che consentiranno di avviare a soluzione il nostro interrogativo iniziale su «il volto di Dio», verranno riportati in sequenza: le varie sezioni non sempre ben definite e definibili del testo biblico, un breve riassunto degli elementi strutturali, e infine un commento nel quale si cercherà di sottolineare l'importanza delle singole componenti e di evidenziare la loro specifica tonalità di messaggio. Sarà questo insieme di dati che consentirà, in un secondo momento, di raccogliere alcuni risultati e permetterà di riprendere in esame in maniera più pertinente il quesito iniziale sul volto di Dio.

a) *Dt 7,1-5: Il volto
di Dio colto nel
dono/conquista
della terra*

¹ Quando il Signore tuo Dio ti avrà fatto entrare nella terra che tu vai a prendere in possesso e avrà scacciate davanti a te molte nazioni: gli Hittiti, i Gergesei, gli Amorrei, i Perizziti, gli Evei, i Cananei e i Gebusei, sette nazioni più grandi e più potenti di te, ² quando il Signore tuo Dio le avrà messe in tuo potere e tu le avrai sconfitte, tu le voterai allo sterminio (ebr.: *herem*); non farai con esse alleanza né farai loro grazia. ³ Non contrarrai matrimoni con loro, non darai le tue figlie ai loro figli e non prenderai le loro figlie per i tuoi figli, ⁴ perché allontanerebbe(ro) tuo figlio dal seguire me, per farli servire a dèi stranieri e l'ira di JHWH si accenderebbe contro di voi e ben presto ti distruggerebbe. ⁵ Ma voi vi comporterete con loro così: demolirete i loro altari, spezzerete le loro stele, taglierete i loro pali sacri, brucerete nel fuoco i loro idoli.

Siamo di fronte alla parte iniziale del capitolo, una specie di introduzione, la quale prende avvio dall'azione storica che Dio sta per fare a favore del suo popolo e contro le «sette nazioni» (vv. 1-2a), un'azione di «dono e conquista» della terra, che implica e giustifica il comando di sterminio (ebr.: *herem*) e di non alleanza con gli altri popoli, abbina-

ta ad una serie di leggi comportamentali sulla falsariga dei trattati di alleanza per quanto concerne lo statuto del vassallo (vv. 2b-3.5), il tutto finalizzato ad inculcare e a garantire la sequela e il servizio esclusivo a JHWH contro ogni idolatria (v. 4).

Il filo rosso che attraversa questi versetti sembra essere il desiderio di inculcare nella coscienza di Israele il valore del primo comandamento (cfr. Dt 5,6-7), che implica una scelta di vita monoteista senza cedimenti o compromessi religiosi di sorta, una fedeltà di vita fondata sull'anticipo del dono (della terra) di Dio, orchestrata sul parametro del rapporto con i popoli, formalizzata utilizzando la logica del *herem*.

Guardando più da vicino questi cinque versetti (qualcuno vi ingloba anche il v. 6) è facile avvertire lo sfondo delle componenti storico-genetiche di Israele, l'azione di sedimentazione e di assemblaggio letterario e soprattutto tematico avvenuto lungo il tempo, la particolare impronta finale del testo che sembra rivelare gli interessi e le preoccupazioni di un redattore postesilico.

In questo quadro si può notare che il motivo teologico della «terra donata», abbinato alle tradizioni storico-eziologiche della «terra conquistata», è palesemente ricordato e messo a tema per giustificare nei versetti successivi l'aspetto vincolante delle leggi di vita nella terra (cfr. il rapporto fra i vv. 1-2a e i vv. 2b-3.5, come pure il modo identico con cui la stessa tesi è presentata in Gs 24) e per rilanciare la convinzione di fede che l'ingresso nella terra e la vita nella terra non sono il risultato della bravura di Israele ma il segno della azione e della fedeltà di JHWH.

Si vede inoltre che l'esperienza del dono della terra, pur rimanendo sempre elemento costitutivo della fede d'Israele, sembra essere diventata nel linguaggio del redattore finale⁷ fondamento e ragione per un impegno perenne di vita, venendo così ad assumere una funzione storica idealizzata a fondamento della legge: «Quando il Signore ti

⁷ Non va dimenticato il fatto che Israele, quando il libro del Deuteronomio riceve la sua forma finale (sec. V a.C.), si trova nella «terra» da più di 7 secoli!

avrà introdotto nella terra (vv. 1-2a; cfr. Dt 6,10; 17,14; 18,9; 26,1) tu non farai (vv. 2b-3,5)».⁸

A conferma di questo quadro storico «idealizzato» diventa emblematico il ricorso alla sequenza standard dei «(sette) popoli» vinti (v. 1b; cfr. Gs 3,10; 24,11):⁹ richiamo storico ormai fuori stagione ma sfruttato come *topos ideologico* mutuato dai racconti delle guerre di JHWH¹⁰ e rinforzato a sua volta con l'altro *topos linguistico* dei «(popoli) più grandi e più potenti di te».¹¹ Si tratta infatti di espedienti evocativi utilizzati per ribadire la grandezza e la superiorità di JHWH rispetto agli dèi delle nazioni (ebr.: *gô-jîm*) e mostrare il radicamento storico di questa convinzione di fede attraverso il rimando al dono/occupazione della terra.

Le stesse leggi, che comandano di «votare allo sterminio» i popoli e i loro dèi e che rappresentano «la pietra di scandalo» di questo brano, ci si accorge che sono mutate e articolate a partire dagli schemi e dai linguaggi intrinseci all'alleanza e alle esigenze dei patti. Il loro intento e il loro significato infatti non è quello di insegnare una prassi militare di conquista e di sterminio – cosa che sarebbe in contraddizione con la successiva proibizione dei matrimoni! – ma di inculcare un modo di vita irreprensibile come esigenza intrinseca alla propria identità religiosa (cfr. le 5 leg-

⁸ Ch. SCHÄFER-LICHTENBERGER, parla di «die Grundform der historisierenden Gebots-einleitung», in Id., *JHWH, Israel und die Völker aus der Perspektive von Dtn 7*, in «Biblische Zeitschrift» 40 (1996) 194-218, 199.

⁹ Cfr. G. BRAULIK, «Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums» – *Ein Gott, eine Offenbarung. Beiträge zur biblischen Exegese, Theologie und Spiritualität* (Fs. N. Flüglister), Hrsg. F.V. Reiterer, Würzburg 1991, 37-50; T. ISHIDA, *The Structure and Historical Implications of the Lists of the Pre-Israelite Nations*, in «Biblica» 60 (1979) 461-490.

¹⁰ Sul tema «guerra santa / guerre di Jhwh» si veda: G. von RAD, *Der Heilige Krieg im alten Testament*, Zürich 1951; N. GOTTWALD, *Holy War*, in «The Interpreter's Dictionary of the Bible», Supplementary Volume (1976), 942-944; A. VAN DER LINGEN, *Les guerres de Yahvé*, Du Cerf, Paris 1990; G. BARBAGLIO, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella, Assisi 1991, specie 74-101; Th. RÖMER, *I lati oscuri di Dio. Crudeltà e violenza nell'Antico Testamento*, Claudiana, Torino 2002.

¹¹ Cfr. C. HOUTMAN, *Zwei Sichtweisen von Israel als Minderheit inmitten der Bewohner Kanaans*, in M. VERVENNE - J. LUST (ed.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, Fs. C.H.W. Brekelmans, University Press, Leuven 1997, 213-231.

gi apodittiche negative, elemento tipico dei trattati di alleanza, vv. 2b-3) e quale garanzia della tipicità ed esclusività della fede jahvista (cfr. le 4 leggi positive del v. 5, introdotte dalla preposizione avversativa: «ma voi»).

C'è da aggiungere infine che la messa in guardia dal pericolo di «servire dèi stranieri» (v. 4b), rincarata dalla minaccia dell' «ira di JHWH» (v. 4c), non solo si presenta come punto di arrivo dell'intero quadro legislativo e perno tematico ed ermeneutico di tutto il brano (cfr. l'impostazione «causale» della frase, l'ebraico: *ki* = *perché*, v. 4a), ma di fatto sembra rivelare e denunciare la tentazione reale e concreta alla quale il popolo d'Israele sta andando incontro nella situazione inedita dell'esilio e/o del postesilio. Ed è proprio questo pericolo reale di idolatria, che già aveva segnato negativamente la storia passata (cfr. Dt 9,7-10,11 ripresa di Es 32-34), che ora sembra tornato di attualità (cfr. l'«oggi» del v. 11) e che esige quindi una rinnovata fedeltà al «Signore tuo Dio», senza cedimenti di sorta e senza «sequele» (cfr. v. 4a) alternative a JHWH.

In questi cinque versetti, elaborati secondo un gioco continuo di rimandi al passato e di avvisi per il futuro, si può già intravedere quel tipo di predicazione e di legislazione che affonda le radici nel passato di Israele e negli intenti di riforma promossa da Ezechia e da Giosia¹² riforma connessa anche al «trauma culturale»¹³ provocato dall'onnipresenza in Israele e in Giuda della cultura e della propaganda assira, ma che trova corrispondenza in modo ancor più pertinente nelle esigenze e nei problemi del popolo di Dio del tempo dell'esilio e del postesilio.

È proprio l'insieme di questi elementi che rende sempre più plausibile la tesi di coloro che ritengono che la preoccupazione teologica che ha guidato l'ultima fase del compinarsi del libro del Deuteronomio sia proprio la problematica e la ricerca di soluzioni tipiche della comunità del-

¹² Come possibile allusione a questo momento storico, è indicativo il fatto che la lista di popoli citata al v. 1b, fra le molte liste presenti nella Bibbia, risenta del modello tipico delle iscrizioni neo-assire del sec. VII. Cfr. T. ISHIDA, *The Structure*, 472.

¹³ Cfr. N. LOHFINK, *Culture Shock and Theology: A Discussion of Theology as a Cultural and Sociological Phenomenon Based on the Example of Deuteronomical Law*, in «Biblical Theological Bulletin» 7 (1977) 12-22.

l'esilio e del postesilio: ritrovare la propria identità di popolo di Dio e ribadire la propria fedeltà all'unico Dio!

A conferma di questa conclusione vale l'osservazione di chi riscontra nel nostro testo alcuni dei richiami storico-religiosi presenti nei libri di Esdra e Neemia in riferimento alla comunità del postesilio (cfr. Ne 10,31; 13,15-27; Esd 9,1-3.13-15; 10,10-44). Sembra perciò che solo una comune situazione storica e un identico destinatario religioso possano spiegare questa convergenza di proposte di fede e questa omogeneità circa gli impegni di vita.

b) Dt 7,6-11: Il volto di Dio còlto nella elezione

⁶ Perché tu sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio; il Signore tuo Dio ti ha scelto per essere il suo popolo proprietà particolare fra tutti i popoli che sono sulla terra. ⁷ Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli – siete infatti il più piccolo di tutti i popoli –, ⁸ ma perché il Signore vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, il Signore vi ha fatti uscire con mano potente e vi ha riscattati liberandovi dalla casa di schiavitù, dalla mano del faraone, re di Egitto. ⁹ Riconoscerai che è il Signore tuo Dio che è Dio, il Dio fedele, che mantiene la sua alleanza e benevolenza per mille generazioni, con coloro che l'amano e osservano i suoi comandamenti; ¹⁰ ma ripaga nella loro persona coloro che lo odiano, facendoli perire; non concede una dilazione a chi lo odia, ma nella sua stessa persona lo ripaga. ¹¹ Osserverai dunque i comandi, le leggi e le norme che io ti ordino oggi di mettere in pratica.

Il brano, introdotto da una congiunzione esplicativa che in un certo senso lega il v. 6 a quanto precede,¹⁴ si presenta letterariamente e tematicamente come una sequenza di motivi storico-teologici (vv. 6.7-8)¹⁵ finalizzati a fondare e giustificare le prescrizioni radicali affermate precedente-

¹⁴ Lopez, ad esempio, collega la «*clause motivante*» del v. 6 (cfr. nel TM il «*ki = perché*») sia con le prescrizioni del v. 5 che con le leggi dei vv. 2b-3. Cfr. F.G. LOPEZ, «*Un peuple consacré*», 444.

¹⁵ Braulik scrive: «Die Aufgabe der Absonderung ergibt sich aus der Gabe der Aussonderung. Diese wird in vv. 6-8 in einer Theologie der Erwählung Ziel (v. 6), Ursache (v. 7) und historische Verwirklichung (v. 8) begründet», in G. BRAULIK, *Deuteronomium 1-16,17*, Echter Verlag, Würzburg 2000³, 63.

mente e a riproporre in modo chiaro lo statuto di vita di popolo in alleanza (vv. 9-10.11).

L'autore, quasi a motivare il senso e offrire le ragioni delle precedenti indicazioni sul *herem* (cfr. vv. 2b-3.5) secondo la logica di ogni alleanza fedele, inizia con un versetto che riassume in tre qualifiche l'identità religiosa di Israele: l'essere popolo «consacrato» (*'am qadôs*), popolo «scelto/eletto» (cfr. la radice *bhr*),¹⁶ popolo «proprietà particolare» (*'am s^egullâ*) (v. 6). Tre espressioni che, facendo leva sull'idea centrale di «elezione» ossia sulla gratuità del fare di Dio nell'operare scelte, rendono ragione e dell'appartenenza totale al Signore (aspetto soggiacente all'idea di «santità/consacrazione», cfr. Dt 14,2.21; 26,19; 28,9)¹⁷ e della preziosità di questa appartenenza (idea connessa all'immagine della «proprietà particolare», cfr. 14,2).¹⁸ «Separazione (da tutti gli altri popoli) e appartenenza (a JHWH) definiscono dunque Israele quale popolo dell'alleanza»,¹⁹ una identità che sembra rispecchiata in parte in quella postesilica preposta in Es 19,3b-6.²⁰

Ed è proprio la realtà di questa appartenenza, sintetizzata nel verbo «scegliere» in posizione centrale nel v. 6: «Il Signore tuo Dio ti ha scelto», che viene ripresa e spiegata

¹⁶ Cfr. H. WILDBERGER, *bhr* eleggere, in E. JENNI - C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. I, Marietti, Torino 1978, 241-261; R. RENDTORFF, *Die Erwählung Israels als Thema der Deuteronomischen Theologie*, in J. JEREMIAS - L. PERLITT (edd.), *Die Botschaft und die Boten*, Fs. H.W. Wolff, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, 75-86.

¹⁷ «Il popolo è santo perché appartiene totalmente al Signore. Non si tratta di una qualità intrinseca che possiede per se stesso, bensì di una condizione di esistenza, che gli deriva dalla sua elezione, cioè dal suo essere stato messo a parte per il Signore, come spiega la fine del versetto. L'appartenere a Dio comporta conseguenze nella condotta d'Israele; lo obbliga a rompere con la maniera di vivere degli altri popoli (cfr. 12,31; 18,9.14) e a conformarsi alla volontà del suo Signore» (*Bibbia TOB*, nota al v. 6).

¹⁸ Secondo Weinfeld «the *sgrt* and *segullah* belong to the covenantal terminology, and they are employed to distinguish a relationship of the sovereign with one of his especially privileged vassal», in M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, (AB 5), Doubleday, New York 1991, 368.

¹⁹ P. BOVATI, *Il libro del Deuteronomio (1-11)*, Città Nuova, Roma 1994, 91.

²⁰ Cfr. J.L. SKA, *Ex 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique*, in M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception - Interpretation*, Leuven University Press, Leuven 1996, 289-317.

nei due versetti successivi (vv. 7-8). L'autore infatti sfruttando il motivo della sproporzione del numero («siete il più piccolo di tutti i popoli», v. 7b), elemento ricorrente nello schema letterario della «guerra santa» e già utilizzato al v. 1c («nazioni più grandi e più potenti di te»), ed escludendo con questo ogni pretesa di merito, arriva a mostrare il vero «perché» della scelta operata da JHWH: «perché il Signore vi ama e ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri» (v. 8), del quale l'uscita dall'Egitto «con mano potente» ne è stata conferma evidente! Una «elezione/scelta» che ora non appare più come elemento qualificante e specifico del re davidico (cfr. Dt 17,15a) ma figura invece come segno di amore gratuito in riferimento a tutto il popolo!²¹

È facile osservare in questa spiegazione, tipica della teologia e della parinesi deuteronomistica, una ripresa intelligente della predicazione profetica ed un particolare utilizzo di quel motivo che solo aveva ridato fiducia agli esuli ossia l'esclusiva fedeltà di Dio a se stesso (v. 9; cfr. Is 48,11a; Ez 16,60-63; 36,22), nonostante il continuo ripetersi delle infedeltà a Dio da parte del popolo. Wildberger infatti, dopo aver affermato che «il luogo classico dell'elezione di Israele nell'AT è Dt 7,6-8», scrive: «L'autore del Deuteronomio realizza un'opera accuratamente soppesata sul piano teologico; egli ha fatto sì che l'«elezione» fosse il concetto più adatto ad esprimere il rivolgersi di JHWH verso Israele; ha interpretato l'elezione come un atto assoluto, di grazia, fondato solo sull'inspiegabile amore di JHWH verso Israele, e infine l'ha spiegata come un processo dialettico: essa parla dell'amore di JHWH ed esige obbedienza nella fedeltà da parte del popolo di Dio. La parola che fonda la comunità parte da JHWH, ma esige una chiara risposta da parte di Israele che è stato interpellato».²²

²¹ Forse non è fuori luogo ipotizzare in questa «democratizzazione» della elezione un contatto culturale e una analogia di pensiero con quanto era già avvenuto nella profezia di corte neoassira. Cfr. P. MERLO, *Profezia neoassira e oracoli di salvezza biblici. Motivazioni, forme e contenuti di un possibile confronto*, in «Rivista biblica» 2 (2002) 129-152, 152.

²² H. WILDBERGER, *bhr eleggere*, 250.

Si osservi poi il molteplice utilizzo nella riflessione teologica del nostro capitolo del verbo «custodire, mantenere» (cfr. nel testo ebraico la radice *mr*), usato dapprima per sottolineare la fedeltà di JHWH nel mantenere il giuramento fatto ai padri («perché il Signore vi ama e ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri», v. 8a; cfr. v. 12b) e nel mantenere la sua alleanza e benevolenza (v. 9a; cfr. 12b), e ripreso poi per giustificare e illustrare l'esigenza responsoriale per Israele di osservare e mettere in pratica «i comandi, le leggi e le norme» (vv. 9b.11).

Ed è proprio su questa base: un «Dio fedele» che mantiene per sempre la sua «alleanza e benevolenza» (endiade, che ha dei paralleli nella terminologia di alleanza dell'antico vicino Oriente), che per Israele diventa possibile arrivare all'autentico «riconoscimento» di Dio (v. 9; cfr. Os 2,22) e doveroso rispondere con altrettanta fedeltà alle indicazioni di vita di JHWH nell'«oggi» della storia (cfr. v. 11). Ed è sempre lo stesso motivo del «Dio fedele» (v. 9a) che giustifica e dà senso al duplice rimando e all'«osservanza» dei comandamenti (vv. 9b.11a) e al corrispondente riscontro di «benedizione-maledizione», con evidente riscontro con la realtà dell'alleanza e con l'impostazione del decalogo (vv. 9b-10; cfr. Es 20,5b-6; Dt 5,9-10).

Dall'insieme di questi dati si può percepire ancor di più l'intento globale del brano e la sua peculiarità, specie se non si perdono di vista la situazione e le problematiche della comunità del postesilio: rilanciare l'obbedienza a JHWH con l'osservanza nell'«oggi» dei suoi comandi, il tutto reso possibile dal poter disporre del valore fondante della «elezione» e dal poter sempre riconoscere fin nel lontano passato la fedeltà di Dio ai padri e la sua azione liberatrice a favore del popolo.

In base all'analisi è facile perciò rendersi conto che in questi versetti ci è data una delle sintesi più luminose della teologia deuteronomista: una pagina di fede radicata nel passato, un programma di vita adeguato alle necessità del presente, una prospettiva di speranza capace di sostenere i passi verso il futuro.

c) Dt 7,12-16: Il volto di Dio colto nella alleanza

¹² Per aver voi dato ascolto a queste norme e per averle osservate e messe in pratica, il Signore tuo Dio conserverà per te l'alleanza e la benevolenza che ha giurato ai tuoi padri. ¹³ Egli ti amerà, ti benedirà, ti moltiplicherà; benedirà il frutto del tuo seno e il frutto del tuo suolo: il tuo frumento, il tuo mosto e il tuo olio, i parti delle tue vacche e i nati del tuo gregge, nel paese che ha giurato ai tuoi padri di darti. ¹⁴ Tu sarai benedetto più di tutti i popoli e non ci sarà in mezzo a te né maschio né femmina sterile e neppure fra il tuo bestiame. ¹⁵ Il Signore allontanerà da te ogni infermità e non manderà su di te alcuna di quelle funeste malattie d'Egitto, che bene conoscesti, ma le manderà a quanti ti odiano. ¹⁶ Sopprimerai dunque tutti i popoli che il Signore Dio tuo sta per consegnare a te; il tuo occhio non li compianga; non servire i loro dei, perché ciò è una trappola per te.

Il brano, che si apre con il motivo dell'«ascolto» e la ripresa del tema dell'«osservare» (v. 12b; cfr. v. 11), intende richiamare in maniera più particolareggiata le benedizioni che porta con sé l'alleanza vissuta e cioè la fedeltà di JHWH e la fedeltà a JHWH (vv. 12-15; cfr. Dt 28,1-14). Il versetto finale poi (v. 16), pur legando con quanto segue e rilanciando la tesi dei versetti iniziali del capitolo, ridice il motivo della terra donata/conquistata e ripropone l'obbligo categorico di «sopprimere tutti i popoli» per non cadere in trappola ossia per «non servire i loro dèi», gli dèi dei popoli presenti o rimasti nella terra.

In questa pericope, che sembra riproporre in senso inverso quanto già è stato detto, è facile notare la ricchezza tematica e le varietà di elementi tipici della tradizione deuteronomista, specie in relazione alla teologia dell'alleanza. Come scrive Ska: «Queste affermazioni (ossia i vv. 12-16) ruotano su concetti basilari dei trattati di vassallaggio: l'iniziativa del sovrano, i suoi benefici a favore del vassallo, la fedeltà assoluta del vassallo e le promesse del sovrano per il vassallo fedele».²³

²³ J.L. SKA, *Introduzione al Deuteronomio* (dispensa), P.I.B., Roma 1994-'95, 33; cfr. D.J. MC CARTHY - G.E. MENDENHALL - R. SMEND, *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1972; D.J. MC CARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, AnBib 21A, Roma 1978²; J. L'HOUE, *La morale de l'alliance*, Gabalda, Paris 1966.

Significativo innanzitutto nel verso iniziale l'abbinamento del verbo «ascoltare» con il verbo «osservare» (v. 12): un modo per qualificare la radice profonda dell'identità d'Israele, popolo dell'ascolto e popolo in alleanza, e fondare le ragioni vere per una prassi di vita (cfr. Dt 6,4-9; 27,9b-10). Ovviamente non è l'ascolto o l'osservanza di Israele che merita l'alleanza e la benevolenza di JHWH, ma al contrario è l'iniziativa di JHWH che rende possibile una risposta fedele, fatta di ascolto e di obbedienza.

Ed è proprio questa logica dell'alleanza, rilanciata e reinterpretata come giuramento fatto ai padri (v. 12c), che porta con sé e avalla il triplice richiamo alla «benedizione» (cfr. la presenza della radice *brk* nei vv. 13a.13b.14a): componente tipica nello schema dei trattati di vassallaggio e qui resa concreta con le classiche promesse di fecondità e di fertilità (vv. 13-14) e con il rimando alla tradizione delle piaghe d'Egitto (v. 15; cfr. in positivo, Es 15,26; in negativo, Dt 28,27.60).

Non sembra poi fuori luogo immaginare che la tradizione deuteronomista in questi stessi versetti di benedizione, attraverso l'uso di certi vocaboli (cfr.: «il grano, il vino e l'olio», v. 13), abbia voluto richiamare alla mente del lettore l'esperienza del primo Israele, arrivato nella terra di Canaan e caduto nella tentazione dell'idolatria. Infatti il famoso testo di Osea: «Non capì che io le davo grano, vino nuovo e olio e le prodigavo l'argento e l'oro che hanno usato per Baal» (Os 2,10), amara constatazione di JHWH a proposito del comportamento infedele e ingrato del suo popolo impersonato nel libro di Osea da Gomer, sembra qui essere evocato come insinuazione e richiamo perché non si ripetano le antiche infedeltà.

Questa offerta di vita piena «nel paese che (JHWH) ha giurato ai tuoi padri di darti» (v. 13b) spiega allora la radicalità del comando conclusivo (v. 16), ripresa perfetta dei versi iniziali (cfr. vv. 2.4) ma anche segnale evidente di problemi nuovi e urgenti che tornavano a mettere in difficoltà la fede della comunità. Di qui l'invito a «non servire (ebr.: *'bd*) gli dèi dei popoli» e parallelamente il comando di «sopprimere tutti i popoli» per non cadere nella trappola (v. 16; cfr. Es 23,33).

d) Dt 7,17-26: Il volto di Dio colto nella «formula di rassicurazione»

¹⁷ Forse penserai: Queste nazioni sono più numerose di me; come potrò scacciarle? ¹⁸ Non temerle! Ricordati di quello che il Signore tuo Dio fece al faraone e a tutti gli Egiziani; ¹⁹ ricordati delle grandi prove che hai viste con gli occhi, dei segni, dei prodigi, della mano potente e del braccio teso, con cui il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire; così farà il Signore tuo Dio a tutti i popoli, dei quali hai timore. ²⁰ Anche i calabroni manderà contro di loro il Signore tuo Dio finché non siano periti quelli che saranno rimasti illesi o nascosti al tuo passaggio. ²¹ Non tremare davanti ad essi, perché il Signore tuo Dio è in mezzo a te Dio grande e terribile. ²² Il Signore tuo Dio scaccerà a poco a poco queste nazioni dinanzi a te; tu non le potrai distruggere in fretta, altrimenti le bestie selvatiche si moltiplicherebbero a tuo danno; ²³ ma il Signore tuo Dio le metterà in tuo potere e le getterà in grande spavento, finché siano distrutte. ²⁴ Ti metterà nelle mani i loro re e tu farai perire i loro nomi sotto il cielo; nessuno potrà resisterti, finché tu le abbia distrutte. ²⁵ Darete alle fiamme le sculture dei loro dei; non bramerai e non prenderai per te il loro argento e oro che è su di quelle, altrimenti ne resteresti come preso in trappola, perché sono un abominio per il Signore tuo Dio; ²⁶ non introdurrà quest'abominio in casa tua, perché sarai come esso votato allo sterminio; lo detesterai e lo avrai in abominio, perché è votato allo sterminio.

In quest'ultima parte del capitolo, visto da alcuni come uno sviluppo del v. 16a (distruggere i popoli, vv. 17-24) e del v. 16b (nessun culto agli dei stranieri, vv. 25-26) oppure considerato da altri come una risposta ai dubbi del v. 17, abbiamo una ulteriore serie di temi disparati, radicati sulla passata esperienza salvifica di Israele (vv. 18b-20) e sulla rassicurante convinzione di fede della presenza «in mezzo a te» di un Dio grande e terribile (v. 21b), finalizzati a togliere ogni dubbio sulla fattibilità dei comandi dati da Dio. Abbiamo cioè una serie di passaggi letterari e di riscontri tematici che sono riepilogati alla fine con il rimando implicito al comandamento base (cfr. Dt 5,6-7): bruciare gli idoli, votati al *herem*, per non cadere in trappola e per non introdurre in casa ciò che è «abominio (ebr.: *tô'ebah*) per il Signore tuo Dio» (vv. 25-26)!

In questi versetti, ultimo segmento del capitolo, diventa abbastanza facile cogliere la serie dei temi emergenti e le rispettive finalità soggiacenti. Si nota infatti come prima cosa la presenza di alcuni elementi letterari riconducibili al linguaggio della guerra (di JHWH) e ricorrenti nei racconti di conquista della terra: l'obiezione di partenza a motivo della superiorità del nemico e quindi la difficoltà dell'im-

presa (v. 17; cfr. vv. 1b.7b), l'invito al «non temere» e «non tremare» di fronte ai nemici e ai loro dèi (vv. 18.21) quale «formula (oracolare?) di rassicurazione» fondata sulla presenza salvifica di JHWH tuo Dio «in mezzo a te» (v. 21; cfr. Dt 6,15), il comando di distruggere le nazioni.

È importante constatare che la stessa sequenza di idee la si ritrova spesso in altre tradizioni del Pentateuco, alcune delle quali evocate pure nel nostro testo, come ad esempio il passaggio del Mare dei Giunchi (Es 13,17-14,31; cfr. vv. 18b-20) e la missione per la conquista della terra di Canaan (Nm 13-14; cfr. vv. 22-24).

Abbiamo così una specie di sintesi teologica che, sfruttando il rimando alla storia, sembra aver raggiunto nel Deuteronomio una rassicurante funzione pedagogica in grado di sostenere il popolo di fronte alle esigenze della fede e alle fatiche della vita (cfr. Dt 20,1-4: «Quando andrai in guerra contro i tuoi nemici e vedrai cavalli e carri e forze superiori a te, non li temere, perché è con te il Signore tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto. Quando sarete vicini alla battaglia, il sacerdote si farà avanti, parlerà al popolo e gli dirà: Ascolta, Israele! Voi oggi siete prossimi a dar battaglia ai vostri nemici; il vostro cuore non venga meno; non temete, non vi smarrite e non vi spaventate dinanzi a loro, perché il Signore vostro Dio cammina con voi per combattere per voi contro i vostri nemici e per salvarvi »).

Accanto a questi elementi, merita attenzione il rilievo dato al tema del «ricordare» le azioni potenti operate da JHWH durante l'esodo (vv. 18b.19)²⁴ con quella modalità letteraria che Lohfink chiama «affermazione storico-tipologica» [= NN trattò NN₁ come aveva trattato NN₂],²⁵ e questo non solo per giustificare il «non temere» ma anche come chiave ermeneutica per poter credere e scoprire con-

²⁴ Lopez vede nei vv. 17-21 una unità letteraria strutturata a chiasmo al cui centro sta il ricordo di ciò che Jhwh ha fatto nell'esodo – memoria e garanzia di ciò che continuerà a fare –, per cui non c'è alcuna ragione per temere le nazioni. Cfr. F.G. LOPEZ, «Un peuple consacré», 453-455.

²⁵ Cfr. N. LOHFINK, *Geschichtstypologisch Orientierte Textstrukturen in den Büchern Deuteronomium und Josua*, in M. VERVENNE - J. LUST (ed.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*, Fs. C.H.W. Brekelmans, Leuven University Press, Leuven 1997, 133-160, 134.

tinuamente il futuro di salvezza che JHWH prepara per il suo popolo (vv. 22-24). Una tesi questa che non solo si rivela decisiva per l'avvenire del popolo, specie se rielaborata in rapporto alla situazione dell'esilio e/o postesilio, ma che in un certo senso sembra riassuntiva del percorso storico-didattico presente in tutto il capitolo: il valore fondante del passato, il senso di fiducia che deve caratterizzare il presente, la apertura su un futuro garantito da Dio. Non sfugga però anche qui, come nei vv. 2b e 3a, la contraddizione tra il v. 22a e il v. 24b a proposito della distruzione totale dei popoli!

Infine c'è da osservare che i due versetti finali, considerati da qualche autore una aggiunta formalmente e contenutisticamente fuori contesto, sembrano un modo intelligente di riportare l'attenzione del lettore ai «comandi» d'inizio e alle leggi implicite del *herem* attraverso l'espedito di una struttura a chiasmo (cfr.: vv. 2.3.5 ⇔ vv. 25.25.26),²⁶ allo scopo di rilanciare la tesi generale e ribadirne l'intrinseca radicalità: evitare ogni cedimento ed escludere ogni rischio di contaminazione idolatrica. Questa ultima denuncia di ogni forma di compromesso religioso e l'imperativo categorico di tradurre in comportamento concreto ciò che era esigito dalla logica del *herem* rivela quanto grave fosse la situazione da affrontare e quanto decisiva la posta in gioco. Si trattava infatti di una idolatria che non solo metteva a rischio l'identità di popolo di Dio, ma che più ancora metteva a repentaglio la stessa relazione vitale con Dio: «in casa tua» (v. 26)!

Questi due versetti conclusivi perciò, qualificando come «abominio per il Signore tuo Dio» (vv. 25b.26a; cfr. Dt 12,31; 17,1; 18,12; 22,5; 23,19; 24,4; 25,16) tutto ciò che era alternativo al vero Dio e contrario all'identità di popolo di Dio, non solo riprendono in un modo categorico la tesi teologica dell'intero capitolo ma ancora una volta lo fanno attraverso il ricorso alla categoria culturale del *herem* (v. 26b). Sarà proprio questo il punto che ci impegnerà nella seconda parte della riflessione: richiamare il messaggio dell'intero capitolo e mostrare in questo quadro

²⁶ Cfr. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, 183.

complessivo il significato letterario e la funzione teologica dei «versetti-*herem*».

3. Risultato dell'analisi del testo (Dt 7,1-26): una sintesi di fede per un rinnovato impegno di vita

Il percorso fatto ci permette ora di raccogliere e sintetizzare con sufficiente obiettività la molteplicità dei passaggi tematici che sono stati evidenziati, di intuire alcuni aspetti dell'ambiente vitale che li hanno generati e del contesto storico nel quale hanno trovato vita, e infine di scoprire la diversa funzionalità alla quale sono stati finalizzati nel corso del tempo, compreso il ricorso alla categoria culturale del *herem*. È proprio questo insieme di dati che, senza la pretesa di essere esaustivo, ci consente di scoprire e ammirare il volto di «JHWH tuo Dio» presente nel testo e al quale era giunta la tormentata esperienza religiosa d'Israele (§ 3.1), ci permette di capire e apprezzare l'identità di «popolo in alleanza» che Israele si sente donata e cogliere l'esclusivismo della sequela alla quale viene abilitato (§ 3.2), ci mette in condizione di rivisitare e intuire il vero significato e l'autentica funzionalità dei «versetti-*herem*» (§ 3.3): un modo, umanamente povero e culturalmente datato, per sottolineare e quasi rincarare le caratteristiche positive del volto di Dio e nello stesso tempo una maniera provocatoria e un linguaggio paradossale per ribadire le esigenze intrinseche all'identità di popolo suo.

3.1 Israele testimonia la sua esperienza di Dio

Dato per scontato che il capitolo di Dt 7 si articola in diverse pericopi e risente di molteplici contributi maturati nel tempo, rimane pur vero che esso attualmente costituisce un'unica unità letteraria, un tutto che domanda di essere compreso e valutato nella sua realtà compiuta.²⁷ Ed è proprio partendo da questo presupposto di lavoro che si può constatare come nel nostro testo si parla dell'unico Dio in molti modi, sotto diverse angolazioni, in diverse tonalità. Nel capitolo troviamo infatti un modo di raccontare

²⁷ Weinfeld, citando a conferma la tesi di Lohfink, scrive: «Deuteronomy 7 is a coherent chapter», in M. WEINFELD, *Deuteronomy 1-11*, (AB 5), Doubleday, New York 1991, 380.

e testimoniare Dio che sembra raccogliere il meglio di una storia passata e vissuta come salvifica, elementi di una confessione di fede che sembra disporre dei termini di una esperienza matura, motivi elogiativi che rivelano il tono di un panegirico elaborato in funzione apologetica. Visto in questa luce si può dire che il capitolo presenta le caratteristiche di una sintesi compiuta e intelligente, la quale oltre a recuperare le esperienze fondanti del passato, esperienze fermentate dall'apporto della predicazione profetica e dal contributo dei re riformatori, intende raccogliere il meglio delle coordinate della fede: richiamare ciò che è irrinunciabile per un presente di vita, offrire quanto basta per affrontare un futuro ricco di possibilità e carico di problemi.

Il primo elemento che balza all'occhio e che impressiona quando si accosta il nostro capitolo è la frequenza con cui appare l'espressione «JHWH tuo Dio». Una formula splendida per individuare e qualificare il Signore – l'espressione ritorna ben 15 volte nel capitolo (cfr. vv. 1.2.6 bis.9.12.16.18.19 bis.20.21.22.23.25)! –, dicitura che non solo evidenzia l'aspetto relazionale e la tonalità affettiva della teologia e della pargnesi deuteronomica in riferimento a Dio, ma più ancora richiama il fraseggio e la prassi dell'alleanza e le implicanze comportamentali che essa comportava: all'unico sovrano il «tuo» Dio! è dovuta una fedeltà assoluta ed un'obbedienza esclusiva (cfr. Dt 6,4-9)!

Inoltre, questo frequente rimando teologico a «JHWH tuo Dio» consente forse di ritenere che l'espressione stessa, in questo periodo, abbia ormai raggiunto il ruolo di formula canonica per indicare il volto di Dio, formula che trovava la sua ragion d'essere e il suo fondamento nel vissuto della storia d'Israele (cfr. il motivo della «terra donata», il motivo dei «popoli» vinti, il motivo del «giuramento fatto ai padri», il motivo «esodo dalla casa di schiavitù»), un vissuto però che nel corso del tempo era stato sempre più compreso e interpretato ricorrendo alla logica interna della categoria «alleanza» (ebr.: *b^erit*). In effetti, questo modo di parlare di Dio in termini di relazione di alleanza non solo lasciava trasparire il senso della storia vissuta, specie in riferimento ai padri e al dono della terra, ma si alimentava anche degli schemi culturali e linguistici di cui il mondo religioso del tempo disponeva.

Ed è proprio la natura intrinseca di questa storia di «alleanza e benevolenza» (vv. 9.12), rincarata di valore e di senso sia dal rimando alla prassi e al linguaggio dei trattati antichi come pure dall'ampliamento tematico ottenuto con il motivo del «giuramento fatto ai padri» (vv. 8.12), che spiega e fa capire la tipicità di questo «JHWH tuo Dio» e giustifica l'esclusività di questa qualifica nel confronto con «gli dèi stranieri» (v. 4) e in rapporto alla identità di Israele, definito in seguito «popolo consacrato» e «proprietà particolare» di Dio (v. 6; cfr. Es 19,5-6).

Se il rimando alla formula «JHWH tuo Dio» aiuta a comprendere il radicamento storico della fede di Israele, popolo liberato dalla «casa di schiavitù» (v. 8) e in procinto di «entrare nella terra» (v. 1) l'uso delle altre espressioni più teologiche e forse più recenti: «il Dio fedele» (v. 9), «il Signore (che) vi ama» (v. 8), «il Signore che vi ha scelti» (v. 7)..., aiuta a scoprire la continua riflessione e il progressivo approfondimento che l'esperienza salvifica di Dio consentiva ad Israele di compiere. Un modo di parlare di Dio che mentre rivela la chiarezza teologica raggiunta – sintomatiche le somiglianze con certi passaggi della più recente tradizione dell'esodo (cfr. Es 19,3b-6)²⁸ e con l'orizzonte di fede e i motivi di annuncio dei profeti dell'esilio –, ha il vantaggio di offrire una piattaforma più solida alle nuove esigenze della sequela e riflessioni più compiute in rapporto alla serie di esperienze e al cammino di fede finora realizzati.

Sulla base di questi richiami ai molteplici dati teologici, diventa estremamente facile riconoscere che il volto di Dio che il capitolo vuol proporre è estremamente positivo e degno di ammirazione. Per certi aspetti viene da dire che questo capitolo 7 del Deuteronomio contiene una piccola «summa theologica» di quanto l'esperienza di fede e il cammino di vita del popolo di Dio aveva saputo maturare e testimoniare, e questo non tanto in termini astratti ma nella modalità della concretezza storica e nella solidità di una comprensione effettiva. E la bravura di Israele è stata

²⁸ Cfr. J.L. SKA, *Ex 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique*, in M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, Leuven University Press, Leuven 1996, 289-317.

proprio la capacità di saper mettere in risalto l'esclusività di JHWH rispetto ad una storia, sintetizzata come «alleanza e benevolenza» (vv. 9.12), intrinsecamente alternativa a quella degli altri popoli. Ecco allora che in questo tracciato di storia salvifica consegnato allo scritto, scritto orchestrato nella specifica tonalità persuasiva della teologia deuteronomista e ritmato sul ricorrente *leit-motiv* di una adesione esclusiva all'unico «Signore tuo Dio», diventa facile individuare ciò che fa parte del centro tematico, scoprire ciò che ne costituisce l'intento didattico, accogliere ciò che ne rappresenta la proposta formativa per il lettore e la sua fede: «Il Signore si è legato a voi» (v. 7)!

Con tutto ciò, rimane ancora da verificare (cfr. § 3.3) se queste affermazioni sulla bontà di Dio, «il Signore che vi ama» (v. 8), vengono smentite oppure paradossalmente rafforzate da altre – non ancora messe a tema, nelle quali questo stesso Dio mette in guardia il suo popolo dal pericolo di «servire dèi stranieri» (vv. 4.16b) qualificati come «abominio» e «trappola» (vv. 25-26) –, comanda di «votare allo sterminio = *herem*» (v. 2b) e di «sopprimere tutti i popoli che il Signore sta per consegnare a te» (v. 16), addirittura di «distruggerli» (v. 24).

3.2 Israele,
(ri)conoscendo Dio,
matura la propria
identità di popolo
suo

Dopo aver richiamato l'importanza e la bellezza degli elementi di fede che l'esperienza salvifica d'Israele ha saputo far confluire nel nostro capitolo in rapporto al «volto di Dio», diventa facile e per certi aspetti speculare vedere nella stessa esperienza di vita salvata quanto l'autocoscienza d'Israele ha saputo raccogliere e maturare in riferimento alla propria «identità di popolo» di Dio: una identità intesa e recuperata come fedeltà alle proprie origini e al proprio passato, vissuta e incarnata come coerenza rispetto alle esigenze dell'alleanza nel presente della vita, accolta e rilanciata come annuncio e profezia rispetto alla complessità della storia e al proprio futuro.

Ed è proprio questo insieme di dati che, senza la pretesa di offrirci la sequenza cronologica degli eventi e tanto meno senza l'ambizione di proporci il crescendo stratigrafico dei significati, ci permette di avvertire il persistente radicamento storico e l'intrinseco significato vitale che l'esperienza di Dio ha creato nella coscienza di Israele, pur

nella fatica di portare a continua verità il proprio modo di essere come pure nella crescente tensione per tradurre in fedeltà a JHWH il proprio modo di vivere.

La prima cosa che colpisce quando si inizia la lettura del capitolo è il constatare la stretta connessione che la fede d'Israele riconosce tra l'identità di Dio, la sua azione nella storia e le implicanze che tutto questo comporta per l'*identikit* del suo popolo. Si tratta ovviamente di una serie di elementi i quali, pur nella loro circolarità vitale, domandano sempre di essere colti e rispettati nella loro sequenza genetica, senza dimenticare poi che è sempre la persona adulta, e analogamente un popolo adulto, che riesce ad apprezzare la pienezza di valore e di significato degli eventi che stanno all'origine. Infatti è proprio perché si tratta de «il Signore tuo Dio» che prende senso e valore specifico la sua azione salvifica per il «tu/voi» di Israele.

Ed è proprio in forza di questi gesti di salvezza espressione e conferma di un fare relazionale e di alleanza, che Israele si sente come «identificato/conosciuto» dal suo Dio (cfr. Am 3,2a: «Soltanto voi ho conosciuto fra tutte le stirpi della terra») e trova in questa esperienza la ragione e il fondamento per rielaborare la sua «identità/(ri)conoscenza» di popolo di Dio (cfr. Dt 7,9a: «Riconoscerai che è il Signore tuo Dio che è Dio, il Dio fedele»).

Inoltre questa stessa sequenza di azioni di JHWH a favore del suo popolo, mentre da un lato costituisce il panegirico del «Signore tuo Dio» nel confronto degli altri dèi e l'elogio della sua «mano potente» contro ogni possibile «timore» nei confronti degli altri popoli, dall'altro serve a mostrare sempre meglio il DNA di cui è portatore il suo popolo e le leggi vitali che ne determinano e alimentano le dinamiche di vita: un popolo libero perché «liberato dalla casa di schiavitù» (v. 8), un popolo chiamato a fedeltà perché gratificato di «alleanza e benevolenza» (vv. 9.12), un popolo abilitato alla sequela (cfr. v. 4) perché scelto da Dio e sostenuto dalla forza del suo amore (cfr. vv. 6.8).

Va detto inoltre che è proprio la realtà e la forza di questo anticipo salvifico di Dio, che il capitolo continuamente ribadisce e documenta, che determina appunto l'identità del popolo di Dio e dà senso e valore a «i coman-

di, le leggi e le norme che io ti ordino oggi di mettere in pratica» (v. 11). Questo doppio effetto rende ragione anche dell'ulteriore ripresa di elementi qualificanti il popolo di Dio presenti nel v. 6, nel quale, riprendendo materiale della tradizione più recente, viene affermata la tesi della «elezione», la qualifica di «popolo consacrato», la caratteristica di «popolo proprietà particolare» (cfr. Es 19,5-6). Una serie di affermazioni che, mentre apre al successivo sviluppo tematico di cui si avvale ormai la teologia del Deuteronomio (cfr. vv. 7-8), mostra anche il rafforzamento giuridico di cui dispone l'«oggi» della periphrasi nella difesa di una identità sempre più minacciata e bisognosa di sostegno: «riconoscerai» (v. 9) e «osserverai» (v. 11)!

In questo percorso di crescente esperienza di JHWH come proprio Dio e di progressiva autocomprensione di sé come popolo di Dio, il nostro capitolo segnala continuamente il pericolo dell'idolatria, pericolo reso possibile dalla presenza di «emblematici» popoli alternativi, e di conseguenza il rischio di venir meno alla fedeltà richiesta dall'alleanza e alle forme di obbedienza legate al primo comandamento (cfr. Es 20,2-6; Dt 5,6-10). Un motivo tematico chiaramente funzionale a quella che è la tesi del brano: «Io sono JHWH e voi siete il mio popolo», ed estremamente importante per capire le condizioni intrinseche alla radicalità della tesi: «non servire dèi stranieri» (cfr. v. 4)! Ed è proprio la soluzione indicata per evitare questo rischio ossia il comando di applicare il *herem*, che ci impone di ritornare sul quesito iniziale e di arrivare quindi all'ultimo aspetto della nostra riflessione.

3.3 I «versetti-herem»: modi poveri per ribadire verità e impegni grandi

Dopo aver riassunto le due grandi tesi presenti nel nostro capitolo: elogiare un Dio di alleanza e qualificare un popolo in alleanza, rimane da compiere un ultimo passaggio e cioè verificare come queste affermazioni stupende si conciliano con i «versetti-herem». ²⁹ Con questa dicitura – «versetti-herem» – intendiamo riferirci a quei passi del nostro capitolo in cui si parla di Dio che comanda lo sterminio dei popoli, popoli che Israele incontrerà o con i quali si troverà a convivere, come pure intendiamo riferirci a quei versetti nei quali si presenta il popolo di Dio il quale, per mantenere il legame con questo suo Dio, deve eseguire il comando di distruzione degli altri popoli e dei loro idoli (cfr. Dt 7,1-3.5; 7,16; 7,23-24.25-26). La sensazione cioè che i «versetti-herem» di fatto reclamizzano un Dio violento e impongano un fare violento al suo popolo, smentendo così in maniera paradossale i lineamenti salvifici del volto di Dio come anche la vocazione ad operare il bene qualificante il suo popolo, costituisce per il lettore comune della Bibbia una pietra di scandalo non facilmente superabile.

Il dilemma trova soluzione e di conseguenza il messaggio biblico mostra la sua verità e raggiunge la sua funzione pedagogica se si individuano in maniera corretta i termini del problema e si scoprono in misura adeguata i dati effettivi della realtà storica che il discorso porta con sé. Alcuni passaggi possono aiutarci nel trovare la soluzione.

²⁹ Circa il *herem* si veda N. LOHFINK, *haram / herem*, in *Theological Dictionary of the Old Testament*, V, 180-199 (= TWAT III, 192-213); C. BREKELMANS, *herem Scomunica*, in E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, 551-554; Y. HOFFMAN, *The Deuteronomistic Concept of the herem (Dt 7,1-7; 20,15-18)*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 111 (1999) 196-210; R.D. NELSON, *Herem and the Deuteronomistic Social Conscience*, in M. VERVENNE and J. LUST (ed.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, Fs. C.H.W. Brekelmans, University Press, Leuven 1997, 39-54.

a) *Guerra e herem: segmenti di vissuto interpretati e raccontati con mentalità religiosa*

La prima cosa di cui bisogna prendere atto quando si accosta la Bibbia è che la guerra, compreso il *herem* (= consacrazione allo sterminio) ultimo atto con il cui veniva reso tabù il bottino,³⁰ era una prassi comune ai popoli antichi e allo stesso Israele. Non solo, ma va aggiunto anche che la guerra, segno emblematico di violenza, era vissuta e praticata secondo la specifica mentalità religiosa che caratterizzava la cultura e il modo di interpretare la vita di tutti i popoli di allora.

Facendo riferimento alla problematica storica, Lohfink scrive: «Dell'epoca del primo Israele non abbiamo nessuna notizia storica certa che attesti una "consacrazione allo sterminio" in caso di guerra. In epoca primitiva devono tuttavia esserci state, almeno occasionalmente, "consacrazioni allo sterminio" in onore di JHWH, altrimenti non sarebbero comprensibili le eziologie e le leggende che raccontano di "consacrazioni allo sterminio" nel primo Israele (per esempio: Nm 21,2s; Gs 6-8; Gdc 1,17; 1 Sam 15), né l'utilizzo di tale idea fino alle tardive affermazioni escatologiche (Is 11,15; 34,2,5; 43,28; Ger 50,21.26; 51,3; Mi 4,13; Zac 14,11; Mal 3,24; Dn 11,44) e nemmeno la teoria deuteronomistica dell'occupazione del territorio».³¹ In base a queste osservazioni si può dunque ritenere che anche il primo Israele abbia condotto le sue guerre con la stessa crudeltà e insieme le abbia vissute con la stessa tonalità religiosa dei popoli che lo circondavano.

Questo stato di cose ci permette allora di capire come mai Israele fin dalle origini, proprio per questo modo di vivere in simbiosi, alla pari dei popoli circostanti, la concretezza della vita (compresa la guerra) e l'interpretazione religiosa della stessa, abbia prodotto e verbalizzato quelli che potremmo considerare i grandi «abbinamenti sacralizzanti»: il rapporto tra vissuto di popolo e opera di Dio, la relazione tra modo di interpretare le vicende della vita e maniera di spiegare l'azione di Dio nella storia, l'intreccio tra modo di raccontare i casi della vita e modo di parlare

³⁰ Si sa infatti che quello che veniva consacrato allo sterminio era collegato a un'idea di sacralità negativa materialmente contaminante (cfr. Dt 7,25s).

³¹ N. LOHFINK, *La «guerra santa» e la «scomunica» nella Bibbia*, 92.

del Dio della vita! Ed è proprio il senso e il limite di queste «ermeneutiche datate»³² della presenza e dell'azione di Dio nel concreto della vita che mostrano come anche Israele abbia fatto ricorso a quanto la concretezza della storia e i linguaggi della vita offrivano di più adeguato per parlare di Dio e per narrare la realtà del proprio vissuto. È il caso, come nel nostro capitolo, di affermazioni o comandi che vanno capiti all'interno dello schema di pensiero e di linguaggio connesso alla «guerra di JHWH»,³³ oppure di affermazioni e istanze che vanno comprese nella loro radicalità ed esclusività nell'orizzonte delle esigenze e degli impegni connessi alla «prassi delle alleanze».³⁴

Il pericolo però di identificare quello che è il fare concreto dell'uomo e l'agire misterioso di Dio, il rischio di creare un corto circuito tra il nostro modo di parlare dell'uomo e il modo di parlare di Dio, la tentazione di inseguire la consistenza del divino rincorrendo la concretezza di certe situazioni umane sono equivoci che possono impedirci la comprensione del «linguaggio religioso» degli antichi e tradirci nella vera percezione della soggiacente «esperienza del divino».

*b) Guerra e herem:
elementi di storia
trasformati in
linguaggio per
commentare la vita*

Sebbene si debba ammettere che l'Israele degli inizi abbia praticato la guerra in forma «barbara» e l'abbia interpretata in maniera «sacrale», bisogna però riconoscere che le due cose nel corso dell'AT hanno subito notevoli cambiamenti ed evoluzioni: la guerra e la violenza sono state sempre più criticate e biasimate, la convinzione e l'omologazione di un supposto avallo divino sempre meno condivise. Tutto questo processo ovviamente non è avvenuto per puro caso, ma sembra vada attribuito in particolare a quel contributo di esperienze di Dio e quindi di modi

³² Nelson, a proposito del *herem*, parla di «Culture Map Categories» ossia di elementi facenti parte di una mappa culturale per comprendere l'idea del *herem*, di cui le quattro più importanti sono: «santo/*qds*» e il suo opposto «comune, profano/*hll*», «non pulito, impuro/*tm'*» e il suo opposto «pulito, puro/*thr*». Cfr. R.D. NELSON, *Herem and the Deuteronomic Social Conscience*, 45.

³³ Cfr. le indicazioni bibliografiche alla nota 10.

³⁴ Cfr. le indicazioni bibliografiche alla nota 23.

nuovi di parlare di Dio tipico dei profeti, degli uomini di Dio, dei saggi d'Israele: «I teologi d'Israele non solo smascherano la violenza, ma scoprono e promettono anche la possibilità di convivenza umana liberata dalla violenza».³⁵

Un segno di questa lenta ma reale crescita nell'esperienza salvifica di Dio rispetto ai limiti del vissuto e della comprensione del primo Israele lo si può vedere in modo chiaro proprio nelle incrinature che mostrano i «versetti-*herem*» presenti nel nostro capitolo, specie se messi a confronto con il resto del brano. Infatti attraverso un'analisi attenta è possibile constatare l'evidente «contraddizione storica» delle notizie che parlano della distruzione dei popoli e la palese «strumentalizzazione ideologica» che mostrano i comandi di distruzione messi in conto a Dio, come anche prendere atto della comparsa di nuove affermazioni di fede e di rinnovate promesse di vita, segni di una «maturazione teologica» più recente alimentata sia dalla predicazione dei profeti come pure dall'esperienza purificatrice dell'esilio.

Molti indizi, ad esempio, permettono di riconoscere l'effettiva incrinatura storica e ideologica presente nei «versetti-*herem*» rispetto alla realtà dei fatti accaduti: innanzitutto la presenza di evidenti incongruenze e contraddizioni all'interno della stessa pagina (cfr. il comando di sterminio delle sette nazioni e poi la proibizione di contrarre matrimoni, vv. 2b.3a; il rimando ad una lista di nazioni inesistenti al tempo della redazione, presentate invece come entità reali e chiaramente funzionali ad un *cliché* storico e apologetico, v. 1b); poi il ricorso ad un genere di linguaggio che sembra essere una specie di «difesa letteraria» contro la propaganda imperiale assira, la quale a sua volta faceva leva sul terrore militare di Assur (cfr. 2 Re 19),³⁶ infine lo stacco che si percepisce nella stessa accentuazione teologica di chi ha compiuto la redazione del racconto

³⁵ N. LOHFINK, *La «guerra santa» e la «scomunica» nella Bibbia*, 86.

³⁶ Cfr. N. LOHFINK, *haram / herem*, in TDOT (= Theological Dictionary of the Old Testament), V, 180-199, 192; Y. SUZUKI, *A New Aspect of hrm in Deuteronomy in View of an Assimilation of King Josiah*, in AJBI 21(1995)3-27.

(tempo di Giosia e/o dell'esilio) rispetto all'epoca dei fatti cui si fa rimando.

Ed è proprio questo insieme di dati che in qualche misura consente di capire e interpretare l'aspetto incriminato dei «versetti-*herem*», sia per quanto concerne il tono del linguaggio che per quanto riguarda l'ambiguità del loro messaggio. La spiegazione più plausibile di questo dato che fa problema sembra riconducibile al fatto che la linea teologica confluita nel Deuteronomio, proprio per contrastare il linguaggio «propagandistico» assiro, abbia rielaborato e contrapposto una sua tesi su JHWH, presentandolo come un Dio capace – a vantaggio di Israele – di atti di sterminio ancora più grandi di quelli che il dio Assur poteva compiere in favore dei propri adepti.

In questa interpretazione trova giustificazione il perché il ricordo di antichi racconti di *herem* sia stato utilizzato, trasformato e finalizzato, sia per affermare la superiorità e l'esclusività di JHWH rispetto ad altre divinità sia per inculcare le esigenze intrinseche e le caratteristiche specifiche della identità di popolo suo. È legittimo pensare quindi che in Dt 7 ci troviamo di fronte ad una pagina con finalità teologico-parenetica nella quale i linguaggi della guerra e del *herem* mantengono ancora una loro funzione espressiva, ma nella quale ormai si comincia ad intravedere una crescente presa di distanza dalla realtà storica che li aveva generati e dalla logica religiosa di vita che li aveva formulati.³⁷

Si può dunque pensare che la realtà e il linguaggio dei «versetti-*herem*» nello stadio finale di Dt 7, pur mantenendo le radici nella realtà di un certo passato e nella matrice religiosa di un primo significato arcaico, siano stati ripresi e orientati ad avvalorare nuove prospettive di fede e ad

³⁷ Non bisogna dimenticare che i tempi di arrivo e le modalità di insediamento di Israele nella terra costituiscono per gli studiosi un segmento di storia complesso e non facile da definire, per cui nonostante le molteplici ipotesi non si hanno ancora spiegazioni unanimi (cfr. l'ipotesi della «conquista armata» del Canaan, sostenuta da alcuni archeologi, come ad esempio W.F. Albright, G.E. Wright, Y. Yadin; l'ipotesi della «infiltrazione pacifica = Landnahme», sostenuta soprattutto da A. Alt e M. Noth; l'ipotesi della «rivolta sociale», basata su una nuova interpretazione del processo storico di evoluzione sociale, sostenuta soprattutto da N.K. Gottwald).

incoraggiare nuove esigenze di vita in vista dei bisogni e delle necessità emerse negli ultimi decenni della monarchia e accentuatesi poi nell'esilio e nel postesilio. Al limite del paradosso, si può ritenere che la tradizione deuteronomistica recuperando la radicalità di linguaggio e rilanciando la drasticità delle indicazioni presenti nei «versetti-herem» abbia voluto riutilizzare delle «sottolineature» diventate ormai povere teologicamente e superate storicamente³⁸ i «versetti-herem» appunto, per avvalorare e rilanciare le autentiche tesi dell'intero capitolo: la benevolenza e la solidarietà di Dio verso il suo popolo e l'esclusività di rapporto e la serietà di impegno di Israele verso il proprio Dio!

c) Guerra e herem: il permanere di un linguaggio esposto ad ambiguità di messaggio

Dopo aver visto che il messaggio dei «versetti-herem» ci rimanda in prima battuta ai momenti più arcaici della memoria storica e della coscienza religiosa di Israele (§ 3.3a) e dopo aver constatato che il linguaggio che caratterizza gli stessi versetti si è via via staccato dalle sue radici storiche e religiose per servire ad altre finalità di annuncio (§ 3.3b), rimane da spiegare come mai nell'AT (e perfino nel NT, cfr. Mt 26,53) persista il ricorso ai «versetti-herem» e all'ideologia storico-religiosa che fa loro da sfondo e in che modo sia stata corretta l'ambiguità che questo fatto getta sull'immagine del Dio della Bibbia.

Certo non si può negare un dato: il Deuteronomio non censura e non estromette i «versetti-herem» e neppure i testi biblici successivi rinunciano del tutto a questo modo di parlare e di spiegare la storia mettendola *tout-court* in conto a Dio (cfr. il modo di presentare la storia e l'azione di Dio nei libri di Giosuè-Giudici).

D'altro canto è altrettanto vero che Israele, in forza delle molteplici e crescenti esperienze salvifiche di Dio lungo il corso della propria storia, si trova a disporre sempre più di nuovi dati di fede e di nuove ragioni di vita (cfr. Gs 24,3-13; Am 2,11; Is 51,7-12; ecc.) con la possibilità quindi di percepire sempre meglio la dissonanza con quanto espresso dalla materialità dei «versetti-herem». Ed è stato

³⁸ Si noti che Israele nel periodo di formazione del libro del Deuteronomio non ha mai vinto guerre, ma ha solo subito sconfitte e deportazioni!

proprio il contributo esistenziale di certe persone (cfr. la vicenda sponsale di Osea, la testimonianza del profeta Geremia, l'inedito della figura del Servo di JHWH, la logica di vita degli *'anawim*) e la forza trasformante di certe esperienze (cfr. l'esilio a Babilonia e il successivo nuovo esodo, la dispersione in mezzo ai popoli e il contemporaneo scoprirsi visitati da Dio, ecc.) che hanno favorito nuove impostazioni di vita e alimentato autentiche relazioni di fede al punto da determinare una percezione più nitida e più coerente del volto di Dio nel segno dell'amore, del perdono, della pace e da ingenerare il bisogno di linguaggi più pertinenti per dire la sua bontà, elogiare la sua misericordia, affermare la stabilità della sua alleanza eterna.

Si può dire pertanto che è stato proprio questo accumularsi di esperienze reali e non sacrali di Dio che ha provocato ed evidenziato sempre più il divario e l'anacronismo tra il modo arcaico di pensare Dio, di interpretare il suo agire, di verbalizzare il suo fare sedimentato nei «versetti-*herem*» e quello proposto dai profeti (cfr. Os 11,9) e presente nella teologia del Deuteronomio (cfr. Dt 4,29-31). In base a questo è possibile considerare il capitolo di Dt 7 come un punto di non ritorno di una fede e di un linguaggio di fede: non è la smentita di un passato arcaico, ma la presa d'atto delle novità e la presa in carica della fecondità connesse alla crescente azione salvifica di Dio, ora confessata con nuovi linguaggi di fede.

4. Conclusione

In base al percorso fatto diventa forse più facile capire il senso che hanno e l'interpretazione che domandano i «versetti-*herem*», presenti nel nostro capitolo. Ammesso che il testo di Dt 7 vada collocato al tempo della riforma di Giosia (prima redazione) oppure possa essere assegnato al periodo dell'esilio o del postesilio (ultima redazione), rimane chiaro l'intento della narrazione. In un momento di crisi per il popolo di Dio, sia per il rischio di un venir meno al dato essenziale del monoteismo jahvistico sia per il pericolo di perdita dell'identità di popolo di Dio, la tradizione deuteronomica espressa nel nostro capitolo risponde con il riproporre tutto l'orizzonte fondante della fede: dal giuramento fatto ai padri all'esperienza dell'esodo, dal

dono della terra alle benedizioni nella terra, e richiamando tutte le implicanze per la vita: dal riconoscersi popolo scelto al vivere come popolo santo, del sentirsi proprietà particolare al vivere nel segno dell'alleanza e della benevolenza di Dio. In questa situazione di fatica e di pericolo i «versetti *herem*» diventano il modo per rilanciare, in maniera per noi paradossale, il volto di Dio e l'identità del suo popolo: un Dio geloso e un popolo amato!

Ed è proprio questa difesa ad oltranza del monoteismo di JHWH interpretata in parte con i parametri narrativi della cosiddetta «guerra di JHWH» e con il linguaggio della «prassi dell'alleanza», che, mentre intende perseguire l'obiettivo della educazione alla massima fedeltà, rivela il limite «stagionale» di questo racconto, sia sul versante teologico che su quello antropologico. L'assoluto di JHWH sembra non lasciare spazio ad altre forme religiose «povere» e l'obbedienza dovuta a JHWH sembra non tener conto del «crescendo/limite storico» a cui è soggetto questo stesso apprendimento da parte dell'uomo. C'è da dire però che l'intento pedagogico e la forma apologetica del racconto non impediscono di capire in modo chiaro che qui abbiamo un tipico caso, fra quelli cui fa riferimento la «Dei Verbum» (n. 15), nel quale l'Antico Testamento non censura i testi «imperfetti e temporanei» in forza di una successiva esperienza più ricca e luminosa, ma li mantiene come segno della «pedagogia di Dio», il quale è capace di valorizzare in ogni stagione la parziale esperienza/obbedienza a Dio.

Riassumendo si può dire che Dt 7 rimane una pietra miliare nell'esperienza de «il volto fedele di Dio» testimoniata da Israele, ma bisogna aggiungere che la soluzione piena ed ultima al nostro quesito «un volto di Dio fedele o violento?» è e rimane la persona di Gesù di Nazareth, morto e risorto, perché lui solo ci ha rivelato in pienezza come Dio ama (cfr. Gv 3,16) e ci ha indicato come dobbiamo rispondere all'amore.