

Piero Stefani¹

GUERRA E CONFLITTO NELLE SCRITTURE SACRE E NELLE TRADIZIONI DELLA DIASPORA

Lasciando da parte, almeno per ora, ogni preoccupazione di ordine filologico, iniziamo con un ampio confronto, disteso nell'arco di circa tre millenni, tra tre epoche peculiari della vita del popolo ebraico. Esse possono scandirsi in base al seguente schema: A-B-A¹. Nella storia, anche in quella narrata o evocata, non esiste, in effetti, alcuna ripetizione dell'identico; qui perciò non ci si trova di fronte ad alcuna autentica «aria con il 'da capo'»; tuttavia ci sono delle situazioni generali che si richiamano a vicenda, mentre altre segnano piuttosto una discontinuità.

È prospettiva sicura che nel caso del popolo d'Israele ci si possa, anzi, ci si debba riferire a una realtà che, per quanto tutt'altro che omogenea, rimane ben identificabile per un lasso di tempo assai lungo. Arduo trovare altri esempi di un soggetto che può vantare una continuità plurimillennaria senza subire vere e proprie interruzioni, anche se la sua vicenda è costellata di traumi e modificazioni. In questo senso la lunga campata A-B-A¹ è dotata di una sua plausibilità. In particolare, rispetto al primo periodo, è certa la data in cui esso termina: prima metà del II secolo d. C. (si potrebbe addirittura essere più precisi, 135 d.C., l'anno in cui si concluse la seconda guerra giudaica), mentre, nel caso in cui si assuma un approccio storico e non già narrativo, è molto più complesso sapere quando far iniziare la storia del cosiddetto Israele biblico. Secondo la Bibbia il popolo ebraico fu largamente attivo sul piano storico e conflittuale, andando incontro a esiti spesso anche infausti. In realtà, le vicende effettive di cui fu protagonista Israele nell'ambito della grande storia del Vicino Oriente antico gli assegnano un ruolo di protagonista secondario, non certo paragonabile a quello svolto dall'Egitto o dell'Assiria. Anche in prospettiva storica, perciò, l'importanza d'Israele dipende, in massima parte, dal modo in cui il popolo ebraico elaborò il proprio racconto.² A motivo di questa costitutiva eccedenza della narrazione, resta in sostanza precluso prendere partito sul problema di quando far iniziare la documentabile storia fattuale d'Israele. La tendenza degli studi attuali è di abbassarne sempre più la data. Quanto sappiamo sui patriarchi, sull'esodo, sulla conquista della terra di Canaan «appare del tutto leggendario e il poco che riusciamo a stabilire contraddice piuttosto che confermare i testi biblici».³ È invece possibile accertare, anche storicamente, quel che, dopo molti secoli dai fatti narrati, Israele confessò della propria fede al loro riguardo.

Tanto più si avanza nel periodo qui contraddistinto con la lettera A, tanto più ci si imbatte in eventi che possono dirsi storici anche dal punto di vista rigorosamente documentario. Rispetto a essi l'esercizio della violenza è pratica diffusa e reale. Per limitarsi agli esempi più ovvi, in quest'ambito rientrano le guerre maccabaiche del II secolo a.C. o la prima e la seconda guerra giudaica (secc. I e II d.C.). In conclusione, per molto tempo, in base al racconto e per un periodo meno ampio in riferimento alla storia fattuale, il popolo ebraico è stato un soggetto che ha dichiarato di praticare o ha effettivamente esercitato una violenza armata.

Il lungo periodo B, esteso dal II secolo alle ultime decadi del XIX, è contraddistinto, parlando a grandi linee, da tratti opposti a quello precedente. In tutto quest'arco temporale

¹ Intervento inedito tenuto all'Università di Modena e Reggio Emilia nella giornata di studio *Il Dio guerriero. Violenza, conflitto e guerra nelle tradizioni del monoteismo mediterraneo*, 6 maggio 2011.

² Cfr. M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. IX.

³ J. A. Soggin, *Storia di Israele*, Paideia, Brescia 2002², p. 86.

non esistono eserciti o gruppi militari ebraici. Siamo, infatti, nell'epoca in cui praticamente tutti gli ebrei vivevano in diaspora, vale a dire costituivano delle minoranze all'interno di società non ebraiche. Si tratta di secoli in cui, da parte degli ebrei, la violenza è stata assai più subita che esercitata. In ogni caso anche le forme di violenza che si possono eventualmente registrare al suo interno (comprese quelle degli assassini per la "santificazione del Nome" praticati per non essere soggetti a battesimi forzati⁴) non assumono mai la veste di combattimenti compiuti con eserciti. Certamente nel corso dell'Ottocento, e più in generale durante la Prima guerra mondiale, non pochi ebrei sono stati combattenti, essi, però, lo hanno fatto nell'ambito dei vari eserciti nazionali e non già come manifestazione di un potere autonomo o indipendente. Secondo l'espressione del grande pensatore israeliano J. Leibowitz, ottanta generazioni della diaspora hanno, in effetti, mantenuto vivo l'ebraismo in società prive di esercito e di poliziotti.⁵

L'ultima scansione – quella contraddistinta dalla lettera A¹ - vede, invece, il popolo ebraico impegnato, in prima persona, in vere e proprie imprese belliche o in scontri militari più limitati. Ciò è dovuto all'affermarsi dei movimenti sionisti che, pur nella loro varietà,⁶ avevano come denominatore comune l'opzione di far sì che il popolo ebraico ritornasse a essere protagonista attivo della propria storia. Questa opzione rappresenta il nocciolo stesso della rivoluzione sionista. La dinamica innescatasi fra fine Ottocento e prima metà del Novecento,⁷ si è grandemente rafforzata con la nascita dello Stato d'Israele (1948). Collocato nel difficile contesto mediorientale, Israele, fin dalla sua fondazione, è stato coinvolto in una serie quasi continua di conflitti, più o meno estesi. Questa situazione ha prodotto una società a tutt'oggi fortemente militarizzata: il servizio militare è obbligatorio per uomini – tre anni – e donne – due anni – con ripetuti richiami; da esso sono esonerati solo gli appartenenti ai gruppi ebraici cosiddetti ortodossi e, sull'altro fronte, gli arabi israeliani. Assai elevati sono gli investimenti finanziari nel settore militare, mentre le attrezzature e le risorse tecnologiche in possesso dell'esercito israeliano sono universalmente giudicate di alto livello.

L'arco temporale proposta dal titolo di questa relazione si limita alle sezioni A e B (era tuttavia opportuno segnalare almeno l'esistenza di A¹). In base a quanto fin qui detto, esse, per più aspetti, si presentano antitetiche. Eppure tra loro si può registrare anche una qualche affinità, a patto di adottare un atteggiamento diverso nei due casi; infatti, occorre assumere un approccio di taglio storico-critico per i racconti della più antica storia d'Israele e uno fenomenologico per descrivere i modi in cui la tradizione ebraica rabbinica si è posta di fronte al tema della guerra. Seguendo questa opzione si potrà allora constatare il predominio, in entrambi gli ambiti, di una dimensione virtuale. In altre parole, nell'uno o nell'altro caso, ci si riferisce sempre a scontri bellici mai effettivamente avvenuti. Nel giudaismo rabbinico è dichiarato apertamente che si muove nell'ambito di guerre teoriche. Per lo più si parla di normative assunte in linea di principio o di discorsi ipotetici su futuri avvenimenti messianici. Diverso è il caso delle pagine bibliche, le quali, prese alla lettera, si presentano come una descrizione reale di quanto è effettivamente successo. Una volta tramontata la mentalità simbolica a favore di una lettura letterale (non di rado fondamentalista), il discorso sarebbe stato inevitabilmente assunto come un resoconto

⁴ L'espressione *Qiddush ha-Shem* «Santificazione del Nome» fu introdotta in riferimento ai suicidi collettivi avvenuti nell'area renana in occasione dei massacri compiuti dalla cosiddetta crociata popolare avvenuta allo scadere del XI secolo. In relazione a violenze compiute da soggetti ebraici cfr. il discusso libro di A. Taoff, *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, il Mulino, Bologna 2007.

⁵ Cfr. J. Leibowitz, «Lo Stato d'Israele: un giudizio di valore», In *Il Regno-documenti* 1, 1989, pp.59-63.

⁶ Per un'efficace sintesi introduttiva cfr. Il Greilsammer. *Il sionismo*, il Mulino, Bologna 2007.

⁷ Non va dimenticato che una brigata ebraica prese parte alla Seconda guerra mondiale e che vi furono alcuni episodi di resistenza armata nell'Europa occupata dai Tedeschi.

puntuale di quanto realmente accaduto. Quest'ultima convinzione è, in effetti, alimentata (se non addirittura prodotta) da un'insopprimibile opzione polemica volta a denigrare ogni tipo di interpretazione non propensa a sottoscrivere un approccio unilaterale e irrigidito.

La conquista della terra di Canaan (cfr. Giosuè 1-12) è il caso più classico di guerre inesistenti dal punto di vista della documentazione storica. Esse si sono però rivelate potenti come narrazioni e quindi, attraverso queste ultime, non sono state prive di inquietanti influssi storici reali sul corso della storia successiva. A tutt'oggi siamo in possesso di una scarsa documentazione archeologica relativa al passaggio dall'età del bronzo a quella del ferro, tuttavia i reperti a nostra disposizione non corrispondono affatto a quanto attestato dalla Bibbia. Se pochi sono i dati archeologici, sovrabbondanti sono invece le interpretazioni proposte per tentare di spiegare quei fenomeni. A ciò si aggiungono le oscillazioni dovute alle varie fasi della ricerca sul campo. Tipico in proposito è il caso di Gerico. Una campagna di scavi condotta tra il 1930 e il 1936 fece pensare – con grande entusiasmo – di aver trovato le rovine delle mura crollate al suono delle antiche, ipotetiche trombe. Vent'anni dopo, ulteriori scavi hanno, invece, dimostrato che quelle mura, ancor oggi ben visibili, risalgono al periodo del Bronzo Antico, ovvero a più di mille anni prima dell'usuale data assegnata alla conquista ebraica. Intorno al 1250-1200 a. C (l'epoca a cui, di solito, è ascritta la conquista di Giosuè) Gerico, in base allo stato attuale delle ricerche, appare semplicemente abbandonata. Pur nella varietà delle ipotesi proposte, tra gli studiosi si può dare per acquisito il rifiuto della visione tradizionale della “conquista”, almeno nella forma narrata dal libro di Giosuè compiuta in base a una chiave di lettura «che, in ogni caso, indulge senza alcun dubbio più al genere epico che alla storia».⁸ Rispetto a quel periodo non esiste, comunque, alcuna attestazione di insediamenti di popolazioni allogene; gli stanziamenti israeliti sembrano, perciò, un fenomeno interno alla società Cananea.

Le narrazioni concernenti la conquista della terra di Canaan restano paradigma delle «guerre di YHWH (Signore)»⁹. Nella Bibbia ebraica non esiste alcuna espressione che si possa tradurre, alla lettera, come «guerra santa (o sacra)». Ciò non toglie che a quel tempo la guerra fosse una realtà che riguardava il divino. È, infatti, fuori discussione che nell'area del Vicino Oriente antico si dessero forme di guerra che meritano a pieno titolo di essere qualificate come comandate da Dio. Concrete documentazioni al riguardo le possiamo trovare, oltre che in relazione all'Assiria, anche in riferimento a Moab, entità storicamente minore, ma dotata della preziosa caratteristica di consentirci di confrontare, sia pure in modo antitetico, un dato extrabiblico con quanto affermato dalla Bibbia (cfr. 2Re 3). Il che è particolarmente ragguardevole visto che, antecedentemente all'VIII secolo a.C., ci sono pervenuti solo due testi non ebraici che parlano di Israele: la stele del faraone Merneptah (sec. XIII a.C.) e la stele di Mesha re di Moab (sec. IX a.C.). Quest'ultima, riferendosi a Israele, parla lo stesso linguaggio sacrale dello sterminio riservato dalla Bibbia alle popolazioni cananaiche:

Ho innalzato quest'alto luogo per (il Dio) Camos in Qarhoh: [io] la costruii [vitt]orioso, perché egli mi salvò da tutti i re e mi fece trionfare su tutti i miei nemici. Omri era re d'Israele e ha oppresso Moab per lunghi giorni, perché Camos era in collera contro il suo paese. Quando suo figlio (Acab) gli succedette anch'egli disse: «io umilierò Moab!». Nei miei giorni egli Ca[mos] così disse, ma io trionfai su di lui e sulla sua casa. E Israele fu distrutto per sempre [...] Camos mi disse: «Va', strappa Nebo a Israele». Io andai e combattei contro di essa dallo spuntare dell'aurora fino al mezzogiorno. La presi e uccisi tutti, settemila uomini,

⁸ L. Mazzinghi, *Storia d'Israele dalle origini al periodo romano*, EDB, Bologna 2007, p. 36.

⁹ Secondo la tradizione il tetragramma YHWH è impronunciabile al suo posto di usano parole come Adonay (mio Signore) o Shem (Nome). La traduzione greca dei LXX lo rese con *Kyrios*, la *Vulgata* latina con *Dominus*.

con ragazzi, donne, giovanette e schiave, perché io l'avevo votata allo sterminio per il dio Astar-Camos.¹⁰

La tipologia delle guerre del Signore è stata definitiva una sessantina di anni fa in un libro di von Rad.¹¹ Lo studio rimane classico per la descrizione fenomenologica delle guerre, mentre non è più seguito in relazione alla sua interpretazione, orientata ad affermare la presenza di una tarda rilettura deuteronomista¹² di fatti accaduti in un antico passato. Di contro oggi, come è stato accennato, si è propensi a sostenere che quegli eventi, in realtà, non hanno mai avuto luogo. Le guerre di YHWH vengono presentate secondo una tipologia stereotipata che qui elenchiamo per sommi capi, senza corredarla dei passi biblici di sostegno:¹³ la guerra è convocata mediante il suono di una tromba; l'esercito radunato si raccoglie nell'accampamento dove viene chiamato «popolo di YHWH» o «di Dio»; l'esercito viene sottoposto a misure di purità simili a quelle riservate ai sacerdoti; il condottiero proclama la certezza della vittoria attraverso la formula: «YHWH ha dato N.N. nelle vostre mani»; YHWH stesso marcia alla testa dei combattenti i quali, prima della battaglia, si armano «al cospetto del Signore»; per tutte queste ragioni Israele «non deve temere ma credere»; di contro, un terrore divino cade sui nemici. Come si è visto anche nel caso della stele del re Mesha, un punto di capitale importanza connesso a questo tipo di guerra è lo *cherem* («anatema»), vale a dire l'uccisione di ogni vivente e la proibizione di prendere qualsiasi tipo di bottino. Alla fine delle operazioni la truppa viene congedata al grido «alle tue tende Israele». Un elemento più tardivo sta nel fatto che molti condottieri agiscono investiti dallo Spirito di YHWH.

Le caratteristiche ora elencate si inseriscono senza difficoltà in un plausibile quadro culturale proprio del Vicino Oriente antico. Il discorso assume, però, una curvatura diversa se si colloca la redazione di questi testi nel periodo esilico (VI a.C.) o addirittura post-esilico, vale a dire se li si considera espressione di un Israele sconfitto, o comunque sottoposto a un'autorità altrui (in questo caso persiana).

Se si trattasse di elaborazioni esiliche, esse rientrerebbero in una visione che segnò un distacco tra territorialità e divino. Secondo la mentalità antica, la conclusione da trarre da parte della popolazione giudaica di fronte alla devastazione subita, avrebbe dovuto essere la seguente: il dio babilonese Marduk si è rivelato più forte di YHWH in quanto ne ha distrutto la casa (il tempio di Gerusalemme), perciò è lui la divinità vincente a cui aderire. Sostenere invece che è stato il Signore stesso a deportare il proprio popolo in Babilonia a motivo dei suoi peccati, significa giudicare l'esilio una punizione (non va dimenticato che le guerre di YHWH, secondo un *Leitmotiv* profetico, possono essere rivolte anche contro Israele che ha peccato¹⁴). Il controllo della storia resta quindi nelle mani di Adonay. Quando il popolo avrà scontato i propri peccati e si sarà pentito, sarà perciò fatto ritornare alla propria terra, così come avvenne in passato. In definitiva le storie della conquista, ambientate in passato, riguarderebbero piuttosto il futuro.

Attualmente l'ipotesi ora esposta è sempre più messa in discussione. La datazione tende a essere abbassata a epoca post-esilica. L'elaborazione o la stesura dei testi di

¹⁰ Il testo della stele di Mesha si può leggere in traduzione italiana in M. Cimosà, *L'ambiente storico-culturale delle Scritture ebraiche*, EDB, Bologna 2000, pp. 286-290.

¹¹ Cfr. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Zürich 1951

¹² Nell'ambito degli studi biblici con «Deuteronomista» ci si riferisce allo storico o agli storici che diedero forma al materiale contenuto nei libri che vanno da Deuteronomio a 2Re per spiegare che le sciagure che colpiscono Israele era causate dai gravi peccati del popolo, specie in riferimento all'idolatria.

¹³ Per una maggiore documentazione cfr. A.J. Soggin «Guerra "santa" o "guerra di JHWH" nella Bibbia ebraica» in *Biblia, Pace e guerra nella Bibbia e nel Corano*, a cura di P. Stefani e G. Menestrina, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 41-46.

¹⁴ Cfr. per es. Michea 3,5; Isaia 43, 28; Geremia 6,4; 22,7, ecc.

conquista sarebbero, quindi, opera del «popolo del ritorno», vale a dire di coloro che, rientrati da Babilonia, si sentivano portatori di un messaggio religioso più puro rispetto a quello imbastardito proprio delle popolazioni frammiste restate nella Giudea e nella Samaria. Quei testi, lungi dal rispecchiare un'arcaica lotta contro il paganesimo impersonata da antiche popolazioni cananaiche, rifletterebero, quindi, il clima intransigente, attestato dai libri di Esdra e Neemia. In quel periodo la società della Giudea venne, infatti, sottoposta al dominio della classe sacerdotale e all'egemonia riservata all'ideale di purezza (si veda, per esempio, l'espulsione delle mogli straniere e dei loro figli di cui si parla in Esdra 9-10). A giustificazione di questo rigorismo sarebbero state create (o riproposte) antiche storie di conquista e di purificazione della terra.

Trascritta in termini filosofico-teologici, si potrebbe affermare che l'ideologia connessa alle guerre di YHWH, attraverso il riutilizzo di un linguaggio sacrale che culmina nella prescrizione dello *cherem* (una specie di olocausto bellico¹⁵), tenda a esprimere la convinzione che sia Adonay a guidare la storia, anche quando nel confronto con le grandi potenze dell'epoca, Israele risulta non solo piccolo, ma anche perdente. La prospettiva risulterebbe particolarmente pregnante se si collegano i testi a un ambito esilico. Trascritta in termini ermeneutico-secolarizzati, si potrebbe sostenere che il predominio della «guerra santa verbale (mito, racconto)» rispetto a quella fattuale attesta la sproporzione tra il convincimento che YHWH guidi la storia e la condizione marginale assegnata al suo popolo nell'ambito della storia fattuale. Solo la convinzione (per propria natura ambivalente) che «Dio è con noi» anche quando agisce «contro di noi» può consentire di non perdere la fiducia nell'esistenza di un riscatto futuro.

Su un piano avulso da riferimenti strettamente storici, si potrebbe concludere che le «guerre del Signore» sono un modo per dar corpo a una convinzione di cui è dato trovare corpose tracce fino a oggi. È fuor di dubbio che per uccidere non c'è bisogno di appellarsi a Dio, diverso il discorso se si vuole attribuire una giustificazione di principio all'atto a causa del quale si sopprimono vite umane. Per affermare che uccidere non solo è lecito (come nel caso della legittima difesa), ma è pure doveroso, obbligatorio, meritevole o santo occorre appellarsi a una realtà giudicata più grande di quella umana o quanto meno di quella individuale. Senza appellarsi a Dio (o agli dèi) o a chi ne prende il posto – a cominciare dallo Stato o dalla patria - l'operazione non giunge a compimento. Solo entità «superiori» rendono sacro quanto di norma è riprovato. In definitiva il riferimento a Dio è indispensabile non già per uccidere, ma per far sì che quell'atto violento appartenga a una sfera antitetica a quella del peccato o della sopraffazione. Del resto, per usare un'espressione volutamente paradossale, anche sul piano «laico» ci si appella al sacro quando si deve prospettare l'obbligatorietà di uccidere. Non fa eccezione in proposito neppure la Costituzione italiana che nel suo articolo 52 dichiara la difesa della patria «sacro dovere del cittadino».

Quando il giudaismo rabbinico, a iniziare dai primi secoli dell'era volgare, si trovò di fronte ai passi biblici dedicati alle «guerre di YHWH», si dovette ridisegnare l'intero quadro. A quell'epoca infatti erano ormai inattuabili tutte le possibili motivazioni alle quali si è fatto cenno, fossero esse legate all'esilio o al post-esilio. La situazione implicava, da un lato, di essere di fronte a testi cui si attribuiva un valore fondativo e, dall'altro, di trovarsi in una situazione storica che consentiva soltanto di parlare al loro riguardo, o al massimo di avanzare alcune proposte di classificazioni dotate di un valore di riferimento, in sostanza, puramente teorico. Nella letteratura talmudica in un unico passaggio, peraltro non chiarissimo, si distingue fra tre tipi di guerre chiamate rispettivamente *reshut*, *mizwah* e

¹⁵ La parola di origine greca olocausto (etimologicamente «tutto bruciato») rende il termine ebraico *'olah* (dalla radice che significa salire), si tratta di sacrifici destinati tutti alla divinità e perciò interamente bruciati. La proibizione di prendere il bottino nel caso dello *cherem* si iscrive nella stessa logica.

chovah.¹⁶ La prima espressione può tradursi con «guerra volontaria» - ed è esemplificata con le guerre condotte dal re Davide con il solo scopo di allargare i confini della terra d'Israele; per quanto possa apparire strano a una mentalità occidentale, nelle fonti antiche non si trova al riguardo alcuna discussione sulla loro legittimità. In senso proprio, il termine «*mizwah*» significa uno dei 613 precetti contenuti nella Torah scritta (Pentateuco). Quindi l'espressione «*milkhemet mizwah*» va resa con «guerra di precetto». I due esempi per eccellenza di questo genere di guerra sono connessi uno alla conquista della terra di Canaan e l'altro a quella contro Amalèk («vi sarà guerra per il Signore contro Amalèk di generazione in generazione», Esodo 17,16). La loro esecuzione costituisce, infatti, la messa in pratica di uno specifico comando divino. Alcuni interpreti inseriscono in quest'ambito pure la legittima difesa contro un attacco nemico. Tuttavia in questo caso il confine tra *mizwah* e *chovah* - «guerra obbligatoria» - si fa labile, tant'è che qualche studioso intende le due definizioni come differenti formulazioni di uno stesso concetto. Pare però preferibile restringere l'espressione «guerre di precetto» a quelle che rientrano effettivamente nella elencazione esplicita dei precetti biblici e riservare la qualifica di «obbligatoria» a casi di guerre difensive. In questo caso ci si troverebbe di fronte all'eloquente paradosso che le «guerre di precetto» sono quelle da condurre contro popoli ormai inesistenti. In tal caso la dimensione virtuale non riguarda, perciò, solo il soggetto che è chiamato a intraprendere la guerra, ma anche coloro contro cui si dovrebbe combattere.

La differenza tra la guerra di precetto e quella volontaria è peraltro attestata, almeno indirettamente, già nelle pagine del Deuteronomio. In esse rispetto ai sette popoli si assume il linguaggio riservato al nemico assoluto, mentre nei confronti di guerre volontarie sono formulati precetti volti sia a limitare la violenza (ci sono norme antitetiche a quella dello *cherem*), sia ad affermare che anche rispetto a quegli scontri il Signore ha un ruolo da svolgere: «Quando ti avvicinerai a una città per attaccarla, le offrirai prima la pace. Se accetta la pace e ti apre le sue porte, tutto il popolo che vi si troverà ti sarà tributario e ti servirà. Ma se non vuol far la pace con te e vorrà la guerra allora l'assedierai. Quando il Signore, tuo Dio, l'avrà data nelle tue mani, ne colpirai a fil di spada tutti i maschi, ma le donne, i bambini, il bestiame e quanto sarà nella città, li prenderai come preda» (Deuteronomio, 20,10).

La consapevolezza della dimensione radicalmente “anacronistica” connessa alle guerre di precetto è ben presente in Mosè Maimonide. In particolare, il grande pensatore medievale, nell'elencazione contenuta nel suo *Libro dei precetti*, così si esprime al riguardo dei «sette popoli»¹⁷ presenti nella terra di Canaan:

Il 187° precetto è il comandamento che abbiamo ricevuto di uccidere i sette popoli e di distruggerli, perché essi costituivano la parte essenziale e la prima base dell'idolatria. Questo precetto è espresso dal detto di Colui che va esaltato: «perché li distruggerai» (Dt 20, 17) (...) Molti sono i passi che incitano e incoraggiano a distruggerli, e la guerra contro di loro è una guerra di precetto (...) noi abbiamo ricevuto il comando di sradicarli e così abbiamo fatto, fino a che la loro distruzione è stata completata da Davide, e ciò che era rimasto di loro si era disperso ed è stato assorbito tra gli altri popoli, tanto che non si riconosce più. Ma per il fatto

¹⁶ Cfr. R. Di Segni, «Pace e guerra nella storia e nel diritto di Israele», in *Pace e guerra*, cit. pp. 29-40

¹⁷ «Quando il Signore tuo Dio, ti avrà introdotto nella terra in cui stai per entrare per prenderne possesso e avrà scacciato davanti a te molti popoli: gli Ittiti, i Gergesei, gli Amorrei, i Cananei, i Perizziti, gli Evei e i Gebusei, sette popoli più grandi e più potenti di te...» (Deuteronomio 7,1). Questa lista stereotipata di sei o sette popoli si incontra, con varianti, in vari altri passi biblici, cfr. per es. Deuteronomio 20,17; Genesi 15,20; Esodo 3,8.17; Giosuè 3,10 ecc. La storiografia recente fa notare che si tratta di nomi in gran parte fittizi, mentre non sono nominati i popoli storici reali dell'età del Ferro e che in ogni caso la presenza di tanti popoli diversi in spazi così ristretti non è immaginabile prima della mescolanza etnica prodotta dalle deportazioni incrociate compiute dagli Assiri, cfr. M. Liverani, *op. cit.*, p. 302.

che essi siano scomparsi, il precetto che abbiamo ricevuto di ucciderli non diviene un precetto che non viga per tutte le generazioni....¹⁸

I «sette popoli» e Amalèk individuano due nemici con cui è vietato scendere a patti. Specie il secondo è, perciò, divenuto simbolo di ogni forma di odio immotivato nei confronti del popolo ebraico (il nome di Amalèk è stato spesso evocato nel caso della Shoah). Anche qui si è di nuovo davanti a un paradosso: il precetto preso alla lettera è inapplicabile, mentre assunto in maniera traslata è impiegato assai più per alludere a una distruzione subita che a una arrecata. Peraltro la memoria trasmessa di generazione in generazione di questa antitesi può diventare un fattore che, dopo aver disinnescato a lungo la violenza reale, è esposta al rischio di diventare, di nuovo, un fattore piegato, qualora ci siano circostanze che lo consentono, a giustificare una effettiva prassi violenta nei confronti di altri. Una delle componenti essenziali perché ciò avvenga è che ci si riferisca, di nuovo, ad altre popolazioni presenti su una terra d'Isarele giudicata totalmente propria. Alcune correnti fondamentaliste ebraiche sviluppatasi in Israele dopo il 1967 costituiscono, al riguardo, un esempio inquietante.¹⁹

La letteratura rabbinica propone come esempio paradigmatico di guerre volontarie alcune di quelle condotte dal re Davide. Nel testo biblico un esempio particolarmente rivelatore di un simile atteggiamento si ha in una indicazione, invero minima, posta all'inizio della scena incentrata sulla relazione tra il re e Betsabea, la moglie del guerriero Uria. L'undicesimo capitolo del Secondo libro di Samuele che narra la vicenda inizia, infatti, con una notazione cronachistica. Sulle prime non sembra dire molto; tuttavia, se letta con maggiore attenzione, essa risulta assai eloquente. Si dice semplicemente così: «Al tempo in cui i re sono soliti andare». Le traduzioni, per farsi capire, aggiungono la parola «guerra». Dal contesto si comprende che si tratta di combattere contro una popolazione precisa, gli Ammoniti. Quanto ci interessa di più e però il rilievo precedente in cui si dichiara che è giunta la stagione in cui i re erano soliti far uscire le loro truppe per mandarle alla guerra. Si tratta di una scadenza quasi stagionale; come ci sono la primavera, l'estate, l'autunno e l'inverno, così ritorna, immancabilmente, il tempo in cui i re inviano al campo di battaglia uomini destinati a uccidere e a farsi uccidere.

Davide, grande guerriero e ardito combattente fin dalla giovinezza, divenuto re muta atteggiamento: sta nel suo palazzo e non esce più a capo delle sue truppe. Quella stagionale non è una guerra comandata dal Signore. Non era uno scontro che avesse qualcosa a che fare con la sacralità. Si trattava di una guerra volontaria condotta da un monarca paragonabile, in tutto e per tutto, agli altri sovrani della sua epoca. Il testo parla volutamente al plurale: «Al tempo in cui i re erano soliti andare». Attraverso questa semplice annotazione, Davide è presentato come un monarca simile a tutti gli altri. Anzi, egli non esce addirittura più: sta nel suo palazzo e manda altri uomini a combattere e a morire.

Le guerre volontarie simboleggiate dalla figura del re Davide si contrappongono alle guerre comandate e al loro sacro sterminio; ma si distinguono anche dalle guerre di cui parla il Deuteronomio (20,1-19) nel caso di scontri e assedi di città rispetto alle quali sono formulate delle specifiche leggi. In realtà, le guerre in antico hanno sempre avuto in loro stesse qualcosa di sacro. Lo stesso Uria, quando fu richiamato indietro da Davide al fine di mascherare il frutto del proprio adulterio, si rifiuta di avere rapporti con la moglie Betsabea in quanto deve mantenersi in una condizione di purità rituale (cfr. 2Samuele 11,9-12). Tuttavia quando entra il campo la Legge - che sarà la guida pressoché unica dell'ebraismo

¹⁸ Mosè Maimonide, *Il libro dei Precetti*, Carucci-Dac, Roma 1980, pp. 194-195. Simile il discorso per il precetto successivo «anche la guerra contro Amalèk è una guerra di precetto», *ivi*, p. 196.

¹⁹ Cfr. R. Guolo, *Terra e redenzione. Il fondamentalismo nazional-religioso in Israele*, Guerini e Associati, Milano 1997.

postbiblico – il discorso assume una connotazione in parte diversa. La Legge, infatti, “sacralizza” e “profanizza” a un tempo. Essa è santa in quanto è accolta come rivelazione di Dio, tuttavia, così come sarà interpretata nel corso dei secoli, la Torah tenderà sempre più a esautorare la componente “oggettiva” presente nel sacro e a sostituirla con un principio fondato solo sulla volontà divina.²⁰ Un celebre maestro del I secolo d. C. disse: «Né il cadavere contamina, né la cenere della vacca rossa²¹ purifica; è Dio che ha ordinato di fare ciò».²² In questo senso per l’orizzonte rabbinico anche la guerra va davvero vista non nell’orizzonte della sacralità, ma in quella del comando. Nel caso della *milkhemet mizwah* («guerra di precetto»), tutto è divenuto chiaro proprio perché essa, da gran tempo, non ha più la possibilità di avere riscontri fattuali precisi. La situazione diviene differente quando ci si trova di fronte a guerre storiche in cui si confrontano, in modo spesso non omogeneo, le norme imposte dalla Legge e le esigenze legate alle dinamiche specifiche degli eventi concreti con cui ci si misura.

Un esempio antico di una simile dinamica lo si riscontra nella guerra maccabaica, certamente storica. Essa, a differenza della conquista della terra di Canaan e della distruzione dei sette popoli, è divenuta, non a caso, una vera e propria icona sionista. Dal punto di vista della ricostruzione storica sappiamo molto, tuttavia è anche evidente che i due testi - canonici per la Bibbia cattolica ma non per quella ebraica – che rappresentano la nostra principale fonte di informazione al riguardo, vale a dire il 1 e il 2 libro dei Maccabei, forniscono versioni e soprattutto interpretazioni diverse dell’accaduto, specie in relazione alla valutazione data alla violenza. In questa sede non è necessario entrare nei particolari. È comunque indubitabile che se i protagonisti della lotta contro Antioco IV Epifane si fossero trovati di fronte alla classificazione rabbinica, esposta in precedenza, avrebbero sicuramente giudicato la loro come una guerra *chovah* («d’obbligo»). Una delle motivazioni più stringenti al riguardo sta nel fatto che essa è combattuta per la difesa della Torah e della sua osservanza, un terreno che, come in molte altre circostanze, non solo ha contrapposto il popolo ebraico a poteri stranieri, ma ha anche suscitato profonde spaccature all’interno stesso di Israele.

Nel secondo capitolo di 1Maccabei vi è un esempio, non privo di tratti paradossali, in cui la scelta di difendere, anche con le armi, il primato della Torah porta alla conseguenza di modificare i modi che presiedono alla messa in pratica di un determinato precetto. Come è universalmente noto, una delle caratteristiche più qualificanti del popolo ebraico consiste nell’osservanza del sabato. La cessazione di ogni opera, caratteristica tipica di quel giorno, è una tratto facile da cogliere anche dall’esterno. Come sarebbe avvenuto più di duemila anni dopo in occasione della guerra del Kippur (1973), una determinata festa religiosa può, quindi, essere giudicata dai nemici circostanza favorevole per un attacco, specie se il sabato, come è testimoniato per esempio nella comunità di Qumran, è osservato nel modo più rigoroso. Per cogliere più direttamente la situazione trascriviamo un ampio stralcio del libro biblico.

Allora molti che ricercavano la giustizia e il diritto scesero nel deserto per stabilirvisi con i loro figli e le loro mogli e il bestiame, perché si erano inaspriti i mali sopra di loro. Fu riferito agli uomini del re e alle milizie che stavano a Gerusalemme, nella città di Davide, che laggiù, in luoghi nascosti del deserto, si erano raccolti uomini che avevano infranto l’editto del re. Molti corsero a inseguirli, li raggiunsero e si accamparono di fronte a loro e si prepararono a

²⁰ Per gli sviluppi dell’idea del sacro in ambito ebraico cfr. P. Sacchi, *Sacro/profano impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007.

²¹ Si tratta di un rito destinato a eliminare l’impurità derivata dal contatto con un cadavere prescritto in Numeri 19,1-10, non più praticabile dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme 70 d.C.

²² Cfr. *Tanchumah, Chuqat*, 8. anche se il testo è tardo, il detto si inserisce bene nel quadro dei problemi tipici del I sec. d. C.

dare battaglia in giorno di sabato. Dicevano loro: «Ora basta! uscite, obbedite ai comandi del re e avrete salva la vita». Ma quelli risposero: «Non usciremo, né seguiremo gli ordini del re, profanando il giorno di sabato». Quelli si precipitarono all'assalto contro di loro. Ma essi non risposero loro, né lanciarono pietre, né ostruirono i nascondigli, dichiarando: «Moriamo tutti nella nostra innocenza. Ci sono testimoni il cielo e la terra che ci fate morire ingiustamente». Così quelli si slanciarono contro di loro in battaglia di sabato, ed essi morirono con le mogli e i figli e il loro bestiame, in numero di circa mille persone.

Quando Mattatia e i suoi amici lo seppero, ne fecero grande pianto. Poi dissero tra loro: «Se faremo tutti come hanno fatto i nostri fratelli e non combatteremo contro i pagani per la nostra vita e per le nostre leggi, in breve ci faranno sparire dalla terra». Presero in quel giorno stesso questa decisione: «Comatteremo contro chiunque venga a darci battaglia in giorno di sabato e non moriremo tutti come sono morti i nostri fratelli nei nascondigli». (1Maccabei 2,29-48)

La difesa della Torah porta a una modifica vistosa del modo di osservarla. Il linguaggio del tradimento è tipico delle opzioni radicali, ivi compresa quella che animò la rivolta maccabaica. Per non indulgere in questo estremo, rispetto alla scelta compiuta da Mattatia sarebbe più opportuno parlare di reinterpretazione. Tuttavia non si tratta di modifiche di poco conto; esse, val la pena di ribadirlo, sono state imposte dalle dinamiche insite nella stessa componente bellica. Il successivo sforzo rabbinico di ricondurre la guerra nell'ambito della Torah trova qui, *ante litteram*, la cifra di un suo fallimento almeno parziale. In conclusione, le «regole della guerra» valgono per scontri bellici non in atto (si tratti di guerre escatologiche come a Qumran o dello *cherem* riservato ai sette popoli o degli assedi di città nemiche di cui parla il Deuteronomio), mentre stentano a conformarsi a battaglie combattute con armi reali. In questa luce, pur nella grande differenza dei contesti, è proponibile un paragone con la teoria cattolica della «guerra giusta» applicabile facilmente a situazioni teoriche, ma largamente inefficace ogni qualvolta ci si trovi di fronte a una situazione concreta di conflitto armato.