

## V.

# Il libro di Rut

(Erich Zenger)

*Commentari:* P. JOÜON, 1953 (= 1986<sup>2</sup>); W. RUDOLPH (KAT), 1962; G. GERLEMAN (BK), 1965 (= 1981<sup>2</sup>); E. WÜRTHWEIN (HAT), 1969; E.F. CAMPBELL (AncB), 1975; J.M. SASSON, 1979 (= 1989<sup>2</sup>); R.E. MURPHY (FOTL), 1981; E. ZENGER (ZBK), 1986 (= 1992<sup>2</sup>); R.L. Jr. HUBBARD (NICOT), 1988; CH. FREVEL (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament), 1992; A. BRENNER, 1993; J. SCHARBERT (NEB), 1994; F. BUSH (WBC), 1996; K. NIELSEN (OTL), 1997; K.D. SAKENFELD (Interp), 1999; I. FISCHER (HThKAT), 2001; E. ZENGER (SAT), 2004.

[S. CAVALLETTI, *Ruth, Ester* (NVB 12), Edizioni Paoline, Roma 1968; C. D'ANGELO, *Il Libro di Rut. La forza delle donne: commento teologico e letterario*, EDB, Bologna 2004; H.W. HERTZBERG, *Giosuè, Giudici, Rut*, Paideia, Brescia 2001; C. LEPRE, *Il libro di Ruth. Introduzione, traduzione, commento*, D'Auria, Napoli 1981; M. NAVARRO, *I libri di Giosuè, Giudici e Rut*, Città Nuova, Roma 1994; A. PENNA, *Giudici e Ruth*, Marietti, Torino 1963].

*Studi:* D.R.G. BEATTIE, *Jewish Exegesis of the Book of Ruth* (JSOT.S 2), Sheffield 1977; R. BOHLEN, *Die Rutrolle. Ein aktuelles Beispiel narrativer Ethik des Alten Testaments*, in *TrThZ* 101 (1992) 1-19; ID., *Feministische Exegesen der Rutrolle. Versuch eines kritischen Dialogs mit ihren Autorinnen*, in *FS H. Feilzer*, Trier 1992, 13-30; K. BUTTING, *Die Buchstaben werden sich noch wundern*, Berlin 1993, 21-48; J. EBACH, *Fremde in Moab – Fremde aus Moab. Das Buch Ruth als politische Literatur*, in J. EBACH – R. FABER (edd.), *Bibel und Literatur*, München 1995, 277-304; I. FISCHER, *Rut. Das Frauenbuch der Hebräischen Bibel*, in *RHS* 39 (1996) 1-6; EAD., *Der Männerstammbaum im Frauenbuch. Überlegungen zum Schluss des Rutbuches (4,18-22)*, in R. KESSLER et al. (edd.), *FS E.S. Gerstenberger*, Münster 1997, 195-213; EAD., *Gottesstreiterinnen*, Stuttgart 2000<sup>2</sup>; M.D. GOW, *The Book of Ruth. Its Structure, Theme and Purpose*, Leicester 1992; R. JOST, *Freundin in der Fremde. Rut und Noomi*, Stuttgart 1992; M. KORPEL, *The Structure of the Book of Ruth*, Assen 2001; A. MEINHOLD, *Theologische Schwerpunkte im Buch Ruth und ihr Gewicht für seine Datierung*, in *ThZ* 32 (1976) 129-137; C. MESTERS, *Der Fall Rut. Brot – Familie – Land. Biblische Gespräche aus Brasilien*, Erlangen 1988; J.J. PETERMANN, *Travestie in der Exegese? Über die patriarchalische Funktionalisierung eines gynozentrischen Bibeltextes. Das Buch Ruth und seine Kommentare*, in *DBAT* 22 (1985) 74-117; PH. TRIBBLE, *Eine menschliche Komödie*, in EAD., *Gott und Sexualität im Alten Testament*, Gütersloh 1993, 190-226; R. VUILLEUMIER, *Stellung und Bedeutung des Buches Ruth im alte-*

E. ZENGER, *Introduzione al libro di Rut*, pp. 338-348

stamentlichen Kanon, in *ThZ* 44 (1988) 193-210; H.H. WITZENRATH, *Das Buch Rut. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung* (STANT 40), München 1975; E. VAN WOLDE, *Aan de hand van Ruth*, Kampen 1993; Y. ZAKOVITCH, *Das Buch Rut. Ein jüdischer Kommentar* (SBS 177), Stuttgart 1999.

## 1. La struttura

*Rut* è considerato un capolavoro dell'arte narrativa ebraica. È il libro della donna del Primo Testamento. Diversamente dagli altri due libri che portano anch'essi il nome di una donna, *Ester* (vedi sotto, D.XII) e *Giuditta* (vedi sotto, D.XI), *Rut* sviluppa esplicitamente il tema della realtà sociale della donna in una società patriarcale. «Si tratta della lotta per la sopravvivenza di due (o tre) donne in un mondo patriarcale rischioso soprattutto per la donna povera; si tratta [...] dell'impiego del corpo in questa lotta per la sopravvivenza. Si tratta di donne vittime, oggetto di scambio e insieme soggetti coraggiosi e astuti nelle loro iniziative, si tratta della solidarietà tra donne e della rivalità fra donne» (J. EBACH, *Fremde in Moab*, 278). Che *Rut* sia una giovane donna straniera, che diventa salvatrice della vita dell'anziana giudea Noemi e addirittura bisnonna del re Davide, così importante per l'esistenza giudaica, fa di questo un libro militante a favore della donna, e contrasta anche con la visione androcentrica della storia primordiale di Israele, che pone in risalto soltanto i 'patriarchi' come figure importanti per l'esistenza storica del popolo di Dio. A motivo di questa marcata 'prospettiva femminile' non è infondata l'ipotesi che il libro risalga a una cerchia di autori composta sia di donne che di uomini.

Il libro inizia con una situazione 'tipica' per la memoria storica di Israele. Come Abramo e Sara (cfr. *Gen* 12,10-20) e come l'intera stirpe di Giacobbe (cfr. *Gen* 46-47), durante una carestia una famiglia lascia la patria, Betlemme, per cercare di sopravvivere nel paese straniero di Moab. Ma per i componenti di questa famiglia la terra straniera diventa un luogo di morte: muore dapprima Elimèlech, quindi muoiono i suoi due figli, Maclon e Chilion, che dopo la morte del padre avevano sposato le moabite Orpa e Rut. Il libro di *Rut* racconta a questo punto come l'unica sopravvissuta, la vedova Noemi, torni alla pienezza di vita, e questo grazie al suo ritorno a Betlemme (nella terra della promessa) e in particolare grazie alla nuora moabita Rut. Rut segue Noemi a Betlemme (cap. 1), durante la mietitura raccoglie spighe nel campo di Booz avvalendosi del diritto dei poveri (cap. 2), dopo la mietitura durante la notte adorna come una sposa si adagia sull'aia di fianco a Booz e gli chiede di sposarla (cap. 3). Booz sposa Rut dopo che il parente 'tal dei tali', che lo precedeva nel diritto di riscatto, s'era detto disposto a esercitare tale diritto per il campo di Noemi ma non quello, connesso, del levirato ('matrimonio del cognato': dal lat. *levir*, 'cognato'; vedi sotto), nei confronti di Rut. Il (primo) figlio che nasce da questo matrimonio leviratico, Obed, è considerato quindi figlio di Noemi e alla fine nonno di Davide, come si dichiara infine in una solenne genealogia (cap. 4).

Il corso lineare degli eventi presenta quattro sezioni o atti (come segnala anche la tradizionale suddivisione in capitoli), tra loro variamente collegati. Al centro abbiamo l'incontro fra Rut e Booz (secondo e ter-

zo atto). Questo incontro cambia Booz, che nel quarto atto compie infine quel gesto che già avrebbe potuto compiere alla fine del primo atto: comunica a Noemi, 'morta' nel mezzo della vita, la dimensione 'Betlemme' (significato programmatico di *Bêth-Lehem*, 'casa del pane', ossia 'casa della vita'), vale a dire rende possibile la sopravvivenza a lei e alla sua famiglia minacciata dalla morte. È quanto mostra l'arco narrativo che corre tra 1,1-5 come esposizione (complicazione: fame e sterilità come forme di morte) e 4,13-17 come risultato dell'azione (eliminazione della complicazione: nascita del figlio, che, in quanto 'riscattatore', sarà al contempo colui che penserà a nutrire Noemi); questo arco viene sottolineato dalle parole-gancio di 1,5 e 4,16 ('figli'/'figlio').

Il libro è costruito in forma chiasmico-simmetrica:

cap. 1 Ritorno di Noemi a Betlemme	cap. 2 Rut nel campo di Booz	cap. 3 Rut sull'aia di Booz	cap. 4 'Riscatto' per Noemi a Betlemme
vv. 1-5 Esposizione (azione)	vv. 1-2 Esposizione (dialogo)	vv. 1-5 Esposizione (dialogo)	vv. 1-2 Esposizione (azione)
vv. 6-19a Decisione di Rut per Noemi (triplice dialogo sulla strada per Betlemme)	vv. 3-18 Incontro tra Rut e Booz sul campo di orzo (Rut si prostra davanti a Booz)	vv. 6-15 Incontro fra Booz e Rut sull'aia dell'orzo (Rut si corica vicino a Booz)	vv. 3-12 Decisione di Booz per Noemi e Rut (triplice dialogo alla porta di Betlemme)
vv. 19b-22 Arrivo a Betlemme (Noemi e le donne)	vv. 19-23 Dialogo di interpretazione Noemi - Rut	vv. 16-18 Dialogo di interpretazione Noemi - Rut	vv. 13-17 Nascita a Betlemme (Noemi e le donne)
<i>Noemi</i>	<i>Rut</i>	<i>Rut</i>	<i>Noemi</i>
			+
			vv. 18-22 Genealogia di Davide

I capp. 2 e 3 sono strutturati in parallelo. Iniziano e finiscono con un dialogo tra Noemi e Rut. Al centro notiamo in ambedue i capitoli un incontro fra Rut e Booz, con il punto culminante rispettivamente a mezzogiorno (secondo atto) e a mezzanotte (terzo atto). In entrambi i casi Rut e Noemi ottengono da questo incontro il dono del 'pane'. An-

che il succedersi dei luoghi d'incontro è analogo: città-campo-città (secondo atto) e città-aia-città (terzo atto). Il parallellismo tra il cap. 1 e il cap. 4 emerge specialmente nella scena conclusiva, nella quale entrambe le volte le donne di Betlemme forniscono l'interpretazione di quanto è accaduto. Nella scena centrale degli atti, che si svolge ogni volta come triplice dialogo, viene scartata sempre una figura di contrasto (primo atto: Orpa, controfigura di Rut; quarto atto: il 'riscattatore' innominato, controfigura di Booz). All'asserzione di fedeltà di Rut a Noemi, in 1,16s., corrisponde la dichiarazione di Booz a Rut e Noemi, in 4,9s.

Alle quattro sezioni alcuni *vocaboli-chiave* corrispondenti conferiscono un profilo specifico (cap. 1: 'tornare'; cap. 2: 'raccogliere spighe, spigolare'; cap. 3: 'giacere/deporre'; cap. 4: 'riscattare'). Sul piano semantico esse sono unite tra loro dai *motivi-guida*: pane, figlio, bontà-amore (*hesedh*) e morte/vita.

A *livello spaziale* l'azione in ciascuna delle scene centrali degli atti s'avvicina sempre più a Betlemme come 'casa del pane'. La scena centrale del primo atto (1.6-19a) mostra Noemi e Rut lungo la vita da Moab a Betlemme; 2,3-18 si svolge nei campi attorno a Betlemme; 3,6-15 accade sull'aia ai margini di Betlemme; la scena 4,3-12 infine si svolge al punto centrale, per quanto riguarda la vita pubblica (la porta della città), di Betlemme.

A *livello cronologico* i fatti si susseguono con linearità, e il segmento di tempo dei singoli atti si riduce sempre più, fino al vertice raggiunto nel quarto atto. Ai dieci anni in Moab (primo atto) seguono le poche settimane di mietitura (secondo atto), in cui l'azione determinante si svolge in una unica giornata di mietitura (dal mattino 2,7, attraverso il mezzogiorno 2,14-16, fino a sera 2,17). Quindi, nel terzo atto, l'azione si condensa in un'unica notte sull'aia (da sera 3,2, a mezzanotte 3,8, fino all'alba 3,14), finché infine, nel quarto atto, l'azione giudiziaria pubblica trova il suo punto culminante alla porta della città, la mattina presto successiva alla 'notte sull'aia'. Da questo momento in avanti il tempo si apre al futuro, anzitutto sino alla nascita del figlio e sino alla fine della vita di Noemi, e quindi, infine, sino al tempo di Davide, il che a sua volta – a motivo del tenore messianico di questo riferimento (vedi sotto) – fa della storia di Rut nel suo insieme un ricordo storico utopico (vedi sopra, D.I.).

Contrariamente alla nota definizione del libro come 'idillio' – basata sull'osservazione di Goethe («l'amatissima, minuscola entità [...] che ci è stata tramandata in toni epici e idilliaci») –, che ignora la tendenza critico-sociale e critico-storica del libro (cfr. il giudizio di H. Gunkel, purtroppo diventato luogo comune: «È questa una storia che al popolo piace ascoltare: dopo la pioggia risplende il sole!») e non tiene sufficientemente conto della struttura dell'azione del racconto, sotto il profilo letterario la migliore definizione del libro di *Rut* è quella di 'novella'. Con A. Jolles (*Einfache Formen*, Tübingen 1968<sup>4</sup>, 192 [trad. it., *Forme semplici*, Mursia, Milano 1980, 213]) diremo che si tratta di un genere let-

terario che «tende a narrare una situazione o un evento dal significato incisivo dandoci l'impressione di un avvenimento reale, anzi facendoci apparire l'accaduto stesso più importante dei personaggi che lo vivono». La catena degli episodi raccontati segue la struttura tipica della novella: situazione di desolazione – svolta (svolte) – vertice, là dove la svolta, come accade spesso nella novella, è introdotta come per caso (cfr. 2,3). Il fatto raccontato in realtà è inaudito: la 'morta' Noemi, a Betlemme ottiene un figlio tramite la moabita Rut, che JHWH ha destinato a essere per lei 'redentore'-'riscattatore' (cfr. 4,14s.). Nella misura in cui nella figura di Rut – e anche in quella di Booz – il racconto sviluppa modelli di azione solidale, che vogliono ispirare una prassi di vita corrispondente, Rut è una «novella sapienziale» (cfr. E. ZENGER, *Kommentar*, 22-25). Se si osserva come *Rut* si riallaccia ai racconti che leggiamo nella *Genesi* (cfr. in particolare *Gen* 12; 19,30-38; 24; 38) e compone a sua volta una nuova 'storia di genesi', per regolare con essa *in modo nuovo*, sul terreno della Torah (il libro si richiama tra l'altro a *Lv* 25; *Dt* 23,3-5; *Dt* 25), questioni giuridiche che nel periodo immediatamente successivo all'esilio erano controverse (rapporto con gli stranieri, matrimoni misti, diritto ereditario delle vedove, obbligo del levirato), il libro può essere inteso come un *midraš halakhico*, ossia che reinterpreta la Torah, attualizzandola (I. Fischer, Y. Zakovitch).

## 2. L'origine

### 2.1 IL PROBLEMA DELL'UNITÀ LETTERARIA

La novella presenta una notevole coerenza strutturale. D'altro canto ci si pone la questione se la nota cronologica iniziale (1,1a $\alpha$ ) e la genealogia di 4,18-22, con il loro riferimento a Davide, appartengano alla forma originaria del libro.

L'*annotazione cronologica* che apre il libro non sembra originaria per i seguenti motivi: a) in linea di principio non è di per sé impossibile una duplice indicazione cronologica all'inizio, ma la precisazione ulteriore «quando i giudici giudicavano» sorprende se si guarda alla scena giuridica di *Rt* 4, dove non compare alcun 'giudice' né ricorre il verbo 'giudicare'; b) senza il dato si ha un esordio narrativo che corrisponde a quelli dei rac-

conti corrispondenti a Rut sul piano intertestuale, quali *Gen* 12,10-20; 26,1ss.; c) il dato generico 'periodo dei giudici' corrisponde alla genealogia di *Rt* 4,18-22, che colloca Booz nel tempo pre-monarchico, ossia nel periodo dei giudici.

A sostegno della tesi secondo cui le genealogie e il collegamento a Davide sono inserzioni più recenti si adducono le seguenti osservazioni:

a) La collocazione della genealogia *alla fine* del racconto è insolita. Solitamente le genealogie si trovano *all'inizio* di un racconto o di una sezione di un racconto e introducono i personaggi. Nel nostro caso, nella genealogia finale tra i personaggi del racconto figura soltanto Booz, che peraltro non costituisce né il punto iniziale né quello finale della narrazione.

b) Nel racconto i personaggi principali sono Rut e Noemi. Anche in 4,17 si sottolinea che il figlio è «di Noemi»; sorprende altresì che in 4,13 si dica, in contrasto con lo schema abituale, «ed ella [Rut] generò a Booz un figlio». L'accentuata prospettiva femminile che caratterizza tutto il racconto manca nella genealogia; in essa non solo sono assenti i nomi di Noemi e di Rut, ma non si menziona del tutto alcuna donna (cfr. invece, per esempio, la genealogia di Gesù in *Mt* 1).

c) Nel corso del suo racconto artistico il narratore non fa capire e neanche presagire in alcun modo che sin dall'inizio è Davide il punto finale verso il quale tende la *story*. «Se si voleva raccontare una preistoria della famiglia di Davide, allora stupisce già il fatto che nonostante il racconto di *Rut* la mamma di Davide resti del tutto ignota. Nemmeno la nonna viene menzionata. Infine sugli appartenenti alla famiglia di Davide che ricoprono un qualche ruolo nel libro di *Rut* (secondo la genealogia si tratta di Booz e Obed; da aggiungere Rut come madre di Obed) si dice pochissimo. Di Obed non si traccia alcun profilo. Quale ruolo dovevano svolgere Noemi, Elimèlech, Maclon e Chilion, se nel libro di *Rut* si fosse trattato della preistoria di Davide? A rigore dunque non è assolutamente possibile intendere la storia come storia di famiglia degli antenati di Davide; sono molti i tratti della novella che rimandano oltre a questo semplice dato di fatto. Il racconto vuole dire di più!» (cfr. FREVEL, *Kommentar*, 28s.).

Quando e per quale motivo la genealogia sia stata aggiunta è oggetto di discussione. Che tra essa e la genealogia di Giuda in *1 Cr* 2,3-15 vi sia un nesso, è indubbio. Poiché la genealogia di *Rut* 4,18-22 è più breve di quella di *1 Cr* 2, essa viene interpretata per lo più come suo estratto. Di conseguenza la datazione scende al II secolo a.C. Se il rapporto di dipendenza è visto in termini opposti, la genealogia di 4,18-22 va posta *prima* del periodo di composizione delle *Cronache*. Il fatto che la novella di *Rut* con 4,17b.18-22 sia stata 'davidizzata' dipende dalla reviviscenza della figura di Davide come figura messianica di speranza nella teologia post-esilica. Nello stesso libro di *Rut* si offrivano ben quattro elementi per questa davidizzazione: a) la vicenda avviene a Betlemme, il luogo di nascita di Davide; b) nel periodo post-esilico a Betlemme era ricollegata la speranza nella nascita di un nuovo 'Davide' (cfr. *Mi* 5,1); c) nella teologia davidica post-esilica il *theologumenon* importante nel libro di *Rut* della *hesedh* (amore, bontà, fedeltà) ha grande rilievo (cfr. *Sal* 89,2-3.5.29-30.50; *Is* 55,3); d) come racconto della nascita – cui hanno contribuito sia l'uomo che Dio – del 'riscattatore-redentore' Obed (che significa 'servo', sottinteso della sovranità di Dio), la *story* riflette con chiarezza le concezioni messianiche del 'riscattatore' (cfr. *Sal* 72,13s.).

Se la conclusione originaria della novella di *Rut* fosse in 4,17a («ed esse chiamarono il suo nome Obed»), o già in 4,16 (così E. ZENGER, ZBK, 11-13), è oggetto di dibattito. Tenuta presente la prospettiva androcentrica della genealogia, che va contro la prospet-

tiva femminile in 4,17a, la decisione dovrebbe essere in favore dell'appartenenza originaria di 4,17a alla novella.

A favore della concezione secondo cui la genealogia di 4,18-22 è *parte sostanziale originaria del libro*, recentemente sono stati presentati argomenti importanti (tra gli altri, da parte di I. Fischer, K. Nielsen, Y. Zakovitch): a) 4,18-22 si apre con la formula delle *toledôth* («Questa è la discendenza di...»); questa forma genealogica contrassegna in *Genesis*, di norma, la conclusione di un arco narrativo; b) il cambio dalla prospettiva femminile alla genealogia puramente maschile ha l'effetto di far accettare il figlio di Rut come membro della storia della tribù di Giuda; c) *Rut* si comprende come ulteriore 'storia della genesi', vale a dire anch'essa racconta la storia del popolo nella forma di una storia di famiglie; per questa dimensione politica l'albero genealogico 'da Perez fino a Davide' è indispensabile; d) poiché *Rut* si ribella contro il rigoroso divieto di matrimoni misti, che in *Ne* 13,1-3 viene motivato espressamente ricorrendo alla legge comunitaria di *Dt* 23,4-7 diretta contro i Moabiti, la genealogia di Davide in 4,18-22 è, a questo riguardo, l'argomento contrario decisivo.

## 2.2 L'EPOCA DI COMPOSIZIONE

A favore dell'*origine in periodo post-esilico* del libro di *Rut*, ossia nel V secolo a.C., depongono, tra gli altri, i seguenti motivi:

a) Sull'importante concetto di 'riscatto-redenzione' *Rut* presenta una connessione creativa tra il matrimonio del cognato (levirato) e il diritto e dovere di riscatto della proprietà della famiglia, entrambi in favore di Noemi e Rut, in modo tale che si può parlare di una *halākkhāh* a *Lv* 25 (istituzione del *gō'ēl*, 'riscattatore') e *Dt* 25 (levirato). Un siffatto rapporto con la Torah non è pensabile in periodo pre-esilico.

b) La forte accentuazione della famiglia e del clan e la rielaborazione del suo ruolo fondante per la comunità è plausibile come reazione al crollo dello stato.

c) Il nesso tra i motivi del 'ritorno' da un paese straniero e della 'nascita' di un figlio per Noemi rimasta senza figli ricorda la simbolica teologica di *Lam* e *Is* 40-66.

d) Il gioco intenzionale sui nomi propri (Elimèlech, ossia 'il mio Dio si è dimostrato re'; Noemi, 'amata' o 'JHWH è amorevole'; Rut, 'amica, prossima, compagna'; Orpa, 'colei che volge le spalle'; Maclon e Chilion, rispettivamente 'malaticcio' e 'deboluccio'; Booz, 'in lui c'è forza'; Betlemme, 'casa del pane') è tipico della letteratura post-esilica.

e) La prospettiva femminile al centro del libro di *Rut* non è pensabile *in quanto tale* in periodo pre-esilico; e questo non soltanto per l'idea che nella solidarietà della donna 'straniera' Rut si rivela la 'solidarietà' di JHWH, ma anche per il rilievo dato alle donne nella storia delle origini di Israele (*Rt* 4,11s.: Rachele, Lea, Tamar).

f) I molteplici rapporti intertestuali postulano un'origine post-esilica: Rut, che non abbandona Noemi, è una figura contrapposta ad Abramo che abbandona la moglie Sara (*Gen* 12,10-20); il ruolo salvifico di Rut rappresenta una correzione dei testi negativi sui Moabiti di *Gen* 19,30-38; *Nm* 25,1-18, nei quali si parla di donne connotate in senso negativo entro un contesto sessuale.

g) Nel caso in cui *Rut* si contrapponga polemicamente *anche* al rifiuto di mogli straniere (cfr. *Esd* 13; *Ne* 10) voluto dai rigoristi nel V secolo, la datazione in quest'epoca è inevitabile.

L'idea, un tempo sostenuta con decisione, che il libro sia sorto in *periodo pre-esilico*, presupponeva che il rapporto con Davide fosse il significato originario della narrazione, e per questo si datava l'opera in un periodo in cui la dinastia davidica era ancora al potere.

### 2.3 L'AMBIENTE DI ORIGINE

L'ambiente in cui è nato il libro presenta questi tratti caratteristici:

a) Non mostra alcun interesse per il culto e il tempio, nonché per le tradizioni a essi collegate.

b) L'ambiente di vita del mondo contadino, descritto in termini plastici, l'apprezzamento della 'proprietà ricevuta in eredità' e la solidarietà tra parenti si comprendono meglio se il racconto è sorto proprio in tale ambiente; un contesto urbano, o addirittura Gerusalemme, è possibile in linea teorica, ma in tal caso ci si aspetterebbe piuttosto una tendenza volutamente anti-urbana.

c) Nel complesso non si può negare un'attitudine culturale e spirituale arcaizzante. L'aggancio all'indietro, all'ambiente degli inizi di Israele, e quindi ancora una volta alle tradizioni sulle donne (Lea, Rachele, Tamar), è una reazione al trauma provocato dal crollo dello stato nel VI secolo.

d) Mentre il libro di *Rut*, ricorrendo a titolo d'esempio alla moabita, protesta contro la discriminazione in blocco delle donne straniere e dei 'matrimoni misti' con loro, da parte di circoli ortodossi, esso prende posizione contro criteri etnici e a favore di criteri etici di accoglienza nella comunità.

## 3. La teologia

### 3.1 LE MOLTEPLICI LETTURE DA PARTE DELLA RICERCA

Se Davide è considerato obiettivo finale del racconto originario e quest'ultimo quindi viene datato in periodo pre-esilico, la novella è letta come legittimazione o apologia degli antenati moabiti di Davide, come propaganda in favore della dinastia davidica, o della rivendicazione del Regno del Nord da parte di tale dinastia, o come interpretazione della monarchia in genere. Se la prospettiva di Davide è intesa come accento specifico della teologia masoretica, essa viene ad avere implicanze 'messianiche'. Allora il libro diventa un discorso su che cosa accade con la nascita del 'nuovo Davide': il fatto che si pratica quotidiana solida-

rietà e disponibilità ad aiutare, sull'esempio di Rut. Se e dove ciò accade, Israele può sperare che il 'liberatore' nasca, che aiuti chi è senza diritto ad aver giustizia e porti ai poveri pienezza di vita.

Se la novella è interpretata senza il riferimento originario a Davide, l'indagine scientifica propone diverse modalità di lettura. Il libro di *Rut* viene interpretato come: a) una «bella storia che esalta la fedeltà delle vedove» (H. Gunkel); b) una raccomandazione della *hesedh*, 'fedeltà, solidarietà', come virtù fondamentale; c) uno scritto propagandistico in favore della prassi del levirato e del dovere di riscattare le proprietà di famiglia andate perdute; d) una protesta contro la politica post-esilica di separazione, di avversione allo straniero e d'intolleranza, quale era propugnata soprattutto dalla ierocrazia gerosolimitana; e) uno scritto di opposizione al divieto dei matrimoni misti introdotto da Neemia ed Esdra, con più punti polemici (1 - senza il matrimonio misto tra Booz e Rut non sarebbe sorta la monarchia davidica; 2 - nella storia di Rut, a livello intertestuale, il matrimonio misto di Booz è presentato come un matrimonio «secondo la Torah», e questo tramite i riferimenti a *Lv* 25 e *Dt* 25; 3 - la politica spietata contro i matrimoni misti ignora che esistono straniere esemplari come Rut); f) una 'storia di donne' che documenta non soltanto il fallimento della società degli uomini, ma che soprattutto vuole richiamare alla memoria la grande importanza delle donne per la storia di Israele.

Se si parte dal presupposto che Noemi, rimasta senza figli e minacciata di «morte in mezzo alla vita», è un'immagine dell'Israele dell'esilio e del primo post-esilio che, grazie alla solidarietà di Rut, è arrivato alla pienezza di vita, la novella diventa una *storia di speranza* per Israele. La vicenda raccontata in questa novella, considerata a partire dal suo finale, è la storia della dimostrazione della sovranità di Dio ed è in questi termini che essa viene interpretata programmaticamente all'inizio dal nome di Elimèlech (= 'il mio Dio si dimostra re'). *Il fatto che e il modo in cui* JHWH si dimostra re che salva dalla morte, è la tesi teologica del racconto. Il Dio che dà la vita vuole rivelarsi in persone umane che danno la vita. La straniera Rut, che si comporta con coraggio e sensibilità, è paradigma di *questa* verità di Dio.

### 3.2 IL LIBRO DI RUT NEL CONTESTO CANONICO

Nel *Tanak* il libro di *Rut* si legge come interpretazione canonica o attualizzazione della 'lode' della 'donna forte' di *Pr* 31,10-31, che lo precede immediatamente, a cui rimanda esplicitamente, per esempio, il *Midraš Leqah Tob*. In 3,11 *Rut* è detta «donna forte» (come in *Pr* 31,10) e nella sua vicenda si concretizzano le qualità condensate in *Pr* 31. Se si parte dal presupposto che la «donna forte» di *Pr* 31 va intesa anche nell'orizzonte di *Pr* 1-9, come personificazione della 'dea sapienza' (dimensione femminile dell'immagine di Dio), questo contesto canonico vale anche per *Rut*.

Entro il *Primo Testamento* il libro di *Rut* si trova fra *Gdc* e *1 Sam* e segna il passaggio dall'epoca anarchica del periodo pre-monarchico di *Gdc* 19-21 (cfr. le osservazioni a margine di *Gdc* 19,1; 21,25: «quando in Israele non c'era ancora un re»), la cui brutalità si mostra soprattutto nella violenza inferta alle donne, alla nuova epoca della monarchia che inizia con Davide. Con la sua storia ambientata a Betlemme il libro di *Rut* costituisce una contro-storia rispetto alla storia della violenza sessuale e dell'assassinio subito dalla moglie del levita, originaria di Betlemme (*Gdc* 19-21; cfr. I. FISCHER, *Gottesstreiterinnen*, 193: «In contrasto con il destino della donna di Betlemme, si traccia il profilo della straniera *Rut* a Betlemme che, protetta da Booz, evita i contatti con uomini lussuriosi e nella casa di sua suocera può stare al sicuro») e al contempo segnala uno snodo programmatico per il tempo nuovo: come Israele in Egitto deve la sua sopravvivenza all'impegno e alle iniziative di donne intrepide (cfr. *Es* 1-2), così – secondo il libro di *Rut* – la monarchia nasce dall'azione decisa di due vedove emarginate.

### 3.3 IL LIBRO DI RUT NELLA LITURGIA EBRAICA

Nella *liturgia ebraica* il libro di *Rut* è letto nel corso della festa delle settimane, che si celebra cinquanta giorni dopo la pasqua. In origine era la festa di ringraziamento che chiudeva la mietitura e già all'epoca del giudaismo antico era celebrata anche come festa del dono della rivelazione (Torah) al Sinai e come festa del patto. La tradizione giudaica fornisce tutta una serie di motivi per la lettura del libro di *Rut* durante la festa delle settimane:

- a) L'azione del libro di *Rut* si svolge nel periodo della mietitura (dall'inizio alla fine della mietitura dell'orzo e del grano).
- b) Davide, pronipote di *Rut*, è morto durante una festa delle settimane (*Midraš Rut Rabba*); e di Davide tratta in fin dei conti il libro di *Rut*.
- c) La conversione di *Rut* al giudaismo è in sintonia con la festa che celebra il dono della Torah.
- d) La fedeltà di *Rut* simboleggia la fedeltà di Israele alla Torah.
- e) Il vero compimento della Torah consiste nella prassi dell'amore del prossimo; ed è proprio di questo che parla il libro di *Rut*.

f) Secondo *Lv* 23,19-22, la festa delle settimane e l'assistenza alle persone socialmente deboli sono in stretto rapporto reciproco: «A ciò ha fatto giustizia la tradizione giudaica che alla lettura del libro di *Rut* ha attribuito il suo posto nel culto sinagogale di pentecoste: Rut era la povera straniera, che aveva seguito la suocera Noemi dietro i mietitori, per raccogliere spighe» (W. ZUIDEMA, *Gottes Partner. Begegnung mit dem Judentum*, Neukirchen-Vluyn 1983, 95).

### 3.4 IL LIBRO DI RUT NEL NUOVO TESTAMENTO

Nel *Nuovo Testamento* il libro di *Rut* è richiamato due volte. La genealogia di Gesù in *Lc* 3,23-38, che ricollega la linea dei discendenti di Gesù da Giuseppe ad Adamo e da questi a Dio, per il tratto da Davide a Perez ha utilizzato come fonte presumibilmente la genealogia conclusiva di *Rt* 4,18-22. Nella genealogia di Gesù di *Mt* 1,1-17, che presenta Gesù come figlio di Abramo e come figlio di Davide, l'androcentrismo caratteristico di tale genealogia è spezzato: accanto alla menzione di quarantatré uomini si menzionano anche cinque donne, ossia Tamar, Racab, Rut, la moglie di Uria (= Betsabea) e Maria. Qui Rut diventa anche antenata di Gesù. L'idea sostenuta un tempo che le quattro donne siano state inserite nella genealogia del primo vangelo come 'peccatrici', per mettere maggiormente in risalto la benevolenza di Dio, che ora diventa percepibile personalmente nel Cristo nato da Maria, nel contesto della tradizione antico-giudaica non è documentata né è pensabile, e dev'essere rifiutata come costruito anti-giudaico. Presumibilmente si ha qui l'incontro di due motivi: «Dovrebbe essere determinante: senza Tamar non ci sarebbe stato Perez come portatore della promessa, senza Rut non ci sarebbe stato Davide, senza Betsabea non ci sarebbe stato Salomone, senza Racab non ci sarebbe stato alcun racconto dell'occupazione della terra. La storia ebraica della promessa senza queste donne crollerebbe. Che questa storia della promessa percorra anche 'vie tortuose', per quanto concerne la scelta delle donne appartiene certamente all'intenzione di Matteo. Nel complesso esse introducono qualcosa di irregolare nel genere 'genealogia' che per sua natura è orientato alla normalità, alla precisione e alla legittimità. Questa infrazione del normale peraltro dovrebbe essere stato proprio quel punto che a Matteo premeva sottolineare, guardando a Maria in 1,16 (con il commento esplicati-

vo di 1,18-25). L'idea spesso sostenuta che per Matteo queste quattro donne fossero importanti in quanto non ebree (nella prospettiva del suo vangelo impostato in termini universalistici) può essere corretta se si guarda alla confessione di Gesù quale "figlio di Abramo" (1,1); nel contesto di Maria e della storia delle origini di Gesù, peraltro, questo ruolo delle donne è secondario» (H. FRANKENMÖLLE, *Matthäus, Kommentar*, Düsseldorf 1994, I, 142). Proprio da *Mt* 1,5 dunque Rut che spezza il sistema patriarcale ottiene un'ulteriore raccomandazione teologica: senza di lei e senza la prassi, in lei manifestatasi con chiarezza, dell'amore solidale non ci sarebbe/non c'è alcuna irruzione del regno di Dio.

### 3.5 L'IMPORTANZA PER IL CRISTIANESIMO

a) Il libro di *Rut* può essere letto come *storia di donne* che presenta in termini incisivi il ruolo *costitutivo* della donna nella storia di Dio con il suo popolo e con la chiesa, e questo proprio di fronte alle strutture mortali di un mondo patriarcale denunciate nel racconto.

b) Può essere letto come *storia di straniera*, la cui provocazione sta proprio nel fatto che qui la 'straniera' è presentata come salvatrice; secondo il libro di *Rut*, nel comportamento verso lo straniero si decide l'irruzione del tempo messianico.

c) Può essere letto come *storia di speranza*, che intende soprattutto far risplendere il senso della storia. I personaggi di cui racconta il libro di *Rut* sono persone semplici. Secondo i criteri degli storici di professione della storia universale, quello che fanno queste persone semplici non è degno di particolare rilievo. Non si riscontrano né accadimenti spettacolari né una costellazione straordinaria di pericoli e possibilità. Qui si racconta la storia quotidiana. La quotidianità mette queste persone a confronto con la dimensione dolorosa dell'esistenza umana. Il fatto che in essa e a causa di essa queste persone non crollino, ma diventino soggetto della propria esistenza vissuta nella reciproca solidarietà concreta, *poiché JHWH è con loro*, è peraltro meritevole di essere raccontato e tramandato entro l'orizzonte della religione biblica.