

LE STAGIONI DELLA BIBBIA

Relazione di accompagnamento al power point “Rut fra le messi mature”¹

Milka Ventura

Diapo 1

Abbiamo iniziato questo ciclo con la lettura del Qohelet, in autunno, e la chiudiamo oggi con la lettura di Rut. Alla domanda che Agnese Cini poneva all’inizio del ciclo –quale fosse il libro biblico più adatto per cominciare ad insegnare la Bibbia ai giovani- si potrebbe oggi rispondere con le parole di Rav Laras che, in una intervista concessa l’anno scorso a *Il Resto del Carlino*, diceva: «A questi giovani consiglieri il Qohelet, certamente, ma ancor più il libro di Rut, dove sono forti i sentimenti di bontà e generosità, forza, speranza, affetto vibrante.» Personalmente aggiungerei anche altri motivi per consigliarlo ai giovani –insieme al Cantico dei Cantici- e soprattutto alle giovani, dato che è un libro dove la solidarietà femminile e l’autorevolezza delle donne sono temi portanti (per inciso, è un libro utilissimo per insegnare l’ebraico, soprattutto per l’ampio uso dei verbi al femminile).

Diapo 2

Sono molti gli approcci possibili per affrontare questo piccolo capolavoro di prosa biblica -da chi ci ha voluto leggere una variante dei miti stagionali di morte e rinascita del Vicino Oriente Antico, alle molte letture femministe, non esclusa quella che ha creduto di poterlo interpretare come un amore omosessuale fra donne. Dovrò per forza fare una scelta e concentrarmi solo su alcuni, escludendone altri. Non affronterò, quindi, il problema della struttura del libro né la sua analisi letteraria² e lascerò a Lidia Maggi di parlare dell’importanza dei dialoghi nella economia del libro.

Rimanderò a un secondo momento le varie ipotesi sulla datazione e composizione del testo, e inizierò invece con il **racconto** dei fatti che narra, cercando di tenere distinto il livello del **testo** da quello delle possibili **interpretazioni**, antiche o moderne.³

Preleverò, fra le interpretazioni, quelle della tradizione ebraica -e quindi il Midrash- e alcune letture contemporanee che sento più affini al mio tipo di approccio, e mi soffermerò su alcuni temi portanti del libro e sull’importanza dei nomi.

Concluderò con le motivazioni del suo uso liturgico per la festa delle Settimane.

Il tempo dei giudici

Diapo 3

Il libro si apre con una frase che sembra voler collocare gli eventi in un particolare periodo storico, ma che può essere anche una contestualizzazione di tipo morale e politico. La frase recita: *Way^ehì bimé shofot ha-shofetim* che letteralmente si può tradurre: «E accadde al tempo del giudicare dei giudici», ma anche «E accadde al tempo del giudicare **i** giudici»;

¹ Le fonti delle immagini si trovano nelle note alle singole *slides* del power-point. L’instestazione è tratta da un *Machazor* tedesco del XIV secolo (ms. Add. 22413, British Library, London).

² Vedi Kirsten Nielsen, *Ruth: a commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997.

³ In questa relazione le parti relative alle interpretazioni sono rientrate.

una particolarità che non sfugge ai maestri del Midrash, che ne traggono una massima di sconcertante attualità: «Guai alla generazione che giudica i propri giudici; guai alla generazione i cui giudici devono essere giudicati!»⁴

Se pensiamo che la parola che traduciamo con “giudici” significa anche i *leaders* della nazione, capiamo meglio anche il senso della seconda affermazione.

Siamo dunque nel periodo premonarchico della storia di Israele (fra i secoli XIII e XI), quello descritto appunto nel libro dei Giudici, quando non c’era un re e a guidare il popolo erano dei capi eletti di volta in volta in tempi di necessità; un periodo caotico caratterizzato da un progressivo degrado politico, morale e spirituale e da situazioni di violenza.

Ma il nostro libro non parla di guerre - anzi, sembra che ci sia fra Israele e Moav una pacifica convivenza. Ci parla invece di una vicenda familiare e di una situazione di “crisi” – e sappiamo che nelle situazioni di crisi le **donne** diventano importanti. Parla di una famiglia che lascia Betlemme (Bet-lechem, casa di pane) al tempo di una carestia e va a stabilirsi nelle vicine campagne di Moav.

Una carestia nella casa del pane è un inizio che è tutto un programma.

Il Midrash, giocando sulla parola *way^ehi*, che ricorre due volte nello stesso versetto, amplifica questa scarna notizia e racconta che in realtà non era solo il pane che mancava, ma anche la conoscenza della Torà e quindi la giustizia.

La carestia mette in viaggio

Come spesso succede, dunque, la carestia **mette in viaggio**.

Ma il viaggio letterale è anche un movimento simbolico: è necessario uscire dalla propria terra per trovare altrove nuova linfa. Il viaggio, con tutti i suoi dolorosi prezzi da pagare, è un andare a cercare qualcosa che manca. L’esegesi rabbinica antica critica quel viaggio, ma molti contemporanei parlano invece della necessità di una **infusione** di elementi attinti dall’esterno –che poi in questo caso è un popolo della comune discendenza abramitica, anche se della sua linea “spuria”.

La famiglia che abbandona Betlemme e la terra di Israele è quella di Elimelekh, con la moglie Naomi e i figli Machlon e Kilyon. Il narratore –che non esprime mai giudizi- ci dice solo che erano “efratei”, che forse indica una classe sociale elevata, e non commenta la loro partenza.

Diapo 4

Ma il Midrash –che si pone sempre il problema della teodicea - aggiunge che Elimelekh è un benestante poco generoso e che se ne va per non essere costretto ad aiutare la popolazione affamata (attualizzando il commento potremmo dire che Elimelekh è uno che porta i suoi beni all’estero, o delocalizza le sue imprese!). Per questo, dice il midrash, gli capitano poi tante disgrazie!

Diapo 5

In terra di Moav, infatti, Elimelekh muore. I suoi due figli sposano due donne moabite e dopo dieci anni muoiono anche loro, lasciando la madre Naomi (“mia dolcezza”) completamente “vuota”.

⁴ *Rut rabbà*, proemio VII, e I:1.

I **nomi**, nel mondo biblico, portano in sé il destino delle persone: in quello di Machlon c'è un etimo che richiama debolezza e malattia (Ch-L-H);⁵ nel nome di Kilyon c'è un senso di cancellazione, eliminazione (K-L-H). (Probabilmente si tratta di nomi simbolici, perché difficilmente dei genitori metterebbero nomi simili ai figli.)

Diapo 6

Ritorno da Moav

Ma adesso seguiamo le vicende di queste tre vedove: Naomi e le sue due nuore, Orpà e Rut.

Diapo 7

Il testo ci regala una sequenza di verbi tutti pregnanti di significati e di risonanze profonde nella letteratura biblica: Noemi **si alza**, con le sue due nuore (come ci si alza da un lutto) e **torna**, lasciando i campi di Moav, perché in quei campi **ha ascoltato** che Dio **ha visitato** il suo popolo, per dare loro cibo. E poi **esce** dal luogo in cui era stata e, insieme alle sue nuore, si rimette in viaggio, per **tornare** a Betlemme.

Diapo 8

Qui il discorso sarebbe lungo, se volessimo ripercorrere la tradizione delle donne bibliche che “escono”, sfatando il luogo comune che le donne siano relegate nell'ambito domestico.⁶

Diapo 9

È solo a questo punto, per strada, che Naomi si rivolge alle due nuore e le invita a **tornare** alle case delle loro madri e a cercarsi in Moav un nuovo marito, poiché lei non ha altri figli che possano assolvere con loro l'obbligo del levirato. E invoca su di loro l'amore divino, di cui loro stesse sono state l'esempio.

Diapo 10

È questa la prima volta che si incontra quello che sarà uno dei temi portanti del libro: il *chesed*, bontà, amore, sia umano sia divino.

Al primo invito entrambe le nuore rifiutano, piangendo, ma al secondo e al terzo, quando Naomi si dice amareggiata per la loro sorte e ormai senza speranza, Orpà sceglie di **tornare**, anche se a malincuore. Bacia la suocera e torna «al suo popolo e ai suoi dei».

Diapo 11

Non così Rut, che rimane attaccata alla suocera anche dopo il **terzo invito** e, quando Naomi si rivolge espressamente a lei, pronuncia una dichiarazione d'amore e di fede che resterà proverbiale. Rut sceglie di **tornare con Naomi**, tornare nel senso che ha in ebraico il termine *teshuvà* (ritorno come conversione): non un ritorno indietro, a un livello inferiore di coscienza e a uno stato filiale, ma un **ritorno in avanti**, verso la “casa del pane”, aderendo al patto che le ha fatto conoscere una

⁵ Solo la tradizione mistica ci legge un presagio di “perdono”. Lo *Zohar* lo connette a *mechilà*, postbiblico. È possibile anche il significato “da una finestra” (Ch-L-L), forse rintracciabile nella iconografia che raffigura le scene del libro in vetrate e lunette che incorniciano finestre.

⁶ Per una breve panoramica sul tema, rimando a due miei scritti: *Regine fuori casa*, «Mosaico di pace» n. 10, Nov. 2009; *Donne ed ebraismo: i testi*, <http://www.comune.pisa.it/casadonna/index.htm>

dimensione più profonda della vita e che Rut non abbandona, nemmeno davanti a una realtà che sembra offrirle solo morte e desolazione.⁷

Diapo 12

Diapo 13

Diapo 14

L'aspetto più sottolineato dal Midrash qui è quello della *devequt*, l'attaccamento, altro tema portante del libro. I commenti rabbinici non si lasciano sfuggire il significato dei **nomi** di Orpà, "colei che volge la nuca", e di Rut, che in questo caso viene interpretata come "la **compagna**".⁸ Da Orpà discenderà Golia, che sarà battuto da David, discendente di Rut (1Sam 17), perché i figli della *nešuqqà*, colei che bacia e se ne va, saranno battuti dai figli della *devuqqà*, colei che rimase "attaccata" e restò.⁹

Nell'esegesi talmudica Orpà e Rut sono considerate entrambe principesse, figlie del re Eglon,¹⁰ secondo il principio che nessun merito va perduto: Eglon si era alzato in piedi davanti al giudice Ehud che veniva a parlargli in nome di Dio (Gdc 3:20) ed è stato ripagato con queste due figlie, una delle quali darà origine alla monarchia di Israele e l'altra a quattro eroi. Infatti anche Orpà sarà ripagata per le **lacrime**¹¹ sincere versate per la suocera.

In una lettura psicologica potremmo vedere Rut e Orpà come un doppio, come due aspetti di un unico percorso femminile di individuazione: forse Rut non potrebbe affrontare la sua nuova avventura spirituale, se Orpà non tornasse alla casa della madre e al culto della "dea".

Rut sceglie dunque il percorso di Abramo, abbandonando il proprio popolo e la propria terra per rispondere a **una chiamata che noi non sentiamo**,

forse perché le donne hanno canali di comunicazione con il divino diversi dalla parola, o forse perché in questo testo Dio parla con la voce degli umani, con la voce sommessa delle piccole cose.

Ellen Davis ha scritto che il libro di Rut è la «sottile voce di silenzio» del canone, la *qol d' mammà daqqà* con cui Dio si rivela ad Elia nella caverna (1Re 19:12).¹²

Rut pronuncia anche un giuramento esecratorio,¹³ con cui si fa carico di tutta la distruttività di quel Dio la cui mano "è uscita" contro Naomi, così calcando le orme di altre donne bibliche (penso soprattutto a Rebecca, la madre di Giacobbe ed Esaù) capaci di fraporsi alla violenza divina.

⁷ Cfr. Catherine Charlier, *Trattato delle lacrime*, Queriniana 2004, http://www.atma-o-jibon.org/italiano7/chalier_lacrime1a.htm

dove dice che la scelta di Rut non è né sacrificio né rinuncia, ma scelta di vita (Deut 30:19) e di speranza, anche se nessun segno la corrobora. Rut ha intravisto il significato profondo della *berit*, la sua sorgente viva, quella che rivela a ciascuno se stesso: la felicità è indissolubile dalla relazione vivente con Dio e con l'altro. Sulla scelta fra due diversi ritorni, che Naomi pone alle nuore «sulla strada», cfr. Irmtraud Fischer, "Noemi and Ruth: the unconventional women ancestors of the royal house of David", in *Women who wrestled with God*, tr. ingl. Collegeville (Minnesota), Liturgical Press, 2005.

⁸ Vedi *infra* per altri significati di Rut.

⁹ bSotà 42b; *Yalqut Shim'oni*, Samuele 156.

¹⁰ *Rut rabbà* II:9

¹¹ Cfr. Charlier, *Trattato delle lacrime*.

¹² Ellen F. Davis, " 'All that you say, I will do': a sermon on the Book of Ruth", in Peter F. Hawkins, Lesleigh Cushing Stahlberg (eds.), *Scrolls of love: Ruth and the Song of Songs*, Fordham Univ. Press, 2006, p. 3

¹³ Questa formula di giuramento viene a volte tradotta «Mi punisca il Signore come vuole, se altro che la morte mi separerà da te». In questo caso il castigo invocato sarebbe la punizione nel caso di mancato mantenimento della

Diapo 15

Diapo 16

Ecco che siamo ritornati al testo, e a questo punto il testo ci dice che Naomi rinuncia a insistere ulteriormente con la nuora, e aggiunge solo che s'incamminano «entrambe».

Diapo 17

Il Midrash più noto è quello che usa le parole del testo (*wattelàkhna*) per immaginare che lungo la strada le due donne discutano di *halakhà*, e in particolare che Naomi spieghi a Rut quali leggi accetta con il suo atto di conversione.

Ma qui sarebbe interessante studiare la sottile differenza fra il procedere di queste due donne e quello di Abramo con Isacco, dove in aggiunta c'è la parola «insieme» (*yachdaw* Gen 22:6, 8). Qui le donne non sono “insieme”: Rut segue Naomi quasi contro la sua volontà. E tuttavia c'è molto che le lega.

Scrivevo anni fa, in un saggio in cui leggevo il libro di Rut come esempio di un percorso di individuazione femminile:¹⁴

Diapo 18

Arrivo a Betlemme

Diapo 19

Quando giungono a Betlemme tutta la città si commuove per loro e le vicine di un tempo non riconoscono in Naomi la donna che era partita da lì.

Per inciso, il Midrash si chiede come mai tutta quella gente fosse in giro per strada, e risponde che proprio allora c'era il funerale della moglie di Boaz. Una delle tante aggiunte rabbiniche –dal sapore forse un po' moralistico- che fanno di Boaz un eroe sfortunato, destinato a morire lui stesso il giorno delle nozze.

È a questo punto che Naomi, senza dire una parola di presentazione o di considerazione per Rut, comincia a compiangersi (forse solo ora, fra la sua gente, Naomi inizia davvero a “fare lutto” per le perdite subite) e chiede alle donne di non chiamarla più con quel nome di dolcezza, ma di chiamarla Mara, perché **Shadday** (tradotto per tradizione con l'Onnipotente) l'ha tanto amareggiata.

Non è senza significato che qui si usi per la divinità, finora chiamata con il tetragramma, questo nome che porta in sé una doppia valenza: da un lato richiama la **fertilità** delle mammelle, dall'altro la **distruttività**.

Diapo 20

E aggiunge una frase dove risuona un altro dei temi portanti del libro: la **dialettica pieno-vuoto**

promessa. Ma qui, visto che Rut ha già subito una perdita dopo il suo ingresso nella famiglia di Naomi, mi sembra più corretto interpretarlo come una fedeltà alla decisione presa, anche a costo di rischiare ulteriori perdite: «Così mi faccia il Signore e così mi aggiunga, ma (soltanto) la morte mi separerà da te!» Il Malbim (XIX sec.) lo legge invece come un rifiuto di lasciar trionfare la morte: «guai a me se lascerò che la morte (degli uomini) mi separi da te».

¹⁴ Milka Ventura Avanzinelli, "Immagini del sé femminile nella Bibbia: Rut la Moabita", in *Jung e l'ebraismo*, a cura di Patrizia Puccioni Marasco. Firenze, Giuntina, 2001, pp. 73-89,

Diapo 21

Diapo 22

Rut fra le messi mature incontra Boaz

A Betlemme siamo all'inizio della mietitura dell'orzo –a Pasqua, dicono i Maestri– e in terra d'Israele vigono una serie di **leggi a tutela del povero e del forestiero**, dell'orfano e della vedova.¹⁵

Diapo 23

Rut prende dunque l'iniziativa e decide di andare a spigolare nei campi e, “per caso”, capita proprio nel campo di un ricco parente di Noemi di cui il narratore ci aveva già informato.

Diapo 24

Diapo 25

Boaz la nota subito e, saputo di chi si tratta, la invita a non andare altrove ma a restare “attaccata” alle sue ragazze, e comanda anche ai suoi servi di non molestarla ma anzi di favorirla in ogni modo facendo cadere di proposito le spighe e – più tardi– di farla spigolare anche fra i covoni.

Diapo 26

Ci sono almeno due cose da notare in questi pochi versetti del primo incontro fra Rut e Boaz: innanzitutto lo scambio di saluti fra Boaz e i suoi mietitori, entrato d'autorità nella liturgia della **lettura sinagogale della torà**, come vedremo più avanti.

E poi la domanda con cui Boaz si informa su Rut, una domanda che fa rabbrivire le nostre femministe: «**Di chi è quella ragazza?**». Forse Boaz vuol solo conoscere a quale famiglia appartiene, o forse gli interessa sapere se è libera o promessa a qualcuno, ma sappiamo che Boaz non prenderà l'iniziativa per avviare trattative matrimoniali.

Diapo 27

Diapo 28

Diapo 29

Altro aspetto da sottolineare è il fatto che sia proprio Boaz a **riconoscere** quella donna, nonostante sia una “straniera” (c'è un gioco paronomastico sulla stessa radice fra *lehakkireni*, e *nokhriyyà*), a **riconoscere** a quella moabita il merito di aver abbandonato il padre, la madre e il paese natio, per venire a un popolo che prima non conosceva, e che sia Boaz a **benedirla** con un augurio di **pienezza** (vedi 2:11-12, *infra*).

Diapo 30

¹⁵ (1) *Pe'à*, non mietere l'angolo del campo, Lev 19:9-10 e Lev 23:22;

(2) *Leqet*, non raccogliere o racimolare ciò che cade o rimane Lev 19:9 e Lev 23:22;

(3) *Shikh'chà*: non tornare a prendere i covoni dimenticati Deut 24:19.

Diapo 31

Diapo 32

Diapo 33

Diapo 34

Diapo 35

Diapo 36

Non è senza significato che in questa benedizione il verbo “ricompensare” abbia la stessa radice del successivo *shelemà*, che significa "completa", "piena".

Ma il tema che secondo l'esegesi rabbinica, costituisce la struttura portante di tutto il libro è proprio quello della “benedizione”. L’abbiamo già incontrato nell’augurio di Naomi alle nuore e nel saluto che Boaz aveva scambiato con i suoi mietitori. Anche Naomi benedirà Boaz (2:20); Boaz benedirà Rut quando se la troverà ai piedi; e alla fine, gli Anziani della città auspicheranno su Rut la benedizione delle Madri (4:11-12) e le donne benediranno il Signore per non aver fatto mancare a Naomi un riscattatore (*go'èl*) (4:14).

Diapo 37

La risposta grata di Rut, che suona apparentemente umile e sottomessa, nasconde in realtà un doppio registro, perché contiene una affermazione di identità e di consapevolezza della propria “differenza”: «**io non sono [nemmeno] come una delle tue serve**» (il nemmeno nel testo ebraico non c'è e la frase può essere letta: «io non sarò/non posso essere come una delle tue serve!»)

Diapo 38

Fra le molte immagini che illustrano questo incontro, chi meglio coglie questa fierezza è forse Chagall

Diapo 39

In una delle letture contemporanee più suggestive, Michael Caspi¹⁶ e Rachel Havrelock sostengono che **Rut attraversa vari tipi di confini**: con Noemi quello culturale ed etnico, anche con il passaggio fisico del Giordano, con Boaz quello sociale e quello di genere (soprattutto quando si proporrà in matrimonio)

Diapo 40

Da quella prima giornata di lavoro nei campi, Rut torna a casa da Noemi con una gran quantità di orzo, che ha battuto sull'aia, e anche con parte del pranzo che Boaz le ha offerto e che lei si è fatta avanzare per la suocera. Di fronte a tutto quel ben di Dio Noemi benedice il benefattore e, una volta saputo che si tratta di un suo parente che ha il diritto di riscatto sulla proprietà di suo marito, riconosce in quanto accaduto l'intervento divino e prorompe in una benedizione che mette fine alla sua passività:

Diapo 41

¹⁶ Michael Marwari Caspi, Rachel S. Havrelock, *Women on the biblical road: Ruth, Naomi and the female journey*, Lanham (MD), University Press of America, 1996.

Ritorna qui il tema del *chesed*, che abbiamo visto invocare da Naomi sulle nuore e che era implicito nella prima benedizione di Boaz a Rut:2:1-12. Qui è riconosciuto apertamente da Naomi (a Dio, o a Boaz?). Sarà poi riconosciuto da Boaz a Rut in 3:10. Si può dire che nel libro si assiste a una trasformazione intima di Dio grazie agli atti d'amore degli umani.¹⁷ O anche che gli atti di *chesed* di Rut ricongiungono Naomi con la sua terra e con il suo Dio (Caspi-Havrelock). Ma il *chesed* del libro di Rut è un tipo di amore che esige il coraggio di andare anche contro le regole, le leggi e le consuetudini. Per questo le donne hanno qui un ruolo speciale, e Dio –un Dio silenzioso che agisce sottotraccia- è dalla loro parte, come è dalla parte dei diseredati e degli emarginati.¹⁸

Anche qui vale la pena di notare una particolarità del testo che non è irrilevante: Boaz aveva detto a Rut di stare con le sue “ragazze”. Quando Rut lo riferisce a Noemi parla invece dei “**ragazzi**”.

Diapo 42

Questo dà luogo ad alcuni commenti malevoli: era pur sempre una Moabita –dicono alcuni rabbini– figlia di un popolo che aveva fama di immoralità, non solo perché discendeva da un incesto, ma perché le sue donne avevano un tempo sedotto gli israeliti inducendoli all'idolatria (Num 25).¹⁹

Ma un commento più attuale può leggere in quella variante una affermazione di **autonomia**: Rut, che poi seguirà il prudente consiglio di Naomi di rimanere con le ragazze, accetta di restare “attaccata” a un mondo femminile solo per libera scelta, non per costrizione. Non si lascia **relegare** in un mondo solo femminile, così come non aveva accettato di tornare alla casa della madre.

Il piano di Naomi

Per tutto il tempo della mietitura dell'orzo e del grano Rut continua a recarsi a spigolare nei campi di Boaz e a tornare dalla suocera alla sera.

Diapo 43

Ma quando si avvicina la fine della mietitura Naomi, che ha ritrovato il suo spirito di iniziativa, comincia a tessere la trama che porterà una “sistemazione” per la nuora... e molto di più. Il “saggio consiglio” che dà a Rut è un capolavoro di complicità femminile, un esempio di come le donne, benché in posizione di emarginazione e di miseria, sappiano **manipolare a loro vantaggio leggi e convenzioni**, usando anche mezzi non ortodossi come l'inganno e la seduzione per raggiungere lo scopo –uno scopo che poi si rivela benedetto da Dio.

Diapo 44

C'è chi interpreta in modo più audace questo passo e traduce «e ti denuderai ai suoi piedi» (Nielsen) -come appare anche da alcune delle immagini che ho scelto

¹⁷ Elizabeth Green, “Il libro di Ruth. Letture al femminile”, in Biblia, “Una contadina e una regina”: Rut e Ester, Seminario estivo 2001, Borca di Cadore, agosto 2001. (dispensa)

¹⁸ Cfr. Nielsen, *Ruth: a commentary*.

¹⁹ Altro momento critico fra Israele e Moav è l'episodio di Balac e Bil'am Num 22.

(Chagall). Devo dire che l'argomentazione non mi convince, e comunque il particolare non mi sembra determinante.

C'è comunque l'idea di una **seduzione** nel consiglio di Naomi e forse parlare di "scoprire i piedi", oltre ad alludere allo "scalzamento" (vedi *infra*), è un **eufemismo** per qualcosa di più intimo (come dicevano alcuni commenti rabbinici).

Mi sembra invece più significativo soffermarsi sulla strana forma dei verbi "scenderai" e "giacerai" che Naomi usa: che nella versione scritta (*ketiv*) sono alla **prima persona**. I Masoreti correggono (*qerê*) con una seconda, considerandolo un errore; i linguisti parlano di una forma desueta o dialettale, ma mi sembra molto più suggestivo vederci un ***lapsus linguae***, quasi che Naomi si identificasse con la nuora e che sull'aia con Boaz volesse esserci anche lei.

Diapo 45

Rut segue le istruzioni della suocera, anche se non alla lettera, ma si riserva una capacità di iniziativa molto maggiore. **Nel mezzo della notte** Boaz si sveglia di soprassalto e si trova quella donna sdraiata ai suoi piedi, calda e profumata (forse nuda, se vogliamo seguire la lettura della Nielsen), e trema.

Diapo 46

Diapo 47

Diapo 48

Diapo 49

Boaz sussulta e trema,

come aveva tremato Isacco quando Giacobbe gli aveva carpito la benedizione della primogenitura con l'inganno (Gen 27,3).

Nel testo biblico quella frase *wa-yehi ba-chatzì ha-làyila* ricorre solo tre volte e indica sempre un evento drammatico e numinoso.²⁰

I Maestri commentano quel tremito usando le parole dei Proverbi: **«La paura dell'uomo mette in trappola, ma chi confida nel Signore sarà esaltato»** (29,25). La trappola, in questo caso, è il giudizio collettivo, la convenzione, il pregiudizio: a rigore delle norme vigenti, Boaz avrebbe dovuto maledire Rut, dicono i commentatori, invece la benedice, dopo che alla sua domanda «chi sei?» Rut aveva risposto facendogli **una vera e propria proposta di matrimonio**

Diapo 50

dove "ala" sta per il lembo del mantello, e indica un rituale di matrimonio, ma ricorda l'augurio di Boaz sulle "ali" di Dio ed è un chiaro invito ad agire in prima persona per compiere il progetto divino.

²⁰ Es 12:29 (morte dei primogeniti d'Egitto); Gdc 16:3 (Sansone svelle le porte di Gaza). I rabbini citano anche una espressione leggermente diversa (*chatzot layla*) Gb 34:20 (morte improvvisa dei potenti); Sal 119:62 (nel mezzo della notte mi alzo per lodarti a motivo dei tuoi giusti giudizi).

Boaz benedice quel nuovo gesto di amore di Rut, che non gli ha preferito dei giovani, ricchi o poveri che fossero (3:10);

Diapo 51

ma poi si preoccupa di salvaguardarne la reputazione di “donna virtuosa”, perché c’è ancora un problema da risolvere: c’è un parente più stretto a cui spetta il diritto di riscatto dei terreni di Naomi. Rut tornerà a casa prima che spunti il giorno e lui si occuperà di risolvere la questione il giorno successivo.

I commenti rabbinici si preoccupano di garantire che quella notte non successe nulla fra Boaz e Rut e che proprio questo significa il suo nome (“in lui la forza”), perché ebbe la forza di dominare i suoi istinti. Ma il testo non si pone problemi del genere e lascia la questione completamente aperta.

Rut torna dunque a casa, carica di un nuovo dono di Boaz (6 misure di orzo),

Diapo 52

e racconta tutto l’accaduto a Naomi, che l’aveva accolta con la stessa domanda di Boaz: «**Chi sei?**», forse perché al buio dell’alba non l’aveva riconosciuta, o forse perché dalla risposta avrebbe capito se quella notte aveva provocato in lei una trasformazione.

Diapo 53

Ritorna ancora una volta il tema del vuoto, questa volta in una frase che Boaz non ha detto e che Rut riferisce alla suocera, aggiungendola di sua iniziativa.

La questione dell’altro riscattatore

Diapo 54

Il giorno dopo Boaz si mette alla porta della città e, di nuovo per caso, proprio allora passa di lì il parente stretto; così Boaz mette in piedi un improvvisato tribunale di dieci uomini per risolvere il contenzioso. Prima offre al signor “tal dei tali” –*Pelonì Almonì* lo chiama il testo– la possibilità di riscattare i campi di Elimelekh, e quello accetta. Poi aggiunge: «Il giorno in cui acquisterai il campo dalla mano di Naomi, tu lo acquisterai anche da **Rut, la Moabita**, moglie del defunto, per far rivivere il nome del morto nella sua eredità». E davanti a questa complicazione l’innominato parente si tira indietro, temendo di “rovinare” la propria eredità.

A questo punto bisogna spendere qualche parola sullo **strano uso che il testo fa delle leggi** - mai come nel libro di Rut è evidente che le leggi sono al servizio degli umani- perché da nessuna parte della Bibbia si trova questa strana mescolanza fra leggi diverse, anche se tutte relative al **riscatto**: la legge del levirato, che si applica solo al fratello del morto (Deut 25:5-10), e la legge del riscatto del suolo, che riguarda tutti i parenti prossimi (Lev 25:23-34).²¹ Per di più, la legge sulla eredità che si legge in Num 27:8-11 non prevede che l’eredità del morto passi alla moglie.

²¹ Altra legge che ha a che fare con il riscatto è quella del *go’el ha-dam*, riscattatore del sangue, impropriamente tradotto con “vendicatore” del sangue.

Per capire l'abile manipolazione delle leggi che fa Boaz, bisogna anche aggiungere qualcosa sulla Legge Orale, di cui questo testo dimostra l'importanza, ma anche la fragilità. Su questa vicenda, infatti, si basa l'interpretazione restrittiva di una norma deuteromica (23:4-7) che stabiliva: «l'Ammonita e il Moabita non entreranno nella comunità d'Israele». Secondo l'interpretazione rabbinica c'era una tradizione orale che stabiliva che solo il moabita e l'ammonita maschio erano esclusi, mentre le femmine erano ammesse,²² ma questa tradizione era stata dimenticata e solo Boaz, che era un membro del tribunale, ne era a conoscenza.

Diapo 55

Diapo 56

Boaz gioca dunque anche su queste ambiguità per spingere l'altro possibile pretendente a rifiutare Rut perché Moabita e a cedere a lui –con una cerimonia di “scalzamento” che solo vagamente richiama il rituale della rinuncia a esercitare il dovere del levirato²³- i suoi diritti, sia per il riscatto delle terre di Elimelekh, Machlon e Kilyon sia «per far rivivere il nome del defunto nella sua eredità, affinché il nome del defunto non si estingua tra i suoi fratelli e alla porta della sua città.»

Diapo 57

L'immagine, che lo Israel Museum di Gerusalemme attribuisce alla storia di Rut, è un esempio della confusione fra le due leggi, facendo compiere alla donna lo “scalzamento”,²⁴ mentre nel testo è il parente che si toglie il sandalo.

Diapo 58

In realtà questa storia può essere letta anche in altri modi: nel mio vecchio saggio seguivo una interpretazione junghiana di Yehezkel Kluger, secondo il quale qui il protagonista maschile mette in atto un sapiente confronto con la propria Ombra. Nell'appellativo dato all'anonimo redentore, c'è infatti una strana desinenza possessiva in *Peloni Almoni*, come se Boaz lo chiamasse «**mio** tal dei tali» e poi ricorre anche qui quella particolarità linguistica che confonde la prima persona con la seconda: quando Boaz dice al Tal dei tali «tu comprerai anche da Rut la Moabita, in realtà dice “io comprerò» (*qaniti*).

È come se Boaz riconoscesse che quella figura miope e meschina è qualcosa che gli appartiene. Forse anche lui è turbato dall'idea di portare nella sua casa quella donna che mette in imbarazzo, anche lui è stato tentato di rifiutare una sessualità femminile che si propone cosciente di sé e incurante del giudizio collettivo.

L'Ombra di cui il redentore mancato è portatore non è soltanto quella materialistica di chi non vuole "danneggiare" la propria eredità (4:6) sposando una vedova che genererà figli ad un parente morto, ma è soprattutto quella di chi non sa riconoscere, e quindi rifiuta, un retaggio ben più nobile del suo, perché è portato da una donna che mette in imbarazzo [...]: la sua bellezza conturbante, enfatizzata da tutta l'esegesi rabbinica, sembra fargli

²² *bYevamot* 77 a

²³ Vedi Deut 25. Anche il termine usato è diverso: *shalaf* invece di *chalatz*.

²⁴ «Ruth kneels at the feet of "Tov"[nome che il Midrash attribuisce all'innominato parente], Naomi's closest relative, and removes his shoe as he sits in a chair surrounded by witnesses. All concerned seem blasé, reflecting the rabbinic understanding of the ceremony rather its biblical basis, in which it is a disgrace.» <http://www.tali-virtualmidrash.org.il/ArtEng.aspx?art=48>

paura, o forse è la fama di lascivia e di idolatria che le moabite si sono acquistate a spaventarlo, la stessa che preoccupa l'innominato detentore del diritto di riscatto.

Ma Boaz accetta di confrontarsi con questa “ombra” pubblicamente e a viso aperto, e ne esce vincente.

Auguri e benedizioni

Tutto il popolo che, insieme agli anziani, assiste come testimone alla dichiarazione di Boaz pronuncia un augurio che è esso stesso una chiave di lettura di tutto il libro:

Diapo 59

Qui si pongono varie domande: **1) Perché si nomina per prima Rachele**, se siamo in una famiglia di discendenti da Lea? Forse perché la storia della sua lunga sterilità la fa assomigliare a Rut, anche lei sterile per i dieci anni di matrimonio con Machlon. O forse perché -come propongono Caspi e Havrelock- Rut porta a compimento il viaggio di Rachele, che la morte aveva arrestato proprio alle soglie di Betlemme.

O si può forse ipotizzare un motivo politico, che spinge l'autore a dare la preminenza a Rachele per riconciliare le ribelli tribù del Nord con la monarchia davidica, riattinando alla storia dei patriarchi. (Anche l'esegesi rabbinica sottolinea come questa storia tenda a riconciliare la rivalità fra Rachele e Lea che si era poi riverberata nella lotta fratricida e nella separazione dei regni.)²⁵

Ma ancora più significativa è la citazione di **Tamar**, la cui vicenda ha così tanti punti di contatto con quella di Rut: Tamar –quasi sicuramente anche lei straniera- che si era posta in un crocevia vestita da prostituta per irretire Giuda, dopo che aveva perso due mariti, e per rivendicare il proprio diritto alla maternità. Tamar che avrà da Giuda due figli, uno dei quali -Peretz, appunto- destinato ad entrare nella genealogia messianica.

C'è chi sostiene che la storia di Rut sia proprio una risposta a quella di Tamar, un racconto che la sviluppa e la migliora, rendendo chiaro che la volontà divina è di scegliere una straniera come antenata di David (Nielsen).

Molti studiosi ritengono che l'origine moabita di David fosse un fatto storico che non poteva essere negato, ma solo rielaborato volgendolo in positivo (vedi *infra*) e che il libro di Rut serva proprio a rivalorizzare gli elementi positivi presenti nella storia di Tamar (e, se vogliamo, anche in quella delle figlie di Lot), che erano stati oscurati dalla sua collocazione all'interno delle storie di Giuseppe (Nielsen).

2) Una seconda domanda sarebbe perché si nominino tutte donne in qualche misura **impure** secondo la legge ebraica, ma affronteremo fra poco questo tema e torniamo invece ora al testo, perché tutta questa digressione serve a capire gli ultimi versetti del libro, dove la genealogia finale fa discendere Boaz proprio da Peretz e Tamar.

Matrimonio e nascita di Oved

Diapo 60

²⁵ Meir Levin, *Ruth*, 2006, <http://www.torah.org/learning/ruth/class38.html>

Si celebra dunque - e si consuma - il matrimonio fra Boaz e Rut, e dalla loro unione nasce un figlio; un figlio cui viene dato nome Oved (colui che serve, o presta culto) dalla **collettività delle donne** di Betlemme e che non solo sarà egli stesso il *go'el* (riscattatore, ma anche redentore), ma sarà un «ristoratore della vita» e un «sostegno per la vecchiaia» per Naomi, perché, come dicono le donne «è stato generato un figlio a Naomi» (la stessa espressione che si usa di solito per il padre), e chi l'ha generato è la sua nuora, che per lei «è migliore di sette figli».²⁶

Diapo 61

Diapo 62

Anche qui c'è un sottile gioco paronomastico che gioca sulla biletterale Kaf-Lamed: *kalkel* (sostenere) da K-W-L e *kallatah* da K-L-L, che indica sia la completezza che la camera nuziale e significa sia **nuora** che **sposa**.

Diapo 63

Diapo 64

Oved sarà padre di Iesse, che sarà padre di David.

Il libro si chiude con una genealogia (che qualcuno considera un'aggiunta redazionale), che ripercorre –solo al maschile- le generazioni da Peretz a David (sette generazioni fra Peretz e Boaz, dieci fra Peretz e David).

²⁶ Il sette può alludere ai sette figli di Ishay, secondo la versione di 1Cr 2:13 , oppure alle sette generazioni fra Peretz e Boaz.

Approfondimenti

Concluso il racconto, possiamo aggiungere qualche scheda per eventuali approfondimenti.

Sui significati del nome di Rut

Il nome Rut è da molti considerato una contrazione di *re'ut* (compagna o amicizia), ma una certa esegesi rabbinica lo fa derivare anche dalla radice *ra'à* (*Resh-Alef-He*),²⁷ vedere, mentre altri ne individuano il significato nascosto nella radice *rawà* (*Resh-Waw-He*), saturare,²⁸ o nel valore numerico delle sue lettere,²⁹ o nell'anagramma del nome³⁰

Diapo 65

Diapo 66

Diapo 67

Diapo 68

Diapo 69

Genealogie e discendenza impura del messia

Diapo 70

C'è tutta una serie di donne “irregolari” nella genealogia messianica, dalle figlie di Lot a Rachele e Lia, da Tamar a Rut, che si amplia poi con Batsheva e, nella discendenza di David, con Na'amà, l'Ammonita, moglie di Salomone e madre di Roboamo; una genealogia cui il Nuovo Testamento aggiunge anche Rachav, la prostituta di Gerico, che sarebbe stata la madre di Boaz (Mt 1:5).

Diapo 71

Secondo il Talmud, nessuna scintilla va perduta e una trasgressione compiuta con buona intenzione è migliore di un precetto adempiuto con un'intento malvagio (*bNazir* 23b)

Rut stessa è una delle «due colombe» destinate ad uscire dai popoli nati dalle unioni incestuose delle sue antenate, le figlie di Lot (*bBava Qamma* 38b.). In quelle unioni “impure”,³¹ da cui hanno

²⁷ *Rut rabbà* II:9.

²⁸ *bBerakhot* 7b; *bBava Batra* 14b.

²⁹ L'interpretazione si trova già nel *Machazor Vitry* (precedente al 1105). Fra i commentari moderni, cfr. Nosson Scherman, Meir Zlotowitz, *The Book of Ruth*, 1986 (The Artscroll Tanach Series), p. 67.

³⁰ *Zohar chadash* *Rut*.

³¹ Sul complesso tema della distinzione fra puro e impuro, profano e sacro nel mondo biblico, rimando al mio “Note sui concetti di puro e impuro e sul loro rapporto con il Sacro nella Bibbia e nel Giudaismo”, in *La Sessualità. Aspetti religiosi, culturali, sociologici, sanitari*. Convegno di studi. Ferrara, 2 aprile 1995, Ferrara, Cassa di Risparmio di Ferrara, 1996, pp. 47-62.

avuto origine il popolo di Moav e quello di Ammon, c'era un intento di salvaguardia della vita, e quella scintilla di luce non poteva perdersi. Prima la moabita Rut e poi l'ammonita Na'amà, madre di Roboamo, entreranno nella genealogia messianica.

In una interpretazione ispirata dal pensiero cabbalistico, Adin Steinsaltz sostiene che Rut non è soltanto l'archetipo della "straniera", ma è anche «colei che non appartiene», una moabita che non appartiene fino in fondo alla sua famiglia, ma porta in sé la "scintilla" di Moav che deve essere redenta. Per la cabbalà lurianica Rut è «la scintilla che deve trovare la sua via», la scintilla nascosta nel seme di Moav dal tempo di Abramo che, attraverso questa donna, ritrova la propria essenza e la redime.³²

Diapo 72

Diapo 73

Diapo 74

Il velo di Tamar (Gen 38,15) è forse il simbolo di questa luce celata.

Diapo 75

Fra i possibili significati, a parte l'idea della imperscrutabilità del disegno divino, viene evidenziata, nella esegesi contemporanea, la necessità di una infusione di elementi esterni di cui Israele sarebbe carente, in funzione di un equilibrio fra particolarismo e universalismo.³³ Altri parlano della necessità che il re e il messia abbiano sperimentato in se stessi il conflitto con il diverso e lo straniero³⁴, un'idea che deriva forse dalla mistica medioevale e rinascimentale, secondo la quale il messia deve portare nel proprio patrimonio ereditario una traccia di ciò che deve redimere.³⁵

Il messia è una luce che emerge dal buio e alla base del regno devono esserci, insieme, la massima umiltà e la massima grandezza.

Diapo 76

In questa stessa linea, il Midrash individua un possibile significato della "discendenza impura" nella esortazione a non insuperbirsi, rivolta soprattutto ai detrattori di David, ma con un respiro molto più ampio.

Diapo 77

³² Adin Steinsaltz, *Rut - nitzutz shematzà et darko* (Rut – scintilla che ha trovato la sua strada), in *Nashim ba-miqrà* (*Women in the Bible*), Tel Aviv, Ministry of Defence, 1992.

³³ Brian Weinstein, *Naomi's mission; a commentary on the Book of Ruth*, «Jewish Bible Quarterly», vol. 32, n. 1, 2004.

³⁴ Rabbi Motty Weinstock, *Temptation and redemption in the Book of Ruth*, «Focus» n. 8, Spring 2008.

³⁵ Yosef ben Efrayim Caro (1488-1575), nel suo *Maggid mesharim* (Amsterdam 1708) sosteneva che David doveva avere in sé una traccia della *sitrà atrà*, perché «l'uomo può combattere e vincere soltanto ciò che è in lui» (Cfr. *Encyclopedia Judaica*, vol. 5, col. 1331).

Ipotesi sulla composizione e la datazione del libro

La prima cosa da segnalare è che siamo di fronte a **una pregevole composizione letteraria** creata da uno scrittore (o una scrittrice) esperto, anche se è probabile che attinga a **precedenti tradizioni orali**. Non quindi a una *folk-tale*.

Diapo 78

Ci sono divergenze circa l'epoca della composizione, ma molti studiosi lo collocano nella cerchia della corte, cioè in ambienti colti vicini alla dinastia regale.

Ipotesi sulla redazione tarda

L'ipotesi oggi più accreditata, relativamente al testo che ci è pervenuto, è quella di una composizione tarda, attestata da vari elementi (p. es. Rofé evidenzia il lessico e le locuzioni tarde; Paolo De Benedetti rileva che lo scalzamento non è più ignominioso come nel Deuteronomio; nel testo si parla di rapporti amichevoli con i Moabiti –situazione impensabile all'epoca dei Giudici; Luzzatto sostiene che la cerimonia dello scalzamento potesse essere già solo simbolica, quando il levirato era una legge non più in uso). L'autore sarebbe dunque da collocare in epoca persiana e il testo sarebbe probabilmente espressione di correnti politiche e religiose contrarie alla riforma nazionalista e purista di Ezra e Nehemia, che voleva l'esclusione delle mogli straniere. Con questo libro si cerca invece di legittimarne l'inclusione.³⁶

Diapo 79

Ipotesi di epoca “monarchica”

Secondo altri studiosi, il libro –o quantomeno la tradizione, orale o scritta, da cui deriva- sarebbe da collocare in una delle varie fasi della monarchia. Sembra infatti **storico** il dato di una **discendenza moabita di David**, come si evince dai ripetuti attacchi, riportati sia nella bibbia³⁷ che nel Midrash,³⁸ dai salmi in cui David si definisce «uno straniero fra i miei fratelli»³⁹ e soprattutto dal fatto che proprio in Moav David trova rifugio per i propri genitori quando è perseguitato da Saul, 1Sam 22:3-4.

Le ipotesi vanno da chi colloca il libro all'epoca dello scontro fra David e la casa di Saul, a chi pensa alle lotte per la discendenza alla morte di David (Caspi e Havrelock e anche Bledstein,⁴⁰ pensano all'epoca salomonica e ipotizzano come autrice Tamar figlia di David).

Altri (p. es. Nielsen) –più attendibilmente– pensano al momento critico della divisione dei regni, in cui viene espressamente detto a Roboamo «che cosa abbiamo noi a che fare con la casa di Iesse?»⁴¹

³⁶ Cfr. A. Rofé, *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica*, Brescia, Paideia, 2011; Paolo De Benedetti e Luzzatto in *Biblia*, “Una contadina e una regina”.

³⁷ Vedi i vari passi dove si percepisce il valore dispregiativo dell'appellativo “figlio di Iesse” (soprattutto 1Sam 20:27 e 25:10, ma anche 16:18; 20:30-31; 22:7-9, 13; 2Sam 20:1; 1Re 12:16; 2Cr 10:16) e quelli in cui a David viene rinfacciata la sua origine: 1Re 12:16 (v. nota 15); o in cui si mette in discussione la sua origine: 1Sam 17:55-58.

³⁸ *Rut rabbà* VIII,1, *Bamidbar rabbà* XVIII:17.

³⁹ Soprattutto Sal 69,8/9: «un estraneo sono stato per i miei fratelli e un forestiero per i figli di mia madre». Sal 3:12/13: «poiché io sono uno straniero (*gher*) davanti a te, un pellegrino (*toshav*), come tutti i miei padri».

Il Midrash (*Bamidbar rabbà*) parte da un commento al Salmo 55:13sgg. dove David dice «non è un nemico che mi insulta [...] ma sei tu, un mio eguale, un mio compagno» e lo riferisce a Doeg l'Idumeo (1Sam 22:9).

⁴⁰ Adrien J. Bledstein, "Female companionships: if the Book of Ruth were written by a woman", in Brenner (cur), *A feminist companion*, pp. 116sgg.

⁴¹ 1Re 12:16

Diapo 80

Ipotesi delle tradizioni orali

Alcuni autori sostengono la presenza di tradizioni orali precedenti alla stesura del libro e parlano di racconti fra donne in occasione di rituali legati alla mietitura (Caspi-Havrelock) o credono di poter rintracciare nel testo due diversi racconti originari (Brenner), uno su Ruth, la straniera, appartenente al filone delle donne straniere che entrano a far parte del popolo di Israele, l'altro su Naomi, la donna anziana, che si inscriverebbe nel filone delle donne sterili che generano figli in tarda età.

Diapo 81

Shavu'ot

Diapo 82

Un'ultima nota sull'uso del libro di Rut nel calendario liturgico ebraico.

Nella Bibbia ebraica, così come oggi ci è pervenuta, Rut è uno dei **cinque rotoli**, appartiene cioè alla sezione degli Agiografi e in particolare a quel gruppo di libri che si leggono in occasione di particolari ricorrenze.

Diapo 83

Sono stati individuati diversi motivi per cui si legge questa *meghillà* (rotolo) proprio a *Shavu'ot*. Li riassumo in tre:

Diapo 84

Diapo 85

Diapo 86

Diapo 87

Diapo 88

Quando compresero che il re non dava loro ascolto, tutti gli Israeliti risposero al re:

«Che parte abbiamo con Davide? Non abbiamo eredità con il figlio di Iesse! Alle tue tende, Israele! Ora pensa alla tua casa, Davide!». Israele andò alle sue tende.

2Cronache 10:16

Tutto Israele, visto che il re non li ascoltava, rispose al re: «Che c'è fra noi e Davide? Nulla in comune con il figlio di Iesse! Ognuno alle proprie tende, Israele! Ora pensa alla tua casa, Davide [...]».

Sussidi bibliografici

Scialom Bahbout (cur.), *Meghillàt Ruth. Il libro di Ruth*. Nuova traduzione con testo ebraico a fronte. Antologia di commenti tratti dal Talmud, dal Midràsh e da fonti rabbiniche. Milano, Morashà, 1997. (Un saggio dello stesso autore, *Questa meghillà perché è stata scritta?* è scaricabile da http://www.morasha.it/libri/libri_ruth.html)

Biblia, *“Una contadina e una regina”*: *Rut e Ester*, Seminario estivo 2001, Borca di Cadore, agosto 2001. (dispensa)

Cristina Bartolomei, “Rut e Noemi”, in Biblia, *Fortezza, tragedia e inganno: la donna all’epoca dei Giudici*, Atti del Seminario invernale, Verona, 28-31 gennaio 1993, Settimello (FI), Biblia, 1994

Benedetto Carucci Viterbi, “Le eroine del tempo dei Giudici secondo il Midrash”, in Biblia, *Fortezza, tragedia e inganno: la donna all’epoca dei Giudici*, Atti del Seminario invernale, Verona, 28-31 gennaio 1993, Settimello (FI), Biblia, 1994

Athalya Brenner (cur.), *A feminist companion to Ruth*, Sheffield Academic press, 2001

Michael Marwari Caspi, Rachel S. Havrelock, *Women on the biblical road : Ruth, Naomi and the female journey*, Lanham (MD), University Press of America, 1996

Irmtraud Fischer, “Noemi and Ruth: the unconventional women ancestors of the royal house of David”, in *Women who wrestled with God*, tr. ingl. Collegeville (Minnesota), Liturgical Press, 2005

Kirsten Nielsen, *Ruth: a commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997

Katharine Doob Sakenfeld, *Ruth*. Torino, Claudiana, 2010.

Milka Ventura Avanzinelli, "Immagini del sé femminile nella Bibbia: Rut la Moabita", in *Jung e l’ebraismo*, a cura di Patrizia Puccioni Marasco. Firenze, Giuntina, 2001, pp. 73-89