

UNA IMMAGINE CREDIBILE DI DIO.
LA RILETTURA DELLA VIOLENZA
NELLA BIBBIA ALLA LUCE DELL'EVENTO
DI GESÙ DI NAZARET

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. *La rilevanza del tema per la nuova evangelizzazione e il compito della Teologia fondamentale.* II. *Un Dio di violenza e di vendetta? La critica contemporanea alle religioni monoteiste quali causa di intolleranza e di violenza:* 1. Il tema della violenza e la personalità di Jahvè. 2. Il Dio rivelatosi ad Abramo e la critica al monoteismo. 3. Quadri ermeneutici di comprensione e problemi aperti. III. *Come leggere le "pagine difficili" del Primo Testamento?*: 1. Diversificazione delle tradizioni e precisazioni ermeneutiche. 2. Un approccio canonico alla Scrittura e lo sviluppo interno del tema della violenza. IV. *La predicazione di Gesù di Nazaret e il suo mistero pasquale come rivelazione definitiva della non violenza di Dio:* 1. Giustizia senza violenza: sulla croce Dio parla in prima persona. 2. Alcuni orientamenti per il lavoro del pastore e del teologo.

LA dimensione personalista della Rivelazione e la natura della fede, «con la quale l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente»,¹ ci parlano di una relazione fra soggetti. Se il realismo di tale rapporto è mostrato in primo luogo dall'incarnazione del Verbo, che ne stabilisce per l'essere umano le condizioni di possibilità, la relazione della creatura con Dio punta però a tutto l'essere personale di Dio, ed è l'intero "volto di Dio" che essa cerca. La principale fonte per conoscere la "personalità" dell'essere personale di Dio (valga la ridondanza) è certamente l'umanità di Gesù Cristo, che rende visibile il volto del Padre e ne fa sperimentare l'amore per il mondo (cfr. Gv 14,9 e Gv 3,16); ma all'origine di tale conoscenza vi è l'intera esperienza religiosa di Israele – ermeneutica irrinunciabile dell'Incarnazione – in quanto le sue Scritture, ricevute dalla Chiesa, consegnano anch'esse un'immagine della personalità di Dio, sebbene attraverso la molteplicità delle narrazioni, dei generi letterari e delle contestualizzazioni che corrispondono a ciascuno dei libri ispirati. La credibilità del messaggio cristiano non può mettere da parte la personalità del Dio di Israele, come questa appare nella Bibbia: a tale personalità e all'immagine che vi corrisponde è in fondo legato il segmento del kerygma che confessa Gesù come *il Cristo* e ad essa fanno esplicito riferimento la vita e gli insegnamenti di Gesù di Nazaret quando questi si appella alla testimonianza del Padre che lo ha inviato nel mondo.

¹ CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n. 5.

Lasciando per il momento da parte le modalità in cui il monoteismo ebraico si rende disponibile ad un'articolazione trinitaria, sta di fatto che il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio che ha liberato il suo popolo dall'Egitto, ne ha protetto l'insediamento in Palestina, ne ha curato le sorti nell'esilio a Babilonia e per mezzo dei profeti ha infine preparato la venuta del Messia promesso, è lo stesso Dio al quale il destinatario dell'annuncio cristiano, ieri come oggi, viene invitato a donarsi nella fede.

In questo snodo della credibilità dell'annuncio, che la Teologia fondamentale è chiamata a servire, prende corpo l'incontro con la personalità di Jahvè e con quanto essa implica o coinvolge. Ed è precisamente nel bilancio di queste implicazioni che la Fondamentale deve rispondere all'obiezione, rivolta alla fede cristiana a partire dall'epoca moderna, di sottoscrivere un'immagine divina violenta e vendicativa, la cui rivelazione originaria sarebbe sostanzialmente legata ad un contesto bellico dai tratti aspri e assai spesso cruenti. Se a questa obiezione l'esegesi biblica si preoccupa di rispondere, fin dove le è possibile, con chiarimenti puntuali basati sugli strumenti tecnici propri della sua analisi, la Teologia fondamentale è chiamata a fornire al popolo di Dio una risposta d'insieme, che abbracci l'intera immagine biblica di Jahvè, mostrando quale sia il vero volto di Dio, un volto che deve essere capace di soddisfare tanto le esigenze della ragione, quanto le richieste dei sentimenti e degli affetti.

I. LA RILEVANZA DEL TEMA PER LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE E IL COMPITO DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE

Non possiamo ignorare che la sensibilità contemporanea si accosti con certo fastidio alla figura di un Dio guerriero la cui autorità sui popoli parrebbe imposta con la forza; è inoltre frequente la denuncia di un supposto legame fra il rigido monoteismo della fede abramitica e l'intolleranza che un simile credo religioso recherebbe inevitabilmente con sé. Un generico appello al Nuovo Testamento come luogo di chiarificazione del problema non fuga i dubbi che tale figura suscita, perché è al Dio di Abramo che il regno predicato da Gesù di Nazaret in definitiva appartiene. La fenomenologia della religione ha proposto da tempo una visione dei rapporti fra sacro, violenza e religione, che oggi gli studiosi reclamano doversi applicare anche alla lettura della Bibbia; inoltre, se l'affermazione di un possibile legame fra monoteismo e intolleranza restava fino a qualche decennio fa solo una posizione teoretica interna a tale disciplina, le vicende della storia recente legate al fondamentalismo religioso l'hanno frettolosamente trasformata in una tesi diffusa in ampi strati dell'opinione pubblica. La critica al terrorismo di matrice religiosa accomuna in modo approssimativo violenza e monoteismo abramitico, chiamando sbrigativamente in causa anche il cristianesimo e la stessa Chiesa cattolica, ritenuta responsabile di sostenere con decisione – e dunque in un modo giudicato potenzialmente violento – alcuni contenuti di ambito etico o filosofico che considera non negoziabili perché reputa fondati su verità trascendenti.

Nonostante la forte componente ideologica che tali critiche alla religione certamente posseggono e l'evidente debolezza teoretica con cui esse impostano il rapporto fra fede, verità e intolleranza, la Teologia fondamentale deve sviluppare una riflessione sulla credibilità che sappia ugualmente affrontare, e nella misura del possibile risolvere, le perplessità che emergono al considerare alcuni tratti, certamente non secondari, dell'immagine biblica di Dio. A suggerirlo non è soltanto il desiderio di rispondere alle critiche mosse al cristianesimo, favorendo così una nuova evangelizzazione nell'odierno contesto socio-culturale, ma anche la necessità di proteggere quella maggiore centralità che la Scrittura oggi riveste nella vita e nella liturgia della Chiesa, non ostacolando la familiarità che i credenti sono sempre più esortati ad avere con essa. Non chiarire cosa voglia dire un'immagine di Jahvè forte in guerra e quali significati attribuire agli episodi in cui Dio e il suo popolo sono protagonisti di violenza e di vendetta, lascia i credenti di fronte ad una infelice alternativa fra fideismo e scandalo, e priva i non credenti di importanti elementi per giudicare la ragionevolezza della fede cristiana. La problematica – è facile notarlo – confluisce entro il più ampio tema di come intendere oggi le nozioni di "storicità" e di "ispirazione" della sacra Scrittura, due nozioni che l'esegesi contemporanea, grazie ad una maggiore conoscenza degli strati redazionali dei testi sacri e della storia delle forme ivi contenute, chiede di poter affrontare in modo più convincente e maturo, ugualmente rispettoso della tradizione e degli orientamenti del Magistero in materia. Sul piano pratico, poi, ci si chiede quale debba essere la ricezione delle "pagine difficili" della Bibbia nella predicazione della Chiesa e quale atteggiamento debba corrispondervi: ignorarle o consapevolmente evitarle, leggerle a bassa voce, o infine espungerle dal *Lezionario* della Messa e dalla liturgia delle ore, come di fatto già avviene in diversi casi. Il lavoro di chiarificazione e di approfondimento che la teologia potrebbe svolgere al riguardo, oltre a confortare la fede dei credenti, avrebbe pertanto anche importanti effetti sulla vita della Chiesa.

Generalmente parlando, il tema della violenza nell'agire di Dio e nella Bibbia non ha ricevuto grande attenzione da parte della teologia, anche se non mancano alcuni tentativi di approccio al problema, specie negli ultimi anni.¹

¹ Un'ottima introduzione al tema, con il preciso collocamento di vari autori che hanno contribuito negli scorsi decenni al dibattito, è quella di N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Morcelliana, Brescia 1985. Per una sintesi successiva: M. ARNOLD, J.-M. PRIEUR (a cura di), *Dieu est-il violent? La violence dans les représentations de Dieu*, Presses Universitaires, Strasbourg 2005. Un sommario dei principali luoghi biblici in J.-P. PRÉVOST, *Violenza*, in R. PENNA, G. PEREGO, G. RAVASI (a cura di), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 1508-1516. Sulla questione hanno scritto ancora, fra gli altri: P.C. CRAIGIE, *The Problem of War in the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1978; R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kösel, München 1978; G. BARBAGLIO, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella, Assisi 1991 e IDEM, *Pace e violenza nella Bibbia*, Dehoniane, Bologna 2011; S. NIDITCH, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, Oxford University Press, New York 1993; A. WÉNIN, *Non di solo pane... Violenza e alleanza nella Bibbia*, Dehoniane, Bologna 2004; IDEM, *Dalla violenza alla speranza. Cammini di umanizzazione nelle Scritture*, Qiqajon, Magnano 2005; J.-D. CAUSSE, E. CUVILLIER, A. WÉNIN, *Violenza divina. Un problema esegetico e antropologico*, Dehoniane, Bologna 2012 (con utile

Fra questi va certamente ricordato il documento della Commissione Teologica Internazionale *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza* (2013), anche se, in realtà, la principale preoccupazione di questo scritto pare quella di mostrare la non pertinenza di un'associazione fra monoteismo e violenza, fondando la tesi sia su basi storiche che filosofiche, senza però affrontare in modo diretto, almeno così lo percepiamo, le questioni bibliche legate alla personalità e all'immagine di Dio.¹ Riteniamo che la Teologia fondamentale abbia qui un suo compito specifico, che la differenzia ancora una volta dalla dogmatica o dall'esegesi biblica. Giovandosi dei risultati di quest'ultima ed entrando in dialogo con essi, non sarà suo compito appropriarsi degli (né limitarsi agli) aspetti filologici e semantici del problema, bensì occuparsi di una migliore comprensione di Dio in quanto Soggetto di un'economia di Rivelazione in una logica di promessa e compimento, cogliendone le valenze per l'annuncio della Parola e per la sua credibilità. Se è vero che l'esegesi biblica, facendo ricorso agli strumenti specializzati di cui progressivamente dispone, può adoperarsi per fornire interpretazioni adeguate ai singoli episodi che suscitano perplessità e incomprensioni, non è la somma di queste risposte che, a nostro avviso, può chiarire in modo definitivo quali siano l'immagine e la personalità di Jahvé. Tanto il popolo di Dio quanto l'interlocutore contemporaneo percepiscono quell'immagine e quella personalità come esse vengono colte dall'insieme della storia di Israele, una storia che non cessa di essere, in buona parte, la narrazione di guerre, di vendette e di punizioni violente. È all'*ermeneutica di questa storia*, a ciò che essa vuol dire per i rapporti fra Dio e l'uomo, assai più che a quella dei suoi singoli episodi, che la Teologia fondamentale deve trovare una risposta.

Nel suo adoperarsi per rispondere alle sollecitazioni che l'interlocutore e il contesto filosofico-culturale indirizzano alla fede cristiana, la Teologia fondamentale dovrà fare attenzione a non istruire una sorta di Teodicea non richiesta,² peggio se limitata a regolare frettolosamente e in modo meramente apologetico gli aspetti scomodi di un'immagine bellicosa e violenta. Al momento poi di additare il mistero pasquale di Gesù Cristo quale punto focale verso cui far convergere l'intero sforzo di chiarimento teologico, non dovrà farlo impiegando soltanto la prospettiva e il metodo propri della dogmatica: infatti, anche

bibliografia, 165-167). Fra gli Atti in lingua italiana che raccolgono giornate di studio: G. BARBAGLIO *et alii*, *La violenza*, «Parola, Spirito e Vita» 37 (1998), Dehoniane, Bologna 1998; L. MAZZINGHI (a cura di), *La violenza nella Bibbia*, «Ricerche storico-bibliche» 20 (2008) 1-277. Un utile approccio divulgativo in G. LOHFINK, *Dio non esiste! Gli argomenti del nuovo ateismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

¹ Cfr. CTI, *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, pubblicato il 6 dicembre 2013. Per il testo italiano, cfr. «La Civiltà Cattolica» 165 (2014) I, 157-212. In sede biblico-esegetica, il documento insiste piuttosto sulla dimensione di fratellanza e di universalità presente nella tradizione ebraico-cristiana, proponendo poi in modo risolutivo l'esempio di non violenza offerto da Gesù di Nazaret e la relativa consegna fattane ai suoi discepoli.

² Pare questa la preoccupazione di M. NARO, *Dio ancora più Dio. Dalla questione della violenza "biblica" alla "violenza" come questione teologica*: «La risposta ai problemi dell'esegesi non è la teodicea. E l'alternativa alla teodicea è la teologia, che fundamentalmente non consiste nello spiegare il "perché" di Dio, ma nel chiedere a Dio stesso il perché», in MAZZINGHI, *La violenza nella Bibbia*, 247.

se il *mistero* della croce di Gesù Cristo contiene certamente le risposte al problema del male morale, e getta luci anche sulla (più difficile) comprensione del male fisico, da tale mistero non si deduce, con un itinerario unicamente biblico-dogmatico, in qual modo *dare ragione* del supposto agire violento o vendicativo di Dio, né lo si rende immediatamente intelligibile. Ciò va affidato ad un'ulteriore articolazione, che spetta alla Fondamentale esplicitare, quale sua diaconia all'intelligibilità di un annuncio la cui ermeneutica, come già segnalato, include necessariamente il riferimento al Dio di Israele. È questa la prospettiva che qui adotteremo e lungo la quale cercheremo di svolgere, per quanto ci sarà possibile, le nostre argomentazioni.

II. UN DIO DI VIOLENZA E DI VENDETTA?

LA CRITICA CONTEMPORANEA ALLE RELIGIONI MONOTEISTE QUALI CAUSA DI INTOLLERANZA E DI VIOLENZA

Come è noto, la Chiesa cattolica evita di presentare nel lezionario della sua liturgia pagine o versetti "difficili" ed esclude alcuni Salmi di contenuto imprecatorio dalla preghiera dell'Ufficio divino.¹ L'operazione è certamente legittima in quanto non tutte le pagine della Scrittura accolte nel canone biblico hanno finalità di impiego liturgico. Gli episodi biblici di contenuto violento sono invece tradizionalmente presenti nella catechesi ordinaria della Chiesa, dove hanno maggiore possibilità di essere illustrati con le opportune contestualizzazioni didattiche. In quest'ultimo contesto, le risposte fornite da Pastori e catechisti spiegano quasi sempre il linguaggio e le azioni violente e cruente entro un modello "funzionale", o anche "didattico": essendo Dio buono e sommo Bene, la violenza è presente nella Bibbia solo in funzione dei fini, sempre buoni, di Dio, che la impiega per vendicare i giusti e gli innocenti e per punire i reprobri, usandola come medicina nei confronti dei peccatori, in vista di un loro futuro pentimento. Il comportamento più severo mantenuto da Dio in passato sarebbe segno di una condiscendente pedagogia, tesa a rapportarsi con gli uomini secondo quanto dettato dalla loro condizione storica e culturale.

Il modello funzionale, e in certo modo anche il modello condiscendente-pedagogico, comprensibili in sede di catechesi elementare, non sembrano però reggere all'impatto con quegli episodi biblici nei quali Dio stesso è l'autore o il mandante di violenze che, a giudicare dai contenuti delle stesse narrazioni, paiono finalizzate all'uccisione piuttosto che al pentimento, e non sarebbero comunque proporzionate al ristabilimento dell'ordine desiderato, religioso o politico. Se trattare gli uomini con maggiore durezza avrebbe avuto l'effetto di far crescere in loro la consapevolezza del peccato, curandone la progressi-

¹ Interi capitoli difficili della Genesi, dei libri dei Numeri o dei Giudici, non vengono inclusi nella *lectio continua*. Esempi di omissioni oculate di versetti, nelle *lectiones* del Tempo ordinario, sono quelle da *Gen* cap. 17; da *Nm* cap. 14; da *2Re* cap. 11; oppure, nel tempo di Quaresima, quelle da *2Cr* cap. 36. Dalla preghiera del Salterio sono stati interamente espunti i Salmi 53, 58 e 109; dal corpo di alcuni Salmi, ad esempio, sono stati estratti, fra gli altri, i versetti *Sal* 59,6-9; 69,23-29; 137,7-9; 139,19-22.

va crescita morale, è altrettanto vero che in non pochi episodi, se considerati in senso storico-letterale, non è facile distinguere se violenza e vendetta sono dirette verso dei peccatori *contro Dio* o semplicemente verso dei nemici che agiscono *contro Israele*. Questo genere di spiegazioni termina, presto o tardi, con la spiacevole constatazione che il fine giustificerebbe i mezzi, facendo della vita umana un mezzo la cui distruzione sarebbe lecita per il raggiungimento di fini temporali voluti da Dio.

La risposta, se esiste, deve dunque trovarsi a livelli di spiegazione più profondi. La sua ricerca incontra tuttavia una difficoltà generale, che condiziona l'intero approccio al problema: la Bibbia non è un libro, ma un insieme di libri, anzi di strati redazionali corrispondenti a varie tradizioni, riepilazioni e sunti diversi confluiti poi nella forma finale dei libri giunti fino a noi. La visione della guerra e della violenza, le forme linguistiche e le figure che la esprimono, non sono per nulla equivalenti fra loro, bensì assai diversificate. Non siamo pertanto di fronte ad un'immagine di Dio che debba essere compresa, contestualizzata e spiegata, ma a diversi modi di parlare di Dio e del suo agire, alcuni dei quali pongono certamente interrogativi, la cui soluzione non può però ignorare la genesi dei testi e delle tradizioni che vi sono confluite. Il Pentateuco conosce ad esempio diverse visioni della guerra: assai accentuata nelle tradizioni jahvista ed elohista; assente dalla tradizione sacerdotale; oggetto di sapiente mediazione, seppure incline ad una sua approvazione, nella tradizione deuteronomica. Ed esistono diverse versioni dell'ingresso in Palestina del popolo di Israele dopo la peregrinazione dell'Esodo: mediante infiltrazioni progressive, tipiche di tribù nomadi, secondo i libri delle Cronache, oppure attraverso cruente guerre di sterminio, tipiche di popoli organizzati militarmente, secondo il libro di Giosuè. Non esiste *una* storia del popolo di Israele; esiste invece una storia *della salvezza* ed esistono le storie che gli uomini di questo popolo hanno posto per iscritto, narrando le esperienze religiose del loro incontro con Dio. Consapevole di queste precisazioni strutturali e metodologiche, la teologia della credibilità può ugualmente accostarsi al tema, seguendo l'unico itinerario per il momento disponibile, quello di esaminare i dati in nostro possesso cercando di interpretarli.

1. *Il tema della violenza e la personalità di Javhè*

Nella sua radice neo-latina, il termine "violenza" deriva da *vis* e fa dunque riferimento alla forza che accompagna un'azione, un sentimento, una passione, o anche un accadimento impersonale. In senso stretto, la sua accezione non è necessariamente negativa, indicando l'intensità e la forza presenti nell'oggetto della descrizione o della narrazione, non la sua valutazione morale. Tuttavia, anche nel linguaggio comune, la scelta del termine "violento" in luogo di "forte" esprime l'intenzione di sottolineare contenuti che indicano aggressività, distruttività ed una certa sproporzione rispetto a quanto l'uomo potrebbe sopportare. È a questo genere di azioni e di intenzioni, a prescindere dai termini che il testo Sacro possa di volta in volta impiegare, che facciamo normalmente riferimento

quando parliamo di agire violento di Dio nella Bibbia (o dell'agire violento che altri personaggi manifestano nel contesto delle narrazioni bibliche), non all'intensità o alla passione che accompagnano le parole o le opere che la Rivelazione divina ci testimonia. Sono in particolare la violenza nei confronti di chi sembra svolgere il ruolo di attore innocente, le azioni efferate e crudeli esercitate nel corso di operazioni belliche, le reazioni sproporzionate che causano sofferenza, distruzione e morte laddove ragionevolmente non lo si attenderebbe, lo spargimento di sangue quale scelta che sostituisce altre possibili vie di soluzione, a caratterizzare quegli episodi e quelle circostanze che possono causare nel lettore contemporaneo perplessità o perfino rifiuto.

Il testo Sacro ci pone di fronte a molteplici narrazioni che paiono riflettere la precedente tipologia. La liberazione degli Ebrei dalla schiavitù dell'Egitto, sorgente ed esperienza religiosa fondante del culto monoteista verso Jahvè, si realizza in un contesto sanguinoso. Ugualmente sanguinose sono le piaghe inferte agli egiziani, fra cui lo sterminio dei primogeniti in risposta all'analogo sterminio perpetrato a danno degli ebrei; ed è ancora tale l'annegamento senza scampo, nelle acque del Mare dei Giunchi (Mar Rosso), dell'esercito del Faraone lanciato all'inseguimento dei fuggitivi, celebrato come inno di gioia e di liberazione nel noto canto di Myriam (cfr. *Es* 15,2-21). È in questo cantico che il Dio liberatore viene invocato nell'Esodo come guerriero – «il Signore è un guerriero, Signore è il suo nome» (*Es* 15,3) – osannando in modo prolettico alle future vittorie in terra di Palestina (cfr. vv. 13-15) che saranno poi oggetto di altri libri biblici.

La consegna della Legge, collocata nella medesima esperienza dell'esodo dall'Egitto, dà anch'essa origine a contesti sanguinosi, come lo sono le pene cui vanno incontro coloro che la trasgrediscono. La caduta idolatrica nella quale incorsero gli Ebrei peregrinanti con la costruzione del vitello d'oro viene punita polverizzando l'oro e facendolo inghiottire a tutti i responsabili, che vengono così eliminati dal popolo (cfr. *Es* 32,19-20). I modi per sradicare il peccato e per punire i peccatori sono quasi sempre la lapidazione, ordinata dalla Legge di Mosè e confermata lungo il prosieguo della storia Israele (cfr. *Es* 21,15-17; *Es* 31,14; *Es* 35,2; *Lv* 20,9-18; *Lv* 20,27; *Lv* 24,16; *Nm* 15,35; *Dt* 13,6-10; *Dt* 24,7; cfr. anche *Gen* 26,11). La lapidazione è prescritta anche per coloro che attentano alla sacralità del culto divino, non curandosi di quanto attiene alla trascendenza di Dio (cfr. *Es* 19,12-13; *Nm* 1,51; *Nm* 3,10; *2Cr* 23,7).¹ In genere, esistono episodi biblici ove

¹ A questo genere di episodi appartiene, ormai all'epoca del regno davidico, anche la vicenda di Uzzà, descritta durante la processione trionfante dell'Arca verso Gerusalemme: «Giunti all'aita di Nacon, Uzzà stese la mano verso l'arca di Dio e la sostenne, perché i buoi vacillavano. L'ira del Signore si accese contro Uzzà; Dio lo percosse per la sua negligenza ed egli morì sul posto, presso l'arca di Dio. Davide si rattristò per il fatto che il Signore aveva aperto una breccia contro Uzzà; quel luogo fu chiamato Peres-Uzzà fino ad oggi» (*2Sam* 6,6-8). Sebbene l'episodio ammetta una lettura didattica, sottolineando la trascendenza dell'Arca che solo i Leviti erano autorizzati a toccare, la traduzione in lingua italiana proposta dalla CEI non pare far riferimento ad un gesto imprudente o profanatore.

sorprende la sproporzione fra alcuni gesti peccaminosi degli uomini e la punizione loro accordata, o la relativa facilità con cui vengono messi a morte i nemici (cfr. *2Sam* 21,5-9). Al termine del sacrificio sul monte Carmelo, un evento di rara emotività spirituale nel quale Javhè si rivela come unico Dio e l'adorazione idolatra dei falsi dèi risulta sconfitta, il profeta Elia ordina di sgozzare tutti i 450 profeti di Baal che avevano gareggiato con lui davanti al popolo nella drammatica prova del fuoco per decidere chi fosse il vero Dio, prendendo egli stesso parte all'eccidio (cfr. *1Re* 18,40). Non mancano neanche episodi, pur presentati con un genere marcatamente favolistico o didattico, che descrivono circostanze e comportamenti la cui violenza sgomenta (cfr. ad esempio *Gdc* 19,22-30; *2Re* 2,24).

Sono le guerre di conquista e le prescrizioni di sterminio che scandiscono l'entrata nella terra promessa del popolo guidato da Giosuè a destare soprattutto sconcerto, almeno a partire dalle tradizioni redazionali che presentano tale ingresso come un processo bellico e cruento. Per trovare narrazioni altrettanto cruento ed efferate occorrerà attendere i racconti delle guerre ingaggiate da Davide per assicurare stabilità al Regno, specie nelle lotte contro i filistei. A ben vedere, entrambi i contesti, nonostante le diverse epoche storiche in cui sono collocati, seguono la stessa logica: Israele combatte con violenza contro i popoli limitrofi per assicurarsi il controllo di tutto il territorio della Palestina e oltre i suoi confini, a nord e a est. Lo "sterminio" (eb. *herem*) viene presentato dal testo biblico come un vero e proprio atto religioso di guerra santa, che implicava la distruzione del nemico e il saccheggio totale dei suoi beni preziosi a favore del Santuario di Dio. Particolarmente drammatico appare lo sterminio di Gericò ormai all'entrata nella terra promessa (cfr. *Gs* 6,17-21), parte del disegno di sterminio programmatico già prescritto da Jahvè al termine dell'Esodo, almeno secondo la tradizione deuteronomica (cfr. *Dt* 7,1-6; 20,16-18). Nuovi ordini di distruzione e di conquista, violare i quali diviene peccato, sono presenti sia nelle guerre di Giosuè che in quelle di Davide (cfr. *Nm* 32,20-23 e 33,50-53; *1Sam* 15,18-25). A distanza di tempo, i Salmi celebreranno queste guerre e ne faranno memoria come mezzo per ravvivare la fede in Dio liberatore, ringraziandolo per avere piantato il popolo di Israele "sradicando" altri popoli dalle loro (legittime) sedi, scacciando e distruggendo le genti (cfr. *Sal* 44,3; *Sal* 80,9).

Il linguaggio della violenza e dell'odio, frequente un po' ovunque nelle principali linee narrative dei cosiddetti libri storici, continua ad essere presente nei Salmi e nei Profeti. Nei cosiddetti "Salmi di vendetta", si prega Dio non solo di vincere i nemici, ma di distruggerli annientandoli (cfr. *Sal* 109 e 58). Pur nella complessità dell'intreccio di orazione, memoria e lode del Salterio, la frequentissima figura del giusto perseguitato non si limita a chiedere a Dio aiuto e protezione, o la difesa della propria innocenza, ma invoca spesso Dio per dirigerlo *contro* i nemici, con sentimenti di odio. La violenza presente nel linguaggio apocalittico, costellato di iperboli e di figure catastrofiche, abituale in molti libri profetici, è certamente parte di una retorica il cui scopo è scuotere e convertire; tuttavia, può sorprendere che sangue e violenza accompagnino nei profeti

anche promesse e giuramenti che Dio stesso compie con grande solennità (cfr. *Ez* 35,6). Jahvè annuncia vendette implacabili nelle visioni del profeta Amos (cfr. *Am* 9,1-4) e Geremia raccoglie veementi oracoli del Dio di Israele contro le nazioni, che lo mostrano guerriero vendicativo e senza pietà: «Quel giorno per il Signore, Dio degli eserciti, è giorno di vendetta, per punire i nemici. La sua spada divorerà, si sazierà e si inebrierà del loro sangue; poiché sarà un sacrificio per il Signore, Dio degli eserciti un Dio forte in guerra e assetato di sangue» (*Ger* 46,10). Lo stesso Isaia, mite annunciatore del regno messianico, non si distaccherà dall'immagine di Jahvè forte in guerra: «Il Signore avanza come un prode, come un guerriero eccita il suo ardore; grida, lancia urla di guerra, si mostra forte contro i suoi nemici» (*Is* 42,13). Siamo di fronte ad un linguaggio e a sentimenti che faranno il loro ingresso anche nel Nuovo Testamento: i discorsi escatologici di Matteo non possono fare a meno di presentare il giudizio sui reprobri come maledizione e condanna violenta (cfr. *Mt* 25,41) e il Libro dell'Apocalisse riprenderà toni e immagini abituali nel profetismo di Israele, prima fra tutte l'ira di Dio, il calice del vino del suo furore (cfr. *Ap* 14,10; cfr. *Ger* 25,15; *Sal* 75,9). Non vi è dubbio che sia la mediazione del linguaggio umano, nel quale i libri sacri sono redatti, sia la consuetudine con la guerra e le battaglie propria delle epoche coeve a tale redazione, giochino un ruolo importante e rendano tali descrizioni meno cruente di quanto oggi esse appaiano ad un lettore contemporaneo. Al tempo stesso, tali episodi non possono essere tacitati o ingenuamente ridimensionati senza fornirne un inquadramento teologico convincente, perché essi vengono presentati da un lettore critico come causa di quelle obiezioni alla Rivelazione cui ci riferivamo in apertura.

Ancora in base alla sensibilità contemporanea, risulta oggi meno facile da accettare la scelta operata dal Primo Testamento di far ruotare il culto a Dio attorno all'offerta e all'immolazione sacrificale di animali, di cui si realizza un'uccisione cruenta e la totale consumazione nel fuoco come olocausto. Anche se il numero delle vittime indicate nei vari episodi può essere senza dubbio iperbolico (come ad es. in *2Cr* 29,31-33 e 35,7), la quantità di animali uccisi è ingente e sono previste offerte sacrificali praticamente per ogni atto culturale, piccolo o grande, con finalità di purificazione degli offerenti o di sostituzione per le pene meritate con i propri peccati. Secondo alcuni autori, la quantità di agnelli sgozzati per la Pasqua nell'area del Tempio di Gerusalemme raggiungeva ogni anno le centinaia di migliaia, trasformando tale spazio sacro in una sorta di mattatoio.¹ Il culto al Dio di Israele si presenta come un "culto di sangue", caratterizzato anche dalla frequente aspersione di questo sul popolo. La stessa circoncisione (peraltro in uso con finalità religiose presso numerosi altri popoli), segno fondativo dell'alleanza stipulata in Abramo, risultava essere un atto anch'esso accompagnato da effusione di sangue. Sebbene riprovati dall'insieme di libri sacri, i sacrifici umani non sono del tutto estranei ad alcune, poche nar-

¹ Cfr. G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo* (1941), Mondadori, Milano 2009, 75.

razioni: il Libro della Genesi ci pone di fronte al comando dato ad Abramo di sacrificare suo figlio Isacco, che sebbene sia premessa di profondissime risonanze cristologiche e di fatto non venga consumato, non cessa di essere il tentativo di uccidere un giovinetto perché così richiesto da Dio (cfr. *Gen* c. 22); il libro dei Giudici ci presenta un voto fatto da Iefte a Dio del sacrificio di una vita umana, che risulta poi essere inaspettatamente quella di una sua giovane figlia vergine (cfr. *Gdc* 11,29-40).

Il quadro che emerge fa certamente riflettere. Nel considerarlo, Notker Füllgister veniva spinto ad affermare, a nostro avviso non senza qualche esagerazione, che la serietà della violenza di Dio costituisce «l'essenza e la struttura del messaggio e della teologia della Bibbia nel suo insieme (cioè dell'Antico e del Nuovo Testamento)». ¹ Risulta pertanto d'obbligo chiedersi in che senso e fino a che punto «ciò che si dice nelle Scritture sulla violenza e in particolare sulla violenza predicata da Dio, sia genere letterario da demitizzare, o camuffamento da demimetizzare, o bestemmia da interpretare...». ² Siamo, in sostanza, di fronte a un punto di partenza, non ad un punto di arrivo. La questione posta dalla violenza è domanda dell'uomo – il quale, non va dimenticato, è anche l'autore materiale dei testi biblici – non è la risposta di Dio. Chi cercasse questa risposta omettendo un paziente approccio canonico alla Scrittura, creduta Parola divina coerente e compiuta nel Verbo fatto carne, e si fermasse invece a ciò che quei testi sembrano dire alle nostre pur legittime precomprensioni, ha in fondo già formulato la sua soluzione, giudicando la Scrittura niente più che una semplice parola umana di fronte alla quale ciascuno avrebbe il diritto di scandalizzarsi per poi rifiutarla. Compito della teologia è invece non perdere di vista la prospettiva dell'*analogia fidei* non fermandosi, appunto, a dei meri tentativi di teodicea: da questi ultimi non potrà però mai prescindere del tutto, almeno come punto di partenza, specie quando l'interlocutore contemporaneo chiede delle ragionevoli spiegazioni.

2. *Il Dio rivelatosi ad Abramo e la critica al monoteismo*

È facile ascoltare oggi, tanto nei *media* come da alcuni opinionisti, voci critiche nei confronti del monoteismo abramitico, ritenuto fonte di violenza e di intolleranza. La lettura dei testi biblici prima riportati, insieme all'idea, presente in buona parte dell'opinione pubblica, che da quel medesimo contesto religioso abbia avuto origine anche l'Islam, fede alla quale pretenderebbero richiamarsi diversi esponenti del terrorismo fondamentalista, basterebbero a legittimare le perplessità che alcuni nutrono nei confronti del Dio di Abramo e di Mosè. Il cristianesimo non è immune da questo stato di cose, venendo anch'esso implicitamente (e talvolta esplicitamente) associato al problema della matrice ultima-

¹ N. FÜLLGISTER, *Vom Mut zur ganzen Schrift. Zur Eliminierung der sogenannten Fluchpsalmen aus dem neuen Römischen Brevier*, «*Stimmen der Zeit*» 9 (1969) 186-200, qui 191.

² NARO, *Dio ancora più Dio*, 255.

mente religiosa del terrorismo, circostanza che spinge anche la Chiesa cattolica a frequenti interventi a condanna di ogni forma di violenza e in favore della pace, divenuti ormai necessari per non ostacolare la sua predicazione e l'accoglienza della fede in Gesù Cristo. Non è superfluo osservare, con il teologo anglicano Alister McGrath, che in conseguenza dei gravi atti terroristici di cui è stato testimone il nuovo secolo, primo fra tutti l'inaudito attacco alle Torri gemelle di New York e contro il Pentagono l'11 settembre 2001, si è gradualmente e capziosamente imposta in buona parte dei *media* la dizione "fanatismo religioso islamico", poi semplificata in "fanatismo religioso", e quindi semplicemente ridotta in "religione".¹ I predicati e le valutazioni associate alla prima forma della dizione sono state col tempo associati anche alla terza e ultima forma: sul banco degli imputati c'è adesso la religione, dalla quale in ultima analisi nascerebbe il fanatismo con le sue varie derivazioni. Non ci interessa qui argomentare quali siano i punti deboli di tali valutazioni, ma soltanto registrare che esse si trasformano in accuse anche nei confronti del cristianesimo ed ostacolano la sua diffusione. Basti per tutti il commento che il biologo Richard Dawkins, attivo esponente di un ateismo scienziato, pubblicava sul quotidiano *Guardian* quattro giorni dopo l'attentato alle Torri gemelle: «Riempire il mondo con la religione, o con le religioni di tipo abramitico, è come riempire le strade con fucili carichi. Non siate sorpresi se vengono usati».²

Se la critica di Dawkins può sembrare semplicista e propagandista, al teologo non sfuggono obiezioni apparentemente più fondate, come quella dello storico delle religioni Jan Assmann, con il quale lo stesso Joseph Ratzinger ritenne opportuno entrare in dibattito.³ Secondo Assmann, la svolta mosaica dell'affermazione dell'unico Dio e la dura lotta contro l'idolatria che ne derivò, esprimebbero il potenziale di odio e di violenza costitutivamente presente nel monoteismo.⁴ Un ritorno all'Egitto, ovvero al politeismo e alle molteplici divinità presenti negli elementi della natura, favorirebbe la tolleranza fra i diversi dèi e, per riflesso, anche la tolleranza fra tutti gli uomini. Quale premessa alla posizione di Assmann si potrebbe anche ricordare l'analoga critica alle religioni rivelate operata dal deismo naturalista seicentesco e settecentesco, perché riconosciute causa di conflitti al voler ciascuna di esse imporre la verità del proprio libro o del proprio credo. In realtà, è proprio lo spostamento della critica sul piano filosofico, esplicito in Assmann, a chiarire quale sia il vero oggetto della discordia: con il monoteismo biblico entrerebbero in campo il tema della verità e quello del peccato; per la prima volta in una religione vi sarebbe la pretesa di condannare (violentemente) qualcosa che si dichiara falso, come gli idoli, e qualcosa, come il peccato, che si dichiara opporsi al bene. Qual è dunque il nodo della critica

¹ Cfr. A. McGRATH, *Le Chiese in Europa minacciate dai "nuovi atei"*, «Vita e Pensiero» 95/3 (2012) 21-29.

² Il commento è riportato da McGRATH, *ibidem*, 28.

³ Cfr. J. RATZINGER, *Fede, verità e tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005², 223-244.

⁴ Cfr. J. ASSMANN, *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria* (1988), Adelphi, Milano 2001.

al Dio di Abramo e di Mosè? Sul banco degli imputati non sembra esservi in primo luogo il comportamento vendicativo e violento della religione (del quale parteciperebbe anche la Bibbia) bensì, più radicalmente, il tema della verità e dunque della distinzione (vera) fra bene e male, perché è da esso che la violenza avrebbe origine. Suscitare lo scandalo di un Dio violento per determinarne il conseguente rifiuto sembrano in fondo funzionali ad avviare un confronto ben più decisivo, quello fra l'affermazione di una verità normativa, anche in ambito morale, difesa da un monoteismo etico-religioso, e la rinuncia ad ogni affermazione di valore assoluto.

Questo stato di cose suggerisce di imbastire qualche riflessione sul piano storico e culturale, prima di affrontare il tema della violenza nei suoi aspetti biblico-ermeneutici, allo scopo di inquadrare la reale consistenza di tale critica al monoteismo. Può giovare subito ricordare che il termine "monoteismo" ha un'accezione anche filosofica, oltre che religiosa: se la fede religiosa può professare un solo e vero Dio, unico Creatore del cielo e della terra, e lo fa contro l'idolatria dei molti dèi, il pensiero filosofico può anch'esso sostenere l'unicità di un Principio di spiegazione del cosmo e della sua razionalità, del suo finalismo e del suo moto, contro l'idea di una molteplicità di principi originari, non di rado in lotta o in opposizione dialettica fra loro. I due monoteismi, religioso e filosofico, hanno un linguaggio assai simile, come mostra bene la "teologia" di Platone o di Aristotele. L'esistenza simultanea di molti dèi, però, non è circostanza sempre pacifica: gli dèi non presiedono solo i fenomeni naturali, ma anche i sentimenti umani, divenendo essi stessi fonte di conflitto. Sia le teogonie arcaiche, mesopotamiche o egizie, sia quelle di ambito greco a noi più vicino, ci presentano la creazione del mondo e del genere umano come risultato di lotte campali fra dèi di diversa indole. Odio e vendetta non sono certo estranei dai miti di ambiente politeista, così l'incitazione bellica e l'esaltazione orgiastica hanno luogo, nel mondo greco-romano, proprio in un contesto sacrale che invoca l'influenza degli dèi. Non è senza interesse ricordare che fra i motivi di credibilità della religione cristiana, i Padri della Chiesa indicavano proprio il nuovo clima di pace, di rispetto e di virtù, che la fede in Gesù Cristo aveva instaurato, trasformando il genere di vita di popoli dalle tradizioni violente e aberranti – una considerazione che, sebbene arricchita di retorica apologetica, doveva certamente avere una base storica evidente ai destinatari dei loro scritti.¹

Se torniamo alla supposta associazione fra religione monoteista e imposizione violenta di una verità assoluta, non andrebbe nemmeno dimenticato che il Novecento è stato teatro di sistemi politici e sociali, non certo teocratici, anzi radicalmente atei, eppure impegnati ad imporre una specifica visione del mondo e dell'uomo, perché ritenuta quella *vera*. Ciò è stato perseguito attraverso

¹ Cfr: ad esempio, GIUSTINO MARTIRE, *I Apologia*, XIV, 2-3; IRENEO DI LIONE, *Epideixis*, 61; ATANASIO DI ALESSANDRIA, *De incarnatione Verbi*, VIII, 51; ORIGENE, *Contra Celsum*, III, 29-30; ARNOBIO DI SICCA, *Adversus nationes*, II, 5; EUSEBIO DI CESAREA, *Praeparatio evangelica*, I, 4,1-6.

mezzi che comprendevano l'eliminazione del nemico, l'esclusione di qualsiasi contestazione o critica interna, nonché la soppressione violenta di quanto ostacolasse il raggiungimento del proprio obiettivo sociale o politico. Il noto commento che, così facendo, tali regimi ideologici si sono trasformati in una *religione*, indica senza dubbio la spinta ideale che li animava e il coinvolgimento totale richiesto ai propri adepti, ma non viene impiegato per riferirsi all'imposizione violenta dei propri programmi, che certamente non mancò. Sul rapporto fra verità e intolleranza va poi ricordato che la Rivelazione ebraico-cristiana sostiene che ogni essere umano, creato a immagine e somiglianza di Dio, è in grado di conoscere l'esistenza del vero Dio e l'esistenza di una legge morale naturale mediante una riflessione sapienziale e la contemplazione delle cose create, secondo i due itinerari di tradizione sia patristica che filosofica che partono dalla coscienza umana e dalla natura creata. Chi crede nel Dio di Israele la cui Rivelazione si è compiuta in Gesù Cristo, non ha bisogno di ricorrere ad alcuna azione violenta per condurre alla verità, perché gli è sufficiente esortare all'onestà dell'intelligenza e all'ascolto della voce della propria coscienza: i cristiani ritengono che chi si ponga con sincerità, libero da condizionamenti ideologici, di fronte al mondo e al proprio io non raggiungerà un Fondamento diverso dal Dio di Gesù Cristo. L'unicità della verità viene qui vista come garanzia di dialogo e di unione fra tutti gli uomini, capace di accomunare culture e popoli diversi perché ciascun essere umano partecipa della medesima natura quale immagine di Dio. Paradossalmente, le premesse dell'intolleranza e della violenza sembrerebbero maggiormente presenti in coloro che negassero l'esistenza di una verità comune riconoscibile da tutti gli uomini: in luogo di favorire la libertà di ciascuno, non ammettere che alcuni contenuti essenziali possano appartenere ad un *logos* condiviso avrebbe come effetto, almeno in linea di principio, l'idea che alzare la voce e controllare il consenso siano gli unici strumenti a disposizione affinché si raggiunga una maggioranza sui temi dibattuti, per i quali fosse necessario prendere delle decisioni.

L'asserto che la violenza abbia la sua origine genetica nella religione, generalmente intesa, desta anch'esso forti perplessità. Se la violenza può esprimersi nel sacrificio di un capro espiatorio o di altre vittime offerte in un contesto sacrale, è pur sempre vero che un rituale del genere sorge proprio per il motivo opposto, ovvero ridurre, e se possibile annullare, gli eventuali conflitti in corso fra Dio e l'uomo oppure la lotta fra opposte fazioni. Pratiche di indole religiosa possono aver sostenuto o accompagnato in passato comportamenti violenti, come quando i combattenti si eccitavano al pensiero di morire per la causa di Dio (pratica che oggi sarebbe sostituita dall'assunzione di droghe), ma ciò non equivale a concludere che a scatenare tale violenza sia stata necessariamente la religione. Se poi si volesse interpretare la violenza nella vita dell'uomo come prolungamento (e in qualche modo retaggio) della sua storia biologica – trattandosi in fondo di un animale proveniente da un'evoluzione ove istintualità e lotta per la sopravvivenza erano le regole per assicurare la propria discendenza –, andreb-

be riconosciuto che tale dimensione è certamente precedente alla comparsa di qualsiasi atteggiamento sacrale e religioso. Nella storia dell'umanità la violenza pare crescere, paradossalmente, non con la religione, che ha piuttosto una funzione moderatrice o inibitoria,¹ bensì con l'applicazione di una razionalità sempre più tecnicamente sofisticata, non solo in funzione della difesa, ma anche dell'attacco e della sopraffazione. Come affermava impietosamente Goethe, «Lui la chiama ragione e se ne serve solo per essere più bestia di ogni bestia».²

Un ultimo chiarimento riguarda, infine, il delicato tema dei rapporti fra terrorismo religioso fondamentalista e dimensione religiosa del cristianesimo, specie in merito alla ragionevolezza di associare implicitamente quest'ultimo ad un giudizio che attribuisca all'Islam la presunta responsabilità, diretta o indiretta, di alcune forme di terrorismo. Non è qui nostro compito spiegare cosa sia l'Islam, ma solo segnalare che vi sono sufficienti elementi per affermare che la comprensione che il cristianesimo ha di sé stesso non dipende, né potrebbe esserlo, da un movimento sorto cinque secoli dopo la chiusura del Nuovo Testamento. Vi sono ugualmente sufficienti elementi per affermare che Primo e Nuovo Testamento sono uniti da una storia e da un'esperienza religiosa la cui ermeneutica non guarda certamente al Corano, né questo contiene alcun indizio che accresca la comprensione di quella storia e di quella esperienza.³ Diverso è, nei due Testamenti e nel Corano, il modo di rifarsi ad Abramo e a Mosé, diversa l'immagine di Dio che li presiede. Diverso e certamente non paragonabile, il ruolo attribuito ai due Testamenti e al Corano nelle rispettive tradizioni religiose, le modalità con cui si giunge alla redazione dei testi ed il rapporto di questi con la rivelazione di quel Dio di cui i testi pure parlano.⁴ Profondamente diverso fra cristianesimo e Islam, ancora, il modo di comprendere il rapporto fra fede e storia, fra fede e ragione, fra religione e società civile. Non si tratta di differenze accessorie ma di differenze essenziali, che precludono, a livello sia teoretico che documentale, l'idea di poter istruire una riflessione teologica nella quale cristianesimo ed Islam possano venire ragionevolmente considerate come espressioni diverse di un'identica sorgente di senso originario che Dio avrebbe rivelato al

¹ Fa parte, piuttosto, della storia evolutiva umana, la capacità, nonostante tutto, «di regolare i propri meccanismi di violenza ancora animali, di trasformarli e di tramutarli in corretta signoria. In questo la religione costituisce un aiuto decisivo. Affermare semplicemente che la violenza sia entrata nel mondo solo con la religione rappresenta un'assurdità totale», LOHFINK, *Dio non esiste!*, 109.

² J.W. GOETHE, *Faust*, Prologo in cielo, tr. it. Garzanti, Milano 1990, 23.

³ Può vedersi, sul tema, la sintetica ma opportuna analisi di R. BRAGUE, *Per smetterla con i "tre monoteismi"*, «Communio» 34 (2007) n. 213, 57-72.

⁴ «La figura di Abramo è più fonte di disaccordo che di armonia. Infatti per l'ebraismo e per il cristianesimo l'Islam non è abramitico. Gesù, i Dodici, Paolo e i primi cristiani erano tutti ebrei. Si inserivano in una genealogia abramitica che nessuno contestava loro. [...] Maometto e i primi musulmani non erano di ascendenza ebraica e non vivevano nella Terra Santa. Dovettero quindi riallacciarsi alla storia biblica inventando una genealogia e lo fecero riprendendo anche qui la storia dei due figli di Abramo. Ismaele nella Bibbia era l'antenato dei nomadi del deserto. Bastava vedervi gli Arabi per costruirvi l'equazione. Non sembra che l'idea di riallacciarsi ad Ismaele sia venuta agli Arabi prima di Maometto: probabilmente, prima dell'impresa islamica non esisteva alcuna genealogia di ispirazione biblica», *ibidem*, 63.

mondo. Se parlare dei “tre monoteismi” o delle “tre religioni abramitiche”, o ancora delle “tre religioni del libro”, ha generato espressioni che possono essersi imposte a livello mediatico o sociale a partire da una certa epoca (recente), ciò non significa che tali espressioni siano risultato di un’elaborazione storica o teologica che ne abbia suggerito l’impiego. Un’elaborazione di quest’ultimo tipo chiarisce piuttosto che il sorgere di un comune riferimento ad Abramo, oppure parlare dell’appartenenza ad un medesimo monoteismo, debbano avere motivi di ordine diverso. La teologia è senza dubbio chiamata ad esaminare i rapporti fra la rivelazione ebraico-cristiana e la religione islamica, ma deve farlo a tutto campo e con gli abituali strumenti storici, filosofici o scientifici, come con qualunque altra esperienza religiosa che parli di Dio, senza pregiudizi, ma senza neanche innecesarie precomprensioni che condizionino la natura e l’identità del proprio oggetto di studio, lasciando ad altri attori l’importante compito di condurre il dialogo con l’Islam su altri terreni e secondo altre formalità, civili, politiche o diplomatiche, come con qualsiasi altro gruppo religioso o sociale.

Il problema della violenza nella sacra Scrittura e di cosa esso voglia dire per ogni credente in Gesù Cristo è questione troppo delicata e importante perché possa venire influenzata da cosa, sul tema della violenza, altre fonti o altri giudizi affermino su soggetti sbrigativamente omologati al cristianesimo mediante una supposta fede comune nel Dio rivelatosi ad Abramo. Una volta letti nella loro unità ermeneutica, Primo e Nuovo Testamento sono in grado, come vedremo, di definire un percorso sofferto che matura fino all’affermazione della nonviolenza, fino ad un disarmo che affida le sorti della storia non alla guerra dell’uomo, ma al perdono di Dio, capace di rivelare, in Gesù Cristo, un’immagine di Dio al di là di ogni previsione. È a questo itinerario, che conduce fino alla follia del Golgota, che bisognerà guardare quando si cerca la posizione della fede cristiana nei confronti della violenza, non a quanto la storia passata potrebbe dirci sui motivi delle cosiddette “guerre di religione”, o a quanto l’opinione pubblica odierna suggerisce quando parla del “fondamentalismo religioso”.

3. Quadri ermeneutici di comprensione e problemi aperti

La problematica che qui ci occupa era già nota ai Padri della Chiesa. Essi suggerivano di affrontarla ricorrendo al senso allegorico per interpretare i testi biblici che parlavano di guerra e di violenza. Fra le regole esegetiche di Agostino, ad esempio, vi era quella che la lettura del testo sacro dovesse muovere alla carità, e se questo non accadeva, voleva dire che non se ne era ben compreso il senso. Ciò suggeriva il frequente impiego del senso figurato, ma quando egli si vedeva obbligato a prendere i testi in senso proprio, sosteneva che l’approvazione veterotestamentaria di azioni apparentemente riprovevoli non implicava la loro liceità nell’economia del Nuovo Testamento, dovendosi applicare un criterio pedagogico e di progressiva crescita morale.¹ Per il vescovo di Ippona, l’analogo-

¹ Cfr. AGOSTINO DI IPPONA, *De doctrina christiana*, III, 16,24 e *ibidem*, 22,32.

gia della fede restava comunque la grande regola aurea da adottare, seguendo la quale i passi oscuri andavano interpretati con la dottrina già palese nei passi più chiari.

Il ricorso a una lettura allegorico-spirituale è stato in fondo il modo più antico, e tuttora il più frequente, con cui la cristianità si è accostata al problema. Muovendosi lungo tale prospettiva, le azioni violente contenute nelle narrazioni bibliche vengono interpretate come immagine delle lotte ardue che il cristiano deve sostenere sul piano ascetico e spirituale, cercando poi di rileggere episodi e racconti della storia bellicosa di Israele come figure della vita della Chiesa e metafora dei suoi mezzi di salvezza. Tale lettura, già offerta da molti Padri della Chiesa, appare ancor oggi ben radicata nella predicazione e nella catechesi, come ciascuno potrebbe facilmente verificare. Le acque del Mare dei Giunchi che travolgono e uccidono l'esercito del Faraone, affogando tutti i suoi condottieri, e prima di esse le acque del diluvio nelle quali annega tutta l'umanità tranne Noè e i suoi, divengono ben presto figura delle acque del battesimo nelle quali l'uomo vecchio muore per risorgere con Cristo; le cruenti guerre di conquista sostenute da Israele per entrare nella Terra promessa sono le lotte che il cristiano deve sostenere per sconfiggere i vizi e i peccati, ed entrare così nella vera terra promessa, cioè la patria della vita eterna; e lo sterminio di tutti i popoli che prima vi abitavano, indica allora la radicalità con cui sterminare tutto ciò che si oppone all'ingresso di Dio nell'anima del credente. In modo analogo, la durezza con cui nell'Antico Testamento il peccatore viene condannato a morte ed estirpato dal popolo eletto è immagine della decisione con cui occorre allontanare il peccato e non patteggiare con esso; la severità che circonda l'Arca dell'alleanza, la Legge e il culto di Jahvè – una severità che giunge anch'essa a sancire la morte dei trasgressori – diviene immagine efficace della trascendenza di Dio e dell'onore a lui dovuto; l'odio e la maledizione verso il nemico, tipica dei salmi imprecatori, sono in fondo l'odio da avere nei confronti di Satana, nemico maledetto di Dio, e nei confronti di tutto ciò che da Dio allontana. In sostanza il male inferto o subito sul piano fisico-storico, e con esso l'odio e la violenza che lo accompagnano, sarebbe figura del male morale, giustificando tale trasposizione sulla scorta di metafore e immagini che la stessa Scrittura adotterebbe al suo interno, prima fra tutte lo stretto legame fra morte e peccato.

Il modello allegorico-spirituale presenta certamente molti vantaggi come mostrato dal suo largo utilizzo da parte della Tradizione. Tuttavia esso non supera, da solo, il problema di come doversi accostare alla storicità degli avvenimenti teatro della violenza narrata, né spiega il legame fra gli accadimenti narrati e la volontà divina che ne appare la causa scatenante. Infatti, in un quadro esegetico classico, un'accentuazione del senso spirituale finirebbe col tradursi in un automatico indebolimento del senso storico-letterale, dal quale il primo in definitiva dipende. Per venire incontro alla sensibilità contemporanea, e ricomprendere la volontà divina entro un orizzonte di Provvidenza ideale, questo modello dovrebbe essere impiegato in modo forzoso, allo scopo di ridurre l'effettiva stori-

cià delle narrazioni incriminate, indebolendo così la capacità della parola divina di intervenire sulla storia e di guidarla in modo intenzionale; ne risulterebbe così anche indebolita, se non del tutto compromessa, quella lettura della signoria di Jahvè che è condizione irrinunciabile della fede di Israele ed orizzonte di significato senza il quale lo stesso evento cristologico perderebbe buona parte della sua ermeneutica. Ritenerne che la soluzione cercata sia la semplice lettura allegorico-spirituale di tutti gli episodi “difficili”, che rappresentano in fondo una parte certamente significativa delle narrazioni della storia di Israele, non pare pertanto conclusivo: tale prospettiva esegetica è certamente lecita ed operativa, perché fondata sulla tradizione della Chiesa, ma deve essere completata con ermeneutiche più ampie, che sappiano spingersi più in profondità e dalle quali lo stesso modello spirituale-allegorico, che in definitiva si poggia pur sempre sul senso letterale, deve poter attingere la sua piena intelligibilità.

Un modello anch'esso largamente impiegato è quello “dialettico”: le storie del Primo Testamento verrebbero superate dal Nuovo, secondo una logica che risulterebbe più evidente proprio dal loro relativo *contrasto*. Sebbene una lettura radicale di tale opposizione, come proposta dall'eretico Marcione, sia stata precocemente ed opportunamente rifiutata, ne esistono però delle versioni ortodosse, implicitamente accettate dalla tradizione ed utilizzate nella predicazione. Eccone alcuni esempi: la corruzione dei sentimenti umani come mostrata dall'Antico Testamento è dimostrazione di quanto sia brutale l'uomo senza Gesù Cristo; alla logica della legge e della lettera si oppone il dono della grazia e dello Spirito, alla condanna si oppone la misericordia; senza l'ermeneutica di Gesù risorto, la parola di Dio fu malcompresa e travisata; in definitiva, alla lettura delle Scritture fornita dai farisei e dai dottori della Legge si oppone la lettura che, proprio di fronte ad essi, fu finalmente offerta da Gesù. Sarebbe allora lecito leggere la Bibbia “contro” la Bibbia e farlo in guisa moderatamente dialettica: a differenza di quanto sostenuto da Marcione, la storia del Primo Testamento viene sì accettata, ma come contraltare per comprendere e far apprezzare il contenuto cristologico del Nuovo. È in tal senso che il Primo Testamento diventa *vecchio*. Il modello non è in fondo lontano da quelle letture, sia patristiche che medievali, che pur non potendosi qualificare come dialettiche, introducono la categoria della “pedagogia divina” nell'analisi della Scrittura: l'umanità, di cui il Primo Testamento è specchio, avrebbe sperimentato un progressivo sviluppo da fasi primitive, caratterizzate dalla rudezza dei costumi, a fasi di maggiore maturità umana e spirituale, lasciando che questo progresso venisse riflesso negli episodi, nei sentimenti e nel linguaggio presentati dall'insieme della Scrittura.¹ Il modello possiede una sua validità, pure in questo caso confortata dal suo

¹ La portata utile, ma limitata, di tale “modello pedagogico” va distinta dal più generale “Principio di condiscendenza”, come esposto dal Vaticano II nella cost. *Dei Verbum*, n. 13. Citando Giovanni Crisostomo, tale principio si riferisce alla scelta condiscendente di Dio di volersi rivelare mediante parole umane, consapevole dei limiti e delle debolezze di queste ultime. Più avanti, al n. 15, la *Dei Verbum* parlerà dei libri dell'Antico Testamento come espressione di una “pedagogia divina”, ricono-

impiego dalla tradizione, ma necessita anch'esso di ulteriori livelli di comprensione: bisognerà, ad esempio, che qualcuno ci spieghi perché anche la personalità e l'agire di Dio sembrano soggiacere alla stessa legge di progressivo sviluppo dalla rudezza alla maturità, da un agire che oggi giudicheremmo deprecabile ad un'immagine che finalmente gli riconosciamo più appropriata.

Dal canto suo, l'esegesi biblica ha sempre incoraggiato ad accostarsi alle pagine difficili della Bibbia secondo una prospettiva storico-contestuale. Sebbene non si tratti di un vero e proprio modello, essa intende ugualmente fornire risposte di larga applicabilità e il più possibile convincenti. Resasi sempre più sofisticata grazie agli strumenti dell'esegesi contemporanea, la prospettiva storico-contestuale tende a riportare ogni cosa al suo posto offrendo puntuali approfondimenti per ciascuno dei passi incriminati, siano essi sentimenti, azioni o storie. Essa ci ricorda, ancora, che non possiamo "giudicare Dio" a partire da un linguaggio impiegato dagli agiografi, ma dovremmo piuttosto cercare di "comprendere ciò che Dio dice" alla luce dell'intera Parola divina, con le sue logiche e i suoi dinamismi. L'approccio storico-contestuale andrebbe invocato anche per la natura cangiante del contesto (come ad esempio quello odierno) in cui i libri *sono letti*, non riferendosi, pertanto, solo alla diversità dei contesti in cui i libri sono stati scritti. La raccomandazione di affrontare i testi problematici con una sufficiente maturità esegetica è stata rivolta più volte dal Magistero e dagli organi ad esso collegati¹ e rappresenta, insieme all'*analogia fidei*, il principale orientamento metodologico da non perdere di vista. Eppure essa resta, a nostro avviso, ancora insufficiente. Si può infatti insistere sui chiarimenti lessicali, filologici, esegetici e contestuali, ma non rispondere ancora alle domande poste dall'interlocutore contemporaneo, il cui linguaggio e sentimenti non sono intercettati dai chiarimenti esegetico-filologici, perché egli desidera sapere, in definitiva, *chi sia in realtà* quel Dio che gli viene chiesto di amare. Inoltre, l'analisi esegetica può sortire con successo il suo fine, chiarendo quanto era prima oscuro o poteva perfino scandalizzare, ma può anche segnare battute d'arresto e dichiarare che il problema proposto non ha, a livello esegetico, una soluzione. Dimenticare questo elementare realismo connesso ad ogni ricerca scientifico-positiva farebbe correre il rischio di voler risolvere il problema a tutti i costi, favorendo l'inconsapevole affermarsi di esegesi approssimative o di forzature apologetiche, poi assunte in sede di catechesi e di predicazione.

Un ulteriore modello che desideriamo qui proporre, che riteniamo soddisfi meglio quanto i precedenti modelli lascerebbero irrisolto, paragona la redazione dei libri sacri ad una sorta di "diario esistenziale" degli agiografi. La Scrittura, cioè, potrebbe essere compresa come un "diario" che intreccia fatti e sentimenti, vicissitudini e riflessioni spirituali, nel quale l'uomo pone per iscritto

scendo al contempo che tali libri «contengano cose imperfette e caduche». Sull'azione pedagogica della Legge, cfr. anche *Gal* 3,24-25.

¹ Proprio in riferimento alle "pagine difficili", la prospettiva è segnalata, seppur assai concisamente, da BENEDETTO XVI, ex. ap. *Verbum Domini*, 30 settembre 2010, n. 42.

l'esperienza del suo rapporto con Dio, rileggendo e capendo col passare degli anni il senso dei vari avvenimenti. L'agiografo scrive ciò che in quel momento vede e comprende e lo fa secondo le valenze esistenziali che corrispondono alla sua progressiva maturazione psicologica e spirituale. I sentimenti di Dio e le azioni di cui Dio è protagonista sono altrettante attribuzioni che l'autore sacro realizza in base ad un'esperienza religiosa che Dio fa in lui maturare e progredire, aiuta a chiarire e ad esprimere. Gli avvenimenti descritti, se necessario, possono mantenere intatta la loro storicità, ma il gioco dei moventi e dei risultati, delle cause e degli effetti, delle aspettative e delle delusioni, si intreccia con la vita spirituale e religiosa degli autori dei libri sacri. Costoro pongono per iscritto ciò che comprendono di Dio e ciò che ritengono Dio stia loro comunicando, lasciando che la mediazione umana agisca non solo a livello delle forme linguistiche e culturali, ma anche a livello di ciò che la propria vita religiosa è in grado di comprendere. L'ispirazione ne è sempre la causa originante, ma essa non implica la linearità o la chiarezza di un processo che resta sempre affidato alla psicologia e all'esistenza dell'agiografo. In tal senso, la redazione dei libri sacri è una sorta di "lotta" fra Dio e l'uomo: «La Bibbia è espressione della lotta che Dio fa con l'uomo per rendersi gradualmente comprensibile. Ma è anche espressione della lotta dell'uomo per comprendere gradualmente Dio». ¹ Così, il redattore deuteronomista del libro di Giosuè registra la narrazione di una conquista violenta della terra di Palestina, mentre a distanza di qualche secolo i medesimi avvenimenti vengono descritti da un levita post-esilico che stila il primo Libro delle Cronache come un'entrata pacifica ed una accomodante presa di possesso. La carica esistenziale dell'agiografo entra in gioco nella sua interpretazione dei fatti e nell'espressione dei suoi sentimenti. Le attribuzioni di agenti e di moventi negli episodi riportati dai libri sacri riflettono il suo tentativo di "voler darsi ragione" delle ingiustizie e della lotta contro il male, o anche di "voler trovare un fondamento" che giustifichi l'agire belligerante di Israele e le radici della sua storia. Il fatto che un popolo sconfitto sia qualificato come un nemico di Dio finalmente giustiziato, oppure come figlio da correggere e da purificare, o che il giusto sofferente debba rispondere all'aggressore con l'odio e la vendetta, oppure abbandonarsi fiduciosamente a Dio, sono esempi di come sentimenti diversi ed epoche diverse daranno origine alle diverse pagine ispirate del medesimo testo sacro. La visione funzionale della violenza è in fondo la risposta con cui l'agiografo interpreta esistenzialmente i fatti, rappresentando un Dio che, se vuole essere efficace, deve saper vincere il male con la forza e la vio-

¹ J. RATZINGER, *Progetto di Dio. La creazione*, Marcianum Press, Venezia 2012, 47. «L'intera Vecchia alleanza è un essere in cammino con la parola di Dio [...]. Solo in questo essere in cammino, in cui per un po' si palesa, ma poi torna oscura, è andata formandosi l'affermazione biblica, scrittura dopo scrittura. Perciò essa non è un'opera strutturata in teoremi filosofici o in risposte da catechismo, ma una via di comprensione che si sviluppa e si combatte. E siccome è così, cioè siccome nessun testo è definizione pronta, ma è sempre tappa di un combattimento che ha qualcosa che lo precede e qualcosa che lo segue, possiamo afferrare l'asserzione di un singolo testo solo nel contesto di quella via e cogliendone l'intimo procedere, l'intima direzione», *ibidem*, 48.

lenza, ma anche saper combattere contro chiunque si opponga ai piani che egli ha sulla storia. Quell'interpretazione funzionale che risulterebbe insufficiente, come prima osservato, a livello di mera interpretazione odierna del testo scritto, viene invece riabilitata se questa è la prospettiva originale del redattore: in tal caso cesserebbe di essere frutto di ingenuità, perché ingenuità permessa da Dio nell'itinerario religioso e umano dell'autore ispirato.

Quale precisazione del modello storico-esegetico, e in certo rapporto con la prospettiva del "diario esistenziale", vi è anche il suggerimento di leggere la violenza dei sentimenti e delle azioni di Dio come esempio stabile di un linguaggio metaforico senza del quale non si potrebbe quasi parlare di Dio. L'immagine del Dio guerriero è metafora del suo coinvolgimento nelle sorti dell'uomo, del suo stare sempre al suo fianco, quale comportamento manifestativo della sua volontà di alleanza. Il suo atteggiamento violento e il suo odio vendicativo, sono metafora della sua indignazione, della gravità di ciò che a lui si oppone. È così grande lo sdegno e così intensa la collera di Dio di fronte al male, al peccato e a ciò che ostacola i suoi piani sulla storia, che, se Dio fosse violento, se avesse potuto esserlo, avrebbe sterminato proprio così, proprio come egli distrugge nelle storie descritte dalla Bibbia tutto ciò che si oppone alla sua volontà.¹ In rapporto alla giustificazione degli episodi, il modello metaforico resta tuttavia meno efficace, perché occorrerebbe sempre dar ragione del perché gli uomini hanno fatto oppure hanno attribuito a Dio ciò che non avrebbero dovuto fare né a lui attribuire. La storicità degli episodi sarebbe invece protetta dal modello esistenziale, ammettendo che la Scrittura esprima il chiaroscuro della lotta fra Dio e l'uomo, ove l'uomo, agendo nella storia, crede di sapere ciò che Dio gli comunica e di fare ciò che a Dio è gradito, ma in realtà lo comprenderà solo con il tempo, cedendo, nella redazione dei testi, al lavoro della grazia.

Infine, riteniamo sia ancora riconducibile ad un "modello esistenziale" – che privilegia cioè l'esperienza religiosa dell'agiografo e del popolo eletto nel suo insieme – il tentativo di spiegare la personalità veterotestamentaria di Jahvè e gli episodi violenti che lo coinvolgono, applicando alla storia religiosa di Israele la teoria di René Girard sul rapporto fra sacro e violenza,² secondo una lettura *teologica* dell'antropologo francese offerta da Raymund Schwager e Norbert Lohfink, ma in parte anticipata da Peter Craigie e poi ripresa anche da Giuseppe Barbaglio. La proposta, sulla quale torneremo nell'ultima sezione di questo articolo, ha il merito di tenere insieme Primo e Nuovo Testamento, rispettando pertanto un approccio canonico. La rivelazione di una storia di violenza come quella sperimentata da Israele e descritta nei suoi libri sacri, si renderebbe necessaria al fine di cogliere che quella, e non altra, è la logica propria di una re-

¹ Sulla scorta di Paul Ricoeur, sostiene questa visione teologica S. DIANICH, *La violenza di Dio, verità di una metafora*, in MAZZINGHI, *La violenza nella Bibbia*, 261-271.

² Per la posizione di René Girard circa il rapporto fra violenza e religione, si vedano le tr. it.: R. GIRARD, *La violenza e il sacro* (1972), Adelphi, Milano 2008; *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (1978), Adelphi, Milano 1996; *Il capro espiatorio* (1982), Adelphi, Milano 1999.

ligione giustificata su basi puramente antropologiche. Soltanto avendo questo come sfondo, e non senza di esso, si potrebbe comprendere il sacrificio pasquale di Gesù Cristo come novità non-sacrificale proveniente da un orizzonte Altro-dall'uomo, essenza di un rapporto fra violenza e sacro non giustificabile sulla scorta di quanto detterebbero la storia e la fenomenologia della religione. Qui, contrariamente ad ogni aspettativa, il capro espiatorio è confessato e proclamato come innocente, e la violenza dichiarata fuorilegge. Per comprendere la novità del Regno di Dio predicato da Gesù Cristo, regno di pace e di misericordia, occorre fare l'esperienza della guerra e della violenza e descriverla fino alle sue ultime conseguenze.¹

III. COME LEGGERE LE "PAGINE DIFFICILI" DEL PRIMO TESTAMENTO?

La Bibbia è un'insieme di libri, ma è anche un solo Libro. Il Dio che vi si rivela è unico. La non univocità delle immagini di Dio, come esse emergono dai diversi contesti, epoche e generi letterari non deve, ne può, far dimenticare questa elementare verità. Una conoscenza appropriata della "personalità" del Dio di Israele, l'unico e medesimo Dio creatore, il cui Verbo si è fatto uomo per noi e per la nostra salvezza, può essere assicurata solo dalla corretta applicazione di un'*analogia fidei* e da un approccio canonico alla Scrittura, non a caso rivalutato in tempi recenti dalla teologia biblica.² Evitando semplificazioni ingenue, ma anche innecessarie radicalizzazioni, si tratta di mantenere uno sguardo di insieme sulle cose; uno sguardo che, se richiesto, potrebbe volgersi anche all'*analogia entis*, perché alcuni aspetti della personalità di Dio creatore sono conoscibili anche partendo dalle creature. Basti pensare che anche la natura è teatro di violenza, ma al tempo stesso luogo della Provvidenza di Dio, e che non di rado l'uomo religioso sa comprendere la prima alla luce della seconda. L'intero procedimento di chiarificazione, poi, non deve mai perdere di vista il suo carattere teologico, che ci chiede di non porre subito Dio sul banco degli imputati affinché giustifichi il suo operato (teodicea filosofica), quanto piuttosto di riconoscerlo come fonte di senso e di giudizio sul mondo e sulla storia, certi che questo riconoscimento aiuterà a comprendere meglio le ragioni contenute nella sua Parola. Come ricorda il cap. 12 del Libro della Sapienza, che può considerarsi un efficace riepilogo delle domande (e delle risposte) che attengono al nostro tema, «Chi domanderà: "Che cosa hai fatto?", o chi si opporrà a una tua sentenza? Chi ti citerà in giudizio per aver fatto perire popoli che tu avevi creato? Chi si costituirà contro di te come difensore di uomini ingiusti? Non c'è Dio fuori di te, che abbia cura di tutte le cose, perché tu debba difenderti dall'accusa di giudice ingiusto» (*Sap*

¹ «Le dimensioni e le conseguenze complete della guerra divengono visibili solo se si prende in considerazione il messaggio dell'Antico Testamento nella sua interezza. Si apprende allora che la violenza produce la violenza, che la verità viene alla luce quando si è sconfitti in guerra e che il futuro contiene una visione di pace», CRAIGIE, *The Problem of War in the Old Testament*, 107, la trad. è nostra.

² Ne è un esempio largamente condiviso B. CHILDS, *Teologia Biblica. Antico e Nuovo Testamento*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

12,12-13). Prospettiva teologica e filosofica si integrano, pur con una priorità della prima sulla seconda. Tuttavia, ogni discorso teologico non potrà che registrare la non accettabilità di un “Dio senza *logos*” ed ammettere che una acritica associazione fra Dio e violenza, come quella che deriverebbe da una teologia in cui la volontà onnipotente di Dio fosse un Assoluto slegato da ogni richiesta di ragionevolezza o di principio di non-contraddizione, equivarrebbe a sottoscrivere l’immagine di un Dio senza ragione, che non appartiene alla tradizione religiosa compiuta di Israele, né potrebbe mai qualificarsi come il Dio di Gesù Cristo.¹

1. *Diversificazione delle tradizioni e precisazioni ermeneutiche*

Ad uno sguardo d’insieme, l’immagine di Dio rivela una certa complementarità, una sorta di ambivalenza, ove l’ira e la violenza lasciano prima o poi spazio alla benevolenza e alla consolazione: «perché la sua collera dura un istante, la sua bontà per tutta la vita. Alla sera ospite è il pianto e al mattino la gioia» (*Sal* 30,6). Alcuni autori hanno parlato in modo suggestivo di una “schizofrenia” di Dio, ove la forza della collera e quella della misericordia si collocano in opposizione polare, ma sembrano attingere misteriosamente ad una identica intensità di sentimenti, ad una medesima forza. Il Dio di Israele è pronto a colpire e a rialzare, a ferire e a fasciare, a disperdere e a raccogliere, a punire e a salvare. È su questo agire che la teologia deve interrogarsi. Tanto la sua ira come la sua bontà hanno una tale intensità da andare oltre i protagonisti degli eventi per estendersi alle loro generazioni successive (cfr. *Es* 34,6-7). L’anno di grazia che promulga il Signore attraverso il suo Messia, è “giorno di vendetta” e al tempo stesso “giorno di consolazione” (cfr. *Is* 61,2). Il Salmo 68 riproduce, da solo, una grande varietà di sentimenti: il Dio che schiaccia la testa ai nemici è lo stesso Dio provvidente e salvatore del suo popolo, il Dio forte e spietato guerriero è anche difensore dell’orfano e della vedova. L’ira e la collera sono la “passione” con la quale Jahvè manifesta la sua fedeltà e la sua giustizia.² Le invettive profetiche sono quasi sempre concluse da versi di rara tenerezza che, come in Amos, Osea e Geremia, annunciano consolazione e invitano alla conversione. Come nel libro di Amos, le pagine che descrivono le più crudeli delle vendette, vengono concluse con un canto di consolazione e di speranza, che annuncia la ricostruzione di Israele ed una vita di giustizia al cospetto di Dio (cfr. *Am* 9,11-15

¹ Il tema veniva sviluppato da Benedetto XVI, in confronto con l’immagine di Dio veicolata dalla tradizione islamica, nell’avvio del ben noto discorso all’Università di Regensburg, cfr. BENEDETTO XVI, *Incontro con i rappresentanti della scienza*, Regensburg, 12 settembre 2006, or. ted. in «Insegnamenti di Benedetto XVI» II (2006) 257-267.

² «La collera di Dio è il nome stesso dell’amore di Dio che non tollera la vanità, l’ingiustizia, il crimine dell’uomo contro l’uomo e contro se stesso. Quanto bisogna aver letto male la Bibbia per credere di capire che il Dio dell’Antico Testamento è un Dio di collera e di rigore senza amore! Quanto bisogna aver letto male il Nuovo Testamento per non avervi ritrovato in ciascuna pagina la collera di Dio e la minaccia di Dio! È nell’uno come nell’altro lo stesso amore, la stessa collera che si esprimono, la stessa collera che esprime lo stesso amore», C. TRESMONTANT, *L’intelligenza di fronte a Dio*, Jaca Book, Milano 1981, 86; cfr. anche 109.

al termine delle invettive; cfr. anche *Os* 11,7-9 e 14,1-8). Nella gran maggioranza dei casi la “legge della complementarità” è quasi sempre rispettata: collera e violenza non sembrano mai fine a sé stesse, ma sembrano parte di una pedagogia divina. Sui toni del linguaggio, sul realismo e la violenta intensità con cui la Bibbia descrive azioni e sentimenti, si potrebbe forse oggi dissentire, ma certamente tutto ciò appartiene ad una cultura popolare ove autorità e obbedienza, colpa e perdono, guerra e pace, venivano percepite secondo canoni precisi e non potevano essere espresse in modo diverso. La violenza con cui il Primo libro dei Maccabei descrive le gesta degli eroi ebrei che insorgono contro i nemici che occupano Gerusalemme è la medesima con cui nel Secondo libro si descriverà la malvagia ritorsione delle truppe di occupazione, fino agli episodi di martirio che l’accompagnano; e in ambedue i casi sono certamente presenti delle iperboli semite (cfr. *1Mac* 4,14-15,34; *2Mac* 5,15-26).

Uno sguardo unitario sulla Bibbia mostra che gli atteggiamenti verso la guerra, presenti nelle diverse tradizioni redazionali che compongono i cosiddetti libri storici del Primo Testamento, sono fra loro assai diversificati. Ogni tradizione sembra seguire una propria visione delle cose, sebbene il riconoscimento delle varie fonti non sia sempre facile, mescolandosi fra loro e influenzandosi reciprocamente.¹ La tradizione deuteronomista e Giosuè hanno una visione assai più belligerante rispetto alla tradizione sacerdotale, ma il Deuteronomio, a differenza di Giosuè, sente la necessità di “riflettere” sulla guerra e sulle sue violenze. Lo fa, ad esempio, attraverso gli elementi sapienziali del “primo discorso di Mosè” (cfr. *Dt* 1,4 - 4,43) e mediante la riproposizione del Decalogo all’inizio del “secondo discorso” (cfr. *Dt* 5,1-22). Qui le guerre di conquista per l’entrata in Palestina vengono legate alla logica dell’Alleanza stipulata con i Padri, al culto di Dio e alle sue esigenze morali, alla fede in Lui. Siamo di fronte ad una sorta di “ermeneutica della guerra” contenente alcuni spunti pedagogici i quali, insieme con la constatazione che in tutto il Libro del Deuteronomio il linguaggio della violenza è il linguaggio della serietà della Legge e della cura estrema con cui va vissuta, giustificheranno quella lettura allegorico-spirituale cui prima ci siamo riferiti. Se invece si isola il materiale proveniente dalla tradizione sacerdotale, la guerra pare assente. Dagli episodi dei Patriarchi e della nascita del popolo di Israele vengono espunte le lotte e le contese narrate dalla tradizione jahvista, che nel libro dei Numeri aveva parlato anche di guerre di conquista. Nella tradizione sacerdotale esistono il peccato e le punizioni, ed esiste la giustizia di Dio, ma questa viene realizzata attraverso una natura che appartiene a Dio stesso, attraverso la morte naturale dei protagonisti, senza necessità di eserciti e di guerre. La violenza pare limitata solo ai rapporti fra uomini e animali, specie nell’impiego di questi ultimi come vittime sacrificali. È come se, alla luce dell’esperienza delle guerre del Regno e del successivo esilio babilonese, il materiale proveniente dalla tradizione sacerdotale volesse adesso parlare di una società ove il culto,

¹ La visione propria delle fonti e tradizioni, jahvista, deuteronomica e sacerdotale è ben analizzata da LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, 59-114.

i suoi riti e i suoi sacrifici, divengono capaci di mantenere la pace e la giustizia, lasciando il giudizio solo nelle mani di Dio creatore. Nell'epoca post-esilica la corrente sacerdotale non divenne mai dominante, ma l'atteggiamento verso la guerra si mantenne moderato: la violenza guerresca sarà limitata agli episodi dei Maccabei mentre i riferimenti al Pentateuco saranno progressivamente limitati alla Legge di Mosè, lasciando in ombra gli altri contenuti.

La diversità delle prospettive è tale da rendere difficile anche la ricostruzione storica dell'entrata in Palestina, le cui guerre di sterminio, come presentate dai capp. 8 e 24 del libro di Giosuè (cfr. anche *Dt* 7,1-2), sono fra le più cruente di tutti i testi biblici, mostrando un Dio conquistatore che distrugge popoli già insediati in quelle terre per fare spazio ad un altro popolo. Una lettura possibile, ma oggi meno probabile, suggeriva che l'entrata nella terra promessa fosse avvenuta in modo diverso rispetto a quanto narrato dal testo di Giosuè, ovvero in modo progressivo e non conflittuale. Le diverse ondate migratorie si sarebbero attestate per molto tempo sulle alture inabitate, senza occupare la fertile pianura di Canaan, già sede di altre popolazioni. Un'altra lettura confermerebbe invece l'esistenza di distruzioni urbane estese e di segni di invasione. Secondo la prima lettura, i testi biblici in esame parlerebbero di guerre valorose e cruente perché furono redatti durante le crisi del VIII e VII secolo a.C., quando il popolo di Israele rischiava di soccombere per la sua corruzione interna, per le invasioni di Assur e poi per gli effetti dell'esilio. Sarebbero testi finalizzati a far acquistare al popolo ebreo la consapevolezza della propria forza e della protezione assicurategli da Dio lungo la storia, o anche per incoraggiare il resto di Israele rimasto fedele alla religione dei Padri. Gli ordini di sterminio sarebbero stati collocati nella situazione fittizia di un passato lontano e le violenze descritte non avrebbero controparte storica. Se invece tali guerre, seguendo la seconda lettura, si realizzarono storicamente come effetto di combattimenti che popolazioni ebrae nomadi e dedite alla pastorizia, provenienti da un'esperienza di migrazione simile all'esodo descritto dalla Bibbia, sostennero con popoli residenziali di cultura agricola che occupavano Canaan, allora i testi biblici in esame sarebbero davvero il riflesso di duri conflitti bellici. Ma anche in questo caso, meno felice, all'esegeta contemporaneo non sfugge che le descrizioni bibliche delle guerre di sterminio contengono elementi retorici ed iperbolici. Pur alla luce di dati archeologici a favore di guerre sostenute da Israele nella terra di Canaan, l'idea che un popolo nomade e militarmente poco sofisticato potesse distruggere in modo così radicale e cruento popolazioni insediate da tempo, pare forse poco sostenibile, sebbene alcune fonti extrabibliche attesterebbero una debolezza morale e militare di tali popolazioni. Imprese radicali e crudeli vennero comunque praticate da parte di popoli militarmente e numericamente ben organizzati, come lo erano ad esempio le truppe romane di occupazione in Palestina, responsabili della distruzione totale di Gerusalemme sotto la guida del futuro imperatore Tito nell'anno 70, o prima di allora gli eserciti di Assur e di Babilonia, al tempo della caduta del Regno del nord e del successivo esilio.

Ulteriori precisazioni sono possibili anche in merito ai comandi divini di sterminio, l'atroce *herem* che fa passare a fil di spada un intero popolo, uomini e animali, saccheggiare e bruciare un'intera città (sebbene non vada dimenticato che le "regole della guerra" di *Dt* 20 cominciano con un'offerta di pace da rivolgere sempre alla città nella quale ci si vuole insediare: cfr. *Dt* 20,1-3). L'ingiunzione di sterminio è un comando misteriosamente legato ad un ordine di cancellazione dell'eretico e dell'impuro, una sorta di "anàtema", una scomunica, un atto che ha le caratteristiche di un sacrificio cultuale e di un voto (cfr. *Nm* 21,1-3). Tutto il bottino di guerra è destinato al Santuario di Dio e tutti gli abitanti devono essere uccisi in quanto impuri, adoratori di falsi dèi. Così la dura prescrizione di *Dt* 7,1-6 appare collegata alla difesa del culto monoteista, al comando di non aver alcun rapporto con l'idolatria; il rinnovo del medesimo comando in *Dt* 20,16-18 viene giustificato come mezzo per evitare in radice la possibilità che Israele venga tentato a commettere abomini e atti idolatrici. Il comando "chi sacrifica agli dèi sarà sterminato" (cfr. *Es* 22,20) ha il suo luogo ermeneutico nel legame che la Bibbia stabilisce fra idolatria e demoni, fra idolatria e menzogna, avendo sullo sfondo la preoccupazione di istruire sulla verità della religione. L'ordine di sterminio degli Amaleciti, inclusi tutti gli animali, non compiuto letteralmente da Saul, provoca la condanna di Dio perché, leggiamo nel testo, l'obbedienza alla parola del Signore vale più dell'offerta di olocausti non richiesti, come quelli di animali graziati che avrebbero dovuto essere invece uccisi (cfr. *1Sam* 15,18-23). Se tali precisazioni non risolvono il problema, chiariscono però che la presenza di elementi culturali è notevole, fornendo sostegno alla tesi che la radicalità e la crudeltà delle azioni belliche, se accolte con linguaggio metaforico e iperbolico, potrebbero anche indicare l'integrità e l'intransigenza del culto dovuto a Jahvè, rivelando pertanto una componente didattica delle narrazioni. Dai testi emerge anche che sterminare e fare *tabula rasa*, non sono azioni fini a sé stesse, né vengono mai lodate per la violenza che esprimono; sono piuttosto una sorta di catarsi finalizzata a creare uno spazio di rinascita, a consentire l'ingresso di una novità radicale che distrugge il peccato e purifica, un maledire per poter poi benedire, secondo una logica narrativa di cui troveremo eco anche nel Nuovo Testamento a proposito della parabola dei vignaioli omicidi (cfr. *Mt* 21,38-44).

Precisazioni di testi ritenuti "problematici" sono ancora possibili. La nota regola che pare stabilire buona parte del comportamento morale del Primo Testamento, ovvero la prescrizione "occhio per occhio, dente per dente" (cfr. *Es* 21,24), che una lettura frettolosa porrebbe alla base del comportamento vendicativo del popolo ebraico, è in realtà inserita all'interno delle cosiddette "prescrizioni compensative" che moderano la replica di fronte all'aggressore, imponendo che vi sia sempre proporzionalità e mai *escalation* di violenza o di vendetta; anzi, ad ogni offesa subita poteva corrispondere anche un'ammenda in denaro paragonabile al danno procurato.¹ Ancora Norbert Lohfink chiarisce che uno

¹ La relativa moderazione della legge ebraica di cui la regola del taglione è in fondo espressione, si può apprezzare meglio nel contesto degli usi sociali degli altri popoli coevi, quasi sempre privi di

dei termini più impiegati nel contesto del linguaggio della violenza, quello di “vendetta” (eb. *naqam*), non indica una sorta di giustizia privata, bensì «l’esercizio legittimo della violenza per il ristabilimento del diritto, e questo per mezzo di un’autorità comunemente riconosciuta, derivante in ultima analisi dalla divinità». Il sentimento espresso da questo vocabolo ha praticamente sempre Dio per soggetto e proprio «l’attribuzione della vendetta a Dio significa appunto la rinuncia ad ogni forma di vendetta personale».¹ I testi biblici, specie nei profeti, parlano infatti di “giorno della vendetta” e di “vendetta del Signore”, facendo comprendere che non vi si celebra la violenza del singolo, ma la giustizia di Dio, e spesso in prospettiva escatologica (cfr. *Dt* 32,35.41; *2Mac* 8,11; *Is* 34,8; 35,4; 47,3; ecc.). Nel Siracide la dottrina è ben conosciuta: «Chi si vendica subirà la vendetta del Signore, il quale tiene sempre presenti i suoi peccati» (*Sir* 28,1).

Più facilmente comprensibile è il riferimento alla violenza e alla vendetta presente in alcuni Salmi. In quanto preghiera, il salmo è manifestazione di sentimenti e questi emergono con tutta la loro drammaticità. La crudezza delle metafore e delle immagini impiegate sono espressione della forza di questi sentimenti, anche quando hanno Dio per protagonista. Siamo di fronte ad un genere poetico, esistenziale, che non pone il problema della reale storicità degli accadimenti, come avviene nelle narrazioni di episodi dei libri cosiddetti “storici”. Inoltre la lettura cristologica di buona parte dei Salmi consente di identificare il giusto perseguitato con Cristo stesso, rendendo disponibili paralleli spirituali fra l’odio al nemico e l’odio al peccato, fra la violenza subita dall’orante e la violenza scatenata contro il crocifisso. Per quanto riguarda poi la violenza dei numerosi sacrifici di animali – prassi inevitabile del senso religioso dell’umanità di ogni tempo –, questi sembrano indicare, nei testi biblici, forse più ciò che l’uomo sente il dovere di rendere a Dio sulla base della propria creaturelità, che non ciò che Dio gli esiga, lasciando chiaro che il vero culto richiesto da Dio possiede ben altri contenuti (cfr. *Sal* 49,7-15; *1Sam* 15,22; *Am* 5,21-24; *Is* 58,6-7).

2. Un approccio canonico alla Scrittura e lo sviluppo interno del tema della violenza

Esaminati nel loro insieme i testi biblici offrono essi stessi degli elementi significativi per una equilibrata ermeneutica del tema della violenza. Non pochi Salmi e buona parte dei libri Sapienziali hanno una visione marcatamente contraria alla sopraffazione e alla crudeltà, sia generalmente intese sia come armi invocate per fare giustizia da sé (cfr. *Sal* 51,16; 62,11; *Prv* 16,28-30; *Sir* 20,4; *Sir* 28,1-5). Numerosi insegnamenti morali dei profeti condannano anch’essi la violenza (cfr. *Gn* 3,8; *Ger* 22,17; *Ez* 22,12, 22,29 e 28,16; *Ab* 2,8.12.17). Chiara, in Geremia, la condanna di ogni sacrificio umano, con un passo nel quale Dio stesso pare voler offrire un’ermeneutica autorevole della Sua parola: «Essi hanno riempito

legislazione ed abbandonati ad ogni genere di abusi. Le pene previste dal codice di Hammurabi paiono al riguardo assai meno equilibrate.

¹ LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, 31 e 32, citando G. Mendenhall e W. Dietrich.

questo luogo di sangue innocente; hanno edificato alture a Baal per bruciare nel fuoco i loro figli come olocausti a Baal. Questo io non ho comandato, non ne ho mai parlato, non mi è mai venuto in mente» (*Ger* 19,4-5). Proprio in uno dei contesti bellici più cruenti, quello del Regno di Davide, il testo sacro ci presenta un episodio assai significativo: Davide non potrà costruire il Tempio di Dio, ma dovrà lasciarlo realizzare a suo figlio Salomone, perché troppo sangue ha versato in guerra e troppa violenza hanno conosciuto le sue mani (cfr. *1Cr* 22,7-9; cfr. *2Sam* 16,7-8). Ciò che a Dio si riferisce, il suo culto e il suo onore, non sembrano compatibili con il peso della guerra e dell'uccisione. Dio stesso, non va dimenticato, aveva vietato lo spargimento di sangue, chiedendo egli stesso conto della vita umana: «Chi sparge il sangue dell'uomo, dall'uomo il suo sangue sarà sparso, perché a immagine di Dio è stato fatto l'uomo» (*Gen* 9,6). Lungi dal contraddire in senso logico l'immagine di Jahvè guerriero prima incontrata, tali testi offrono la traccia per riconoscere quali modelli interpretativi possono meglio operare nei vari libri e tradizioni, e lungo quale direzione si debba cercare l'itinerario di maturazione spirituale degli agiografi e la coerenza che lega i diversi elementi a disposizione.

La rivelazione della santità di Dio, la trascendenza morale dei comandamenti legati all'alleanza sinaitica, la legge dell'amore a Dio e al prossimo con tutto il corredo di virtù morali richieste all'uomo per avvicinarsi a Lui, fanno sì che l'immagine di Dio, considerando il messaggio biblico nel suo insieme, sia sempre e comunque quella del "Santo" (eb. *qodesh*), di colui che è il Totalmente Altro perché "separato". Questa immagine non è contraddetta dalle altre valenze di cui i testi si fanno interpreti, né potrebbe mai esserlo, pena il fraintendimento completo della rivelazione biblica. «Non darò sfogo all'ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Efraim, perché sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò da te nella mia ira» (*Os* 11,9). Dall'Esodo fino ai Profeti, la fede di Israele è attraversata dal ritornello che confessa il Signore come un «Dio misericordioso, lento all'ira e ricco di amore e di bontà» (cfr. *Es* 34,6; *Nm* 14,18; *Gn* 4,2; *Ne* 9,17; cfr. anche *Na* 1,3). Ed è alla luce di questa trascendente santità e insondabile misericordia che deve essere compresa la genesi dei passi "difficili" che parlano della violenza dei sentimenti e delle azioni di Dio, fino a proporre l'ermeneutica più adeguata. Lo coglieva già in qualche modo Tommaso d'Aquino quando affermava: «A Dio appartiene di più, per la sua infinita bontà, usare misericordia e perdonare, piuttosto che punire. Infatti il perdono conviene a Dio per la sua natura; mentre la punizione è dovuta ai nostri peccati». ¹ Non sorprende allora che la santità implichi una separazione e un allontanamento che, *quoad nos*, possano manifestarsi anche come violenza nel rifiutare e distruggere tutto ciò che a tale immagine non è conforme, tutto ciò che può essere figura o metafora di quanto a Dio, nelle narrazioni bibliche, si oppone. E non sorprende che l'agiografo possa comprendere tale immagine, e quanto essa implichi, se-

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 21, a. 2, resp.

condo i propri sentimenti umani, interpretando il corso della storia con i canoni di una violenta opposizione dialettica fra Israele, testimone e depositario di questa santità divina, e tutti gli altri popoli. Nella misura in cui crediamo che la Rivelazione davvero si “compia” nel destinatario, questi possiede una sensibilità che dipende dal contesto storico-culturale in cui è immerso: è dunque legittimo che la parola ispirata venisse compresa e incarnata attraverso dei sentimenti ed un linguaggio che l’agiografo non si scandalizzava di poter attribuire a Dio; come è altrettanto lecito che l’orante contemporaneo ascolti risuonare quella medesima parola divina solo quando i passi di violenza vengono letti in modo metaforico e alla luce dei passi di consolazione.

Al di là di tutto, e in accordo con quanto già affermato a proposito del ricorso alla metafora, affrontare la questione della violenza e della guerra nella Bibbia limitandosi ad esaminare alla lettera i suoi versetti, non è operazione acconcia né rispondente alla logica dei testi. In gran parte dei casi ci troviamo di fronte ad un linguaggio esistenzialmente ed emotivamente coinvolgente, come quello dell’uomo che lotta per la propria vita e per l’identità del suo popolo, oppure come quello di Dio che difende a oltranza la giustizia e la santità che gli sono proprie. Le immagini restano sempre indietro per trasmettere la forza radicale di questi sentimenti, e le iperboli insufficienti a manifestarne la cifra. L’ardore dell’odio diviene qui il contraltare per esprimere la forza dell’amore, la severità nella distruzione il contrappeso per misurare la gioia della consolazione. Gli elementi pregnanti che compaiono in tale linguaggio sono anch’essi quelli più radicali, proporzionati all’essenzialità, alla nudità dei sentimenti che scendono in campo: vita e morte, sangue e respiro, collera e attrazione. Dove questa polarità parrebbe mancare e l’odio rivolgersi totalmente contro il nemico, altre considerazioni dovranno essere invocate per completare il quadro, spostando l’accento dalla carica semantica della parola rivelata alle circostanze culturali e antropologiche della parola ricevuta, che ne condizionano sia la comprensione sia le modalità di riflettersi nelle opere consegnate alla storia. Il lettore del testo sacro deve saper prendere la parte migliore da ciascuno dei vari modelli e quadri ermeneutici esaminati in precedenza, sapendoli comporre e miscelare in modo sapiente a seconda dei contesti coinvolti, dirigendoli verso un loro approdo cristologico, l’unico capace di inquadrare in modo soddisfacente sia il rapporto fra Dio e l’uomo, sia le categorie antropologiche e culturali che possono esprimerlo.

IV. LA PREDICAZIONE DI GESÙ DI NAZARET E IL SUO MISTERO PASQUALE COME RIVELAZIONE DEFINITIVA DELLA NON VIOLENZA DI DIO

È solo nel Nuovo Testamento, alla luce della parola definitiva di Dio consegnataci da Gesù Cristo, che tutta la delicata tematica della violenza e della vendetta nella Bibbia può avviarsi a ricevere risposta.¹ Non si tratta di constatare solo una

¹ L’affermazione di una “risoluzione” del problema solo in una prospettiva cristologica è sobriamente ribadita ancora da *Verbum Domini*, n. 42.

semplice inversione di rotta, quella mostrata dagli insegnamenti di Gesù che, ricchi di mitezza e di misericordia, sembrerebbero quasi bilanciare quanto prima, nel Dio del Primo Testamento, destava sorpresa o irritazione. La soluzione recata dal Nuovo Testamento è più profonda. Non soltanto la dottrina evangelica fornisce una migliore ermeneutica per comprendere l'immagine di Dio, ma è l'intera vicenda di Gesù di Nazaret come vittima innocente – apparentemente abbandonata da un'inaspettata impotenza di Dio, ma successivamente riscattata con la risurrezione – a gettare luce sul linguaggio (e sulla realtà) della violenza e della vendetta, nonché sullo stesso enigma del male, includendoli nel travaglio di un percorso antropologico al termine del quale, ancora una volta, l'umano trova compimento in Cristo. Tuttavia, in merito alla questione della violenza di Dio, il rapporto fra i due Testamenti non può essere istruito in modo semplicistico con lo schema di una domanda (posta nel Primo) e di una risposta (fornita nel Nuovo). È ancora alla loro unità (con Ireneo e contro Marcione) che bisogna dirigersi, compresa non come semplice adiacenza cronologica, ma quale articolazione in cui Dio, dicendo finalmente sé stesso nel suo Verbo incarnato, rivela in prima persona e nella sua unica Parola il senso delle sue molte parole. Nell'economia dell'Incarnazione, l'Alleanza viene letta compiutamente nella Promessa: se al trattare del bene e del male, dell'errore e della punizione, della violenza subita e della violenza inflitta, le parole umane correvano il rischio di restare confinate in una logica di alleanza intesa come "simmetria" fra comportamento umano e comportamento divino, tale rischio viene definitivamente superato dalla "asimmetria" della Promessa, il dono del Figlio prediletto. Qui, "stare dalla parte dell'uomo" non vuol più dire per Dio "combattere in guerra a favore di un popolo", ma "soffrire con l'uomo" accettando di farsi a lui solidale nella debolezza. Nella logica del mistero pasquale, l'Amore e la misericordia vengono rivelate come *proprium* della natura di Dio. La croce di Gesù Cristo, che si staglia sulla storia come violenza subita da Gesù per mano degli uomini ma anche in obbedienza alla volontà del Padre colta in tutta la sua drammaticità, sancirà invece il definitivo superamento del volto violento di Dio, facendo sì che, da quel momento in avanti, tutta la storia biblica della violenza che ha Dio per protagonista diventi piuttosto una grande metafora della sua giustizia e del suo amore.¹

In accordo con l'aforisma agostiniano *Novum in Vetere latet*, il ministero profetico aveva in fondo già indicato il superamento di una giustizia violenta e preannunciato la sua direzione messianica nel parlare di una "nuova alleanza" quale progressiva interiorizzazione della Legge grazie alla presenza efficace dello Spirito. Un certo processo di maturazione critica nei confronti del rapporto fra legge e violenza è anche mostrato, come abbiamo già visto, dal percorso cronologico degli stessi libri del Primo Testamento, quando vengono letti sullo

¹ Cfr. S. DIANICH, *La violenza di Dio. Verità di una metafora*, in MAZZINGHI, *La violenza nella Bibbia*, 261-271, qui 267.

sfondo della storia di Israele. Tale maturazione, tuttavia, non si snoda secondo un percorso facile da individuare, sia perché la cronologia delle narrazioni non coincide con la storia reale del popolo protagonista di quei racconti, sia perché, nel momento in cui tali narrazioni vengono poste per iscritto, si attribuisce loro una valenza simbolica, esortativa o didattica. Eppure, già testi come *Genesi* 6, ove al termine del diluvio sembra farsi strada la definitiva vittoria della pace e del perdono sull'ira e sul castigo, o anche *Isaia* 2,1-5, che testimonia il finale superamento, nell'era messianica, della violenza e della guerra, sono piuttosto chiari nel suffragare un'immagine di un Dio che non abita la malvagità e la violenza, ma se le visita è piuttosto per educare alla non violenza. All'epoca della redazione in greco del Libro della Sapienza, il suo autore poteva già dichiarare che «Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi; egli infatti ha creato tutte le cose perché esistano» (*Sap* 1,13-14). Un decisivo passo in avanti dalla violenza alla non-violenza, fino a sancire la vittoria di quest'ultima, è quello operato dai carmi del servo di Jahvè, che ne dirigono l'ermeneutica direttamente verso l'evento cristologico (cfr. *Is* 53,4-5; *Zac* 9,9-10). «Questa visione teologica del Deuteroinaia – afferma Gerhard Lohfink – non può essere più superata. Si tratta di una svolta rivoluzionaria della mentalità, già nell'Antico Testamento stesso. Si comprende, cioè, che è meglio essere vittima piuttosto che vincitore violento. Si comprende che la vera pace nel mondo può nascere soltanto dalle vittime, dagli sconfitti e non dai vincitori. [...] Ma un popolo intero non può sopportare di essere pura vittima. Il popolo di Dio lo può sopportare soltanto se un singolo lo precede sulla via della nonviolenza assoluta».¹ Sarà questa la strada percorsa da Gesù di Nazaret.

1. Giustizia senza violenza: sulla croce Dio parla in prima persona

L'insegnamento del rabbi di Galilea mostra una certa novità di linguaggio. Egli predica l'amore ai nemici (cfr. *Mt* 5,44 e *Lc* 6,27) e lega tale atteggiamento ad una specifica immagine di Dio Padre che lo giustificherebbe: «Avete inteso che fu detto: *Amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico*. Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui i buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. Infatti, se amate quelli che vi amano, quale ricompensa ne avrete? Non fanno così anche i pubblicani? E se date il saluto soltanto ai vostri fratelli, che cosa fate di straordinario? Non fanno così anche i pagani? Voi, dunque, siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (*Mt* 5,43-48; cfr. *Lc* 6,35). Anche la logica della proporzionalità, che era in fondo già una mitigazione della vendetta, diventa ora insufficiente. La *nuova giustizia* è più grande, senza per questo dichiarare ingiustizia quanto prima vissuto o regolato: a saltare non è la convinzione che in Dio sarà fatta giustizia, ma la simmetria delle relazioni, il canone amico-nemico, con la violenza che vi pareva necessariamente

¹ LOHFINK, *Dio non esiste!*, 127-128.

implicata: «Avete inteso che fu detto: *Occhio per occhio e dente per dente*. Ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti dà uno schiaffo sulla guancia destra, tu porgigli anche l'altra; e a chi vuole portarti in tribunale per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. E se uno ti costringerà ad accompagnarlo per un miglio, tu con lui fanne due. Dà a chi ti chiede, e a chi desidera da te un prestito non voltare le spalle» (Mt 5,38-42). Come preannunciato da Isaia, per vincere il male il Messia non avrà bisogno di guerre, perché basterà la forza della sua parola (cfr. Is 11,4). Non alterano il quadro proposto quei passi evangelici nei quali Gesù è protagonista di invettive e maledizioni. Oltre a ricordare qui il genere letterario profetico e in parte apocalittico dei discorsi in cui tali espressioni compaiono, esse non sono mai dirette contro l'uomo ma piuttosto contro il peccato: lo sdegno di Gesù di Nazaret si scaglia contro ciò che si oppone a Dio, contro l'ipocrisia, il peccato e il rifiuto della salvezza.

Il nuovo equilibrio fra giustizia e superamento della violenza che sembrava doverla assicurare è emblematicamente rappresentato, in modo davvero sorprendente, nell'episodio giovanneo in cui i farisei sottopongono al giudizio di Gesù la donna adultera chiedendone la lapidazione (cfr. Gv 8,3-11): Gesù porta a compimento la legge di Mosè (aiuta tutti i presenti a prendere consapevolezza dei propri peccati, non tace il peccato e lo smaschera, ovvero compie proprio ciò a cui la legge è finalizzata), ma rivela che per questo non è necessario agire con violenza (non lapida la donna), recuperando attraverso la misericordia quella dissuasione al peccato che l'agire violento intendeva operare con la forza (esortazione rivolta alla donna a non peccare più). Attraverso il suo agire e i suoi insegnamenti Gesù smaschera la non viabilità di un impiego funzionale della violenza. Il fine da raggiungere non può essere il ristabilimento dell'ordine politico e sociale o perfino del culto religioso, che la violenza funzionale, come nell'intransigenza verso l'osservanza del sabato, intendeva proteggere. Il fine che davvero conta è la vita e la libertà dell'uomo, di ogni essere umano, un bene più grande della religione, se per "religione" si intende un culto che ha bisogno di una legge e di una giustizia che vengono garantite solo esercitando violenza, sia pure in nome di Dio.

Quando ci si accosta alla logica della croce di Gesù Cristo, nella quale sono misteriosamente contenute le risposte al problema della violenza che qui cerchiamo, sembra ritrovarsi a prima vista quell'ambivalenza dell'agire di Dio alla quale prima ci riferivamo. Nella/sulla croce di Gesù pare riflettersi un agire di Dio che umilia e rialza, permette la violenza sul suo Figlio e nel suo Figlio la subisce, uccide e fa risorgere. Ma l'opposizione polare, che nel mistero della croce tocca certamente la sua espressione più radicale, palesa in questo caso soprattutto il divaricamento causato dallo scandalo del peccato, l'abisso del rifiuto di Dio. Riflettendo sulla passione e morte di Gesù Cristo cogliamo che non sarebbe possibile parlare di violenza, di guerra e di morte, senza parlare del *peccato*, riportando cioè la questione entro categorie pienamente teologiche. Il peccato ha conseguenze violente, di morte: una volta che l'agire libero dell'uomo lo ha

misteriosamente introdotto nella storia, è come se la Bibbia non volesse/potesse più distaccarsi dal linguaggio che esprime la drammaticità in cui l'uomo si è cacciato. La violenza è scatenata, anche nelle parole di Dio, dall'esserci del peccato nella storia. Ma anche il peccato e la violenza hanno *la loro storia*, una storia che in Gesù Cristo viene definitivamente rivelata. Applicando alla Bibbia le intuizioni di René Girard sul rapporto fra violenza e sacro, la storia dell'esperienza religiosa di Israele prima di Gesù mostrerebbe tutto ciò che, antropologicamente parlando, potrebbe fare una religione, ovvero pagare il prezzo di una violenza che genera violenza. L'associazione fra legge e violenza che domina il Deuteronomio (il diritto si impone con una violenza implicitamente giustificata da Dio perché il diritto è di origine divina) rivelerà i suoi limiti e dovrà aprirsi verso una nuova concezione di giustizia (è possibile far rispettare il diritto senza esercitare violenza). La Bibbia, attraverso le sue parole, riflette questo itinerario esistenziale dell'uomo. La logica della purificazione rituale, dell'esorcizzazione violenta dell'idolatria, delle vittime sacrificali e del capro espiatorio, gestisce la violenza senza eliminarla, sebbene nella storia biblica si faccia strada l'insoddisfazione dell'uomo e si aprano orizzonti che aspirano ad un'economia di redenzione duratura, perché più vera. In Gesù Cristo accade qualcosa di veramente nuovo; non solo perché la sua vicenda pasquale prende le distanze dalla dimensione antropologico-naturale, e dunque ultimamente mitologica, del rapporto fra sacro, giustizia e violenza, non compiendone la mimesi, ma anche perché l'agire di Dio irrompe in modo inaspettato, come Parola altra dall'uomo.¹

Gesù è dichiarato capro espiatorio (cfr. Gv 11,49), ma i suoi discepoli, pur consapevoli di ciò, non tacciono la sua innocenza in vista di una pace futura. Chi lo proclama innocente, pur dichiarandolo vincitore, non innesca un nuovo ciclo di violenza né combatte i suoi persecutori. La violenza invocata dai carnefici come "giustizia" è vinta e spezzata perché non ricambiata, ma la fonte della giustizia è riaffermata perché restituita dall'uomo a Dio. La giustizia di Dio non è placata dalla morte del capro espiatorio, ma dall'annuncio che è vivo, perché santo e innocente. E infine, cosa ancora più importante, Dio stesso sceglie di non combattere, di *non usare violenza*, ma di instaurare una nuova giustizia sull'apparente sconfitta del Figlio. La definitiva rivelazione del volto non violento di Dio si avrà nella decisione del Padre di lasciare il suo Figlio sulla croce, manifestandosi così come un Dio che non distrugge i persecutori, ma li perdona facendosi usare violenza.² E lo fa in modo massimamente credibile, perché colpito in ciò che gli appartiene, in ciò di cui è primo testimone. La giustizia contro gli assassini

¹ Cfr. GIRARD, *Delle cose nascoste*, 235-274; IDEM, *Il capro espiatorio*, 163-198.

² Lo snodo cristologico è giustamente posto in evidenza nelle riflessioni centrali del citato documento della CTI: «Gesù disinnescava radicalmente il conflitto violento che egli stesso potrebbe incoraggiare, in difesa dell'autentica rivelazione di Dio. In tal modo egli conferma, una volta per tutte e per sempre, il senso autentico della sua testimonianza a riguardo della giustizia dell'amore di Dio. Questa giustizia non si compie mediante la legittimazione della violenza omicida in nome di Dio, bensì mediante l'amore crocifisso del Figlio in favore dell'uomo (cf Rm 8,31-34)», CTI, *Dio Trinità, unità degli uomini*, n. 50, «La Civiltà Cattolica», 165 (2014) 185-186.

sarà sì affermata, ma senza vendetta alcuna, testimoniando la sua paternità e il suo amore nel risuscitare Gesù dai morti: a Dio *non si addice la violenza*.¹ Il modo con cui, nel mistero della croce, Dio sta accanto all'uomo, non è combattendo da alleato i suoi nemici, ma partecipando alla sua impotenza e fragilità creaturale, perché è nella debolezza che Egli manifesta la sua forza. Il mistero dell'assenza di Dio lì dove lo si vorrebbe vincitore e giustiziere, sul Calvario o ad Auschwitz, è il mistero della sua giustizia non violenta – un'assenza ed un silenzio che scandalizzano gli uomini moderni quanto o forse più della sua violenza bellica a fianco di Israele. Dove Nietzsche, osservando quanto accaduto a Gesù, concludeva la non esistenza di Dio (sua assenza), la sua malvagità (lasciarlo morire, pur potendolo salvare), o la sua impotenza (incapacità di farlo), il cristiano proclama invece il vero volto di Dio: assente, perché separato dal peccato, ma insieme presente perché capace di soffrire in silenzio accanto all'uomo; impotente, perché ha rifiutato la potenza distruttiva dell'odio e della violenza, vincendo la morte con l'Amore dello Spirito che dà la vita. Sulla croce non sono altri che parlano in nome di Dio, o mettono per iscritto ciò che la loro esperienza religiosa e le loro categorie di interpretazione della storia – una storia fatta anche di guerre e di violenza – potrebbero suggerire. Qui è Dio stesso che parla (cfr. *Eb* 1,2), e quando è lui a parlare non ci sono mediazioni che possano offuscare o camuffare il messaggio che consegna.

2. Alcuni orientamenti per il lavoro del pastore e del teologo

Senza i necessari approfondimenti teologici prima richiamati, la protezione dalle incomprensioni, o anche la difesa dalle accuse, che la violenza e l'agire vendicativo di Dio nella Bibbia suscitano nel contesto culturale contemporaneo, si muoverebbero sul piano di una semplice teodicea apologetica, destinata probabilmente a rincorrere sempre nuove obiezioni. Non perdendoli invece di vista, è possibile a nostro avviso sviluppare alcune considerazioni in sede di teologia della credibilità che, con le mediazioni del caso, possono divenire fruibili anche in sede pastorale.

A percepire lo scandalo di fronte alle guerre di sterminio ordinate da Jahvè ad Israele o per le numerose pene di morte comminate dal Levitico per le diverse trasgressioni alle prescrizioni della Legge, è in fondo l'uomo moderno e contemporaneo, in realtà protagonista di violenze e atrocità ben maggiori e assai più sofisticate di quelle vissute dall'uomo antico o medievale. Eppure, oggi egli non tollera più che questo linguaggio venga impiegato al parlare di Dio: il credente ne resta scandalizzato, mentre l'ateo lo brandisce come dimostrazione dell'assurdità dell'adorazione di un Dio così, che in definitiva sarebbe meglio

¹ È questa la lezione che trasmette già la *Lettera a Diogneto*: «Forse, come qualcuno potrebbe pensare, lo inviò per la tirannide, il timore e la prostrazione? No certo. Ma nella mitezza e nella bontà come un re manda suo figlio, lo mandò come Dio e come uomo per gli uomini; lo mandò come chi salva, per persuadere, non per far violenza. A Dio non si addice la violenza», *Lettera a Diogneto*, VII, 4, tr. it. in *I Padri Apostolici*, Città Nuova, Roma 1998, 358.

non esistesse. In realtà, non va dimenticato che chi si scandalizza o si turba di fronte alla violenza del Primo Testamento, lo fa in fondo entro un orizzonte di precomprensione che lo porta a privilegiare l'amore gratuito e misericordioso di Dio. Ma tale orizzonte è fornito in definitiva proprio dal Vangelo, che ha forgiato in modo più o meno consapevole sia la sensibilità dei singoli, sia quella di intere culture che ne hanno implicitamente assunto i contenuti in ciò che riguarda i rapporti fra gli uomini e le società. È in fondo come se si interrogasse la parola di Dio mediante un quadro di riferimento valoriale che è la stessa parola di Dio ad aver originariamente fornito. Sull'origine evangelica della sensibilità moderna per la giustizia, l'uguaglianza, la pace, e su cosa possa dare significato a queste richieste, garantendone l'esigibilità, l'interlocutore contemporaneo dovrebbe essere invitato a riflettere.¹ Chi, leggendo le pagine dell'Antico Testamento, critica omicidio e violenza, può farlo perché le sta leggendo a partire dal Nuovo: non è in base ad una critica esterna che passiamo al vaglio la parola di Dio, ma è grazie alla luce che essa stessa ci dà che noi chiediamo ragione della sua unità e coerenza. Occorrerebbe poi domandarsi, con semplicità e rispetto, come i canoni amico-nemico e la comprensione della violenza siano presenti e vengano trattati in altre tradizioni religiose, anche solo dal punto di vista documentale ed ermeneutico, e quale possibilità di critica interna esse manifestino, indipendentemente da alcun giudizio su eventi storici dei quali gli esponenti di quelle tradizioni possano essere stati protagonisti o di cui possano aver favorito l'esito.

È un dato di fatto che gli insegnamenti di Gesù di Nazaret sono gradualmente penetrati nella storia degli uomini, fino a mutare il loro modo di concepire la violenza e la guerra, pur non avendo potuto evitare né l'una né l'altra. Ed appartiene anche al messaggio cristiano la capacità di predicare, attraverso la portata universale della croce e della redenzione di Gesù Cristo, l'uguaglianza radicale di tutti i membri della famiglia umana, quale premessa per poter poi superare i conflitti fra popoli, gruppi e nazioni. Ciò che dà unità agli uomini non è più solo un'origine comune, come è abituale in ogni prospettiva etnico-religiosa dall'orizzonte cosmico o antropologico più o meno ampio; né l'aver ricondotto più o meno forzosamente gli uomini sotto un'identica bandiera o uno stesso credo. A fare dei due o dei molti popoli un solo popolo (cfr. *Ef 2,14*) è adesso il fatto che ogni essere umano possiede un valore ed è soggetto di meriti di fronte a Qualcuno, perché vale tutto il sangue di Gesù Cristo. Il modo con cui la croce di Gesù fa una la famiglia umana è più forte di quanto possa realizzarlo qualunque *monoteismo*, per quanto arcaico e originario esso sia.

Imbattersi in uno o più passi biblici che pongono domande su come comprendere la violenza di Dio, non dovrebbe, in genere, preoccupare lo studioso, se questi si accosta ai testi con gli strumenti esegetici sufficienti, e lo fa non perden-

¹ È quanto fa intelligentemente R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna* (1950), Morcelliana, Brescia 1984.

do di vista l'orizzonte teologico entro cui leggere il Primo Testamento alla luce del Nuovo. Per quanto severe possano essere le perplessità, i quadri ermeneutici prima suggeriti e le luci recate dal mistero pasquale di Gesù Cristo dovrebbero già consentire di offrire una risposta alle principali domande, o almeno indicare la direzione lungo cui cercarla. La considerazione della vera immagine di Dio rivelataci in Gesù Cristo aiuta a comprendere cosa nel Primo Testamento vada letto in senso proprio e cosa no, lasciando che la prospettiva recata dal modello esistenziale e le necessarie precisazioni storico-contestuali aiutino a chiarire, nella misura del possibile, i dubbi che sorgono di volta in volta.

Il problema più serio può invece nascere a livello della catechesi e dell'impiego liturgico dei testi, perché sono in genere questi i contesti ove la parola di Dio, letta e annunciata, come il rischio di essere non compresa o travisata. Si tratta di un rischio tutt'altro che remoto: riteniamo che l'intera questione venga oggi purtroppo sottovalutata e non possa essere risolta mediante la semplice prassi, ormai comune, di sorvolare sulle pagine difficili. Se la parola di Dio viene oggi offerta più spesso come alimento del popolo di Dio, a ciò deve corrispondere anche una maggiore formazione biblica e teologica, senza la quale l'accresciuta familiarità che si possiede nei confronti della Bibbia non condurrà ai frutti sperati. La maggiore formazione che oggi si rende necessaria è in fondo anch'essa un segno dei tempi che va colto, un segno del livello di maturità al quale ci chiama la nuova evangelizzazione, non solo *ad extra*, ma anche *ad intra* della comunità credente.

Va comunque osservato che, se pensiamo ai testi biblici della liturgia eucaristica, mentre il Lezionario dei tempi liturgici forti e delle feste ha una lunga e consolidata tradizione nella vita della Chiesa, la scelta di raccogliere in modo sistematico l'intero canone del Primo Testamento nel Lezionario feriale del Tempo Ordinario nasce in epoca più recente. È proprio della comprensione di questi ultimi testi che, a nostro avviso, la maggior parte del popolo di Dio non si giova ancora come sperato, sia per la inevitabile frammentarietà delle lezioni bibliche proposte, sia per l'oggettiva difficoltà di alcuni dei temi trattati (fra i quali quello della violenza, che qui ci occupa). Una loro piena fruizione richiederebbe l'accesso ad un contesto narrativo, storico e geografico, ben più ampio di quello presente nei brani estratti, nonché la spiegazione all'assemblea di opportune regole ermeneutiche. Non a caso la grande omiletica dei Padri della Chiesa, nella quale confluiva buon parte dei loro Commenti alla Scrittura, si svolgeva in un sereno clima didattico, che si protraeva anche a lungo nel tempo, fornendo gli approfondimenti necessari. Per quanto i pastori contemporanei possano impegnarsi a contestualizzare episodi e versetti, la (raccomandata) omelia feriale non può trasformarsi in predicazione biblica erudita, non solo per ragioni di tempo e di opportunità, ma anche, semplicemente, perché non sempre chi ascolta possiede oggi gli strumenti adeguati per seguire una tale predicazione. La parola di Dio non produce il suo effetto perché non è ben compresa, è travisata oppure ascoltata con sufficienza. Di fronte alle pagine difficili della Bibbia, il pastore si

vede allora obbligato ad insistere su esegesi spirituali improvvisate, senza preoccuparsi di restare aderente ai sensi originari della redazione. Si ha l'impressione di costruire qualcosa nel cuore di chi ascolta, ma l'eventualità che la costruzione sia debole e che venga giù non appena le obiezioni del contesto culturale in cui si vive si facciano più esigenti, è assai più che un rischio remoto.

Per migliorare tale stato di cose non è necessario pensare a riforme in senso stretto, ma basterebbe forse incoraggiare una maggiore libertà di scelta dei testi, a seconda della tipologia dell'assemblea dei fedeli, dedicando ad esempio maggiore spazio ai Libri Sapienziali, alle pagine morali dei profeti o agli stessi epistolari del Nuovo Testamento.¹ Questi potrebbero essere proposti con frequenza nelle celebrazioni feriali in alternativa alle lezioni continuate, tornando a valorizzare l'inserimento di memorie, di Messe votive e *pro variis necessitatibus* abilitate a recare con sé letture proprie o eleggibili da un ampio *comune*. Estendere l'applicabilità di tale scelta ed incoraggiarne la prassi, oggi di fatto sfavorita a vantaggio delle letture della feria, potrebbe venire incontro alle esigenze di comprensione di quei fedeli la cui formazione biblica è ancora generica o insufficiente: le letture proprie associate a specifiche celebrazioni, o tratte dai vari *comuni* in sintonia con esse, sono infatti di assai più facile fruizione, in quanto quasi sempre già selezionate dalla Chiesa proprio per motivi pastorali diretti.

Dal punto di vista più propriamente teologico, infine, occorrerà operare un necessario approfondimento biblico-dogmatico per elaborare una dottrina della storicità e dell'ispirazione dei testi sacri la quale, pur restando in accordo con la Tradizione, sia maggiormente in sintonia con quegli approcci ermeneutici giudicati ormai indispensabili per impostare correttamente le questioni circa aspetti che destano interrogativi in merito all'immagine di Dio, ai suoi "sentimenti" e alle sue azioni. Tanto la storicità come l'ispirazione sono nozioni di fondamentale importanza, che giungono al cuore della questione di cosa sia il testo biblico e di cosa esso rappresenti nella vita dei fedeli. Proprio la consapevolezza di questa importanza deve guidare pastori e teologi nel difficile ma ineludibile compito di indicare uno sviluppo dottrinale e dogmatico verso cui dirigere la lettura del testo sacro, e ciò per una sua sempre migliore comprensione e fruizione nella vita della Chiesa.

¹ Questa scelta è sempre possibile in ottemperanza di quanto previsto da *Institutio Generalis Missalis Romani*, Città del Vaticano 2009³, nn. 355 e 358.

ABSTRACT

La sensibilità contemporanea mostra un certo disagio di fronte all'immagine di Jahvè guerriero violento e vendicativo, come essa emerge in buona parte delle narrazioni del Primo Testamento, in particolare nei cosiddetti libri storici. In generale, è l'associazione fra Dio e la violenza, nonché la diffusa presenza nella Bibbia di un linguaggio aggressivo e vendicativo, a destare interrogativi che possono ostacolare la contemporanea evangelizzazione. L'articolo esamina alcuni modelli ermeneutici e itinerari di comprensione che potrebbero aiutare ad inquadrare rettamente la domanda, mettendo anche in luce l'insufficienza di un modello funzionale della violenza divina, spesso impiegato nella catechesi elementare. Il tema viene dunque orientato verso il suo approdo cristologico, risolutivo per rivelare la personalità non violenta e misericordiosa del Dio di Israele. Al fine di affrontare in modo convincente il problema della violenza nella Bibbia è però necessario chiedere alla teologia dogmatica e all'esegesi biblica di perfezionare gli attuali quadri di comprensione delle nozioni di storicità dei testi sacri e di ispirazione biblica.

Contemporary sensitivity towards non-violence rises the problem of how to understand the image of Jahvè as a violent warrior, subject of revenge, as it emerges in not a few pages of the First Testament, the so-called historical books particularly. Generally speaking, the association between God and violence, and the presence in the Bible of a belligerent language of vengeance, put obstacles that render contemporary evangelization more difficult. The article examines some hermeneutical models and paths of understanding that could help to frame the question, at the same time that shows the limits of a view in which violence is understood as merely functional to God's plans, which is largely used in elementary catechesis. The whole issue is then oriented towards its Christological focus, capable of revealing in a definitive way the non-violent and merciful personality of the God of Israel. However, in order to frame the question about violence on the Bible in a satisfactory and convincing way, it is suggested that biblical exegesis and dogmatic theology make an effort to improve contemporary frames of comprehension of two key-notions, namely, the historicity of biblical accounts and the inspiration of biblical texts.

NOTE