

LUCA MAZZINGHI

La violenza nella Bibbia, Editoriale

1. «Dai giorni di Giovanni il Battista fino ad ora il regno dei cieli subisce violenza e i violenti se ne impadroniscono».

Il celebre *loghion* di Mt 11,12 è, come dice la nota della *Bibbia di Gerusalemme*, una «espressione diversamente interpretata» e non di rado i commentatori, pur propendendo per l'una o l'altra opinione esegetica, mettono le mani avanti sottolineandone in anticipo il carattere sibillino.¹ Ci troviamo di fronte, in relazione a questo *loghion*, a un riferimento alla violenza che il regno dei cieli patisce da parte dei violenti, oppure si allude a una qualche forma di «santa violenza» con la quale il regno si apre la strada nel mondo? O forse è più opportuno scorgervi un qualche più preciso riferimento di carattere storico, per esempio un accenno polemico alla violenza propagandata dagli zeloti?

Queste domande ci possono introdurre alla complessità del tema che abbiamo affrontato in questa XXXIX Settimana Biblica Nazionale.² Nel *loghion* matteano è difficile evitare l'impressione che in qualche modo la violenza sia connessa, nelle parole di Gesù, con la realtà del Regno. Condanna della violenza, dunque? Oppure accettazione della violenza, e in quale misura? E, a questo proposito, si può parlare di una qualche forma positiva di violenza? O ancora il vangelo, pur continuando a parlare di violenza, ne opera una radicale trasformazione? Si vede subito come le possibili risposte a queste domande coinvolgano non solo il piano esegetico, ma direttamente anche quello teologico.

2. Questa XXXIX Settimana Biblica Nazionale ha voluto continuare quella linea di interesse antropologico che nella precedente Settimana del 2004 ci ha condotti a riflettere sul tema del potere politico,

¹ Cf., ad esempio, D.A. HAGNER, *Matthew 1-13* (WBC 33^a), Dallas, TX 1993, 306-307.

² La Settimana, organizzata dall'Associazione Biblica Italiana, si è svolta a Roma, presso il Pontificio Istituto Biblico, dall'11 al 15 settembre 2006, sotto la direzione di Luca Mazzinghi e Romano Penna. Nel corso della Settimana è stato presentato il volume in onore di R. Fabris, presidente dell'ABI: «Generati da una parola di verità» (*Gc 1,18*). *Scritti in onore di Rinaldo Fabris nel suo 70° compleanno*, S. GRASSO - L. MANICARDI (edd.), Bologna 2006.

tra bisogno e rifiuto dell'autorità.³ La riflessione sulla violenza prolunga quasi naturalmente quella sul potere politico.

Uno sguardo alla bibliografia recente sul tema della violenza nella Bibbia ci mostra come i titoli su questa tematica si siano moltiplicati specie in ambito americano, a partire dal 2001.⁴ Premetto subito che abbiamo escluso di affrontare temi troppo specifici come quello della guerra e, in particolare, il tema della «guerra del Signore» o, specialmente per quanto riguarda il Nuovo Testamento, una tematica dai risvolti molto attuali come poteva essere quella della non violenza. Abbiamo anche trascurato temi che pure sarebbero stati certamente interessanti in relazione al problema della violenza, come quello dell'analisi dei meccanismi della violenza e insieme dell'uscita dalla violenza all'interno dei racconti patriarcali (si pensi, ad esempio, alla storia di Giuseppe); oppure l'analisi della storia di David o di quella dei re, narrazioni nelle quali il tema della violenza è certamente di casa, a cominciare dal truculento racconto della dote chiesta da Saul perché il giovane, simpatico e gentile David possa finalmente coronare il suo sogno di amore e convolare a nozze con la figlia Mikal (cf. 1Sam 18,25).

Queste poche e sparse osservazioni ci ricordano — se mai ce ne fosse bisogno — come la violenza sia talmente presente nella Scrittura che la caustica osservazione di Umberto Eco non è certo lontana dalla verità; immaginando di lavorare per una celebre casa editrice, Eco dà un parere negativo sull'eventuale pubblicazione della Bibbia, benché all'inizio ne fosse rimasto entusiasta: «È tutto azione — scrive Eco — e c'è tutto quello che il lettore oggi chiede a un libro di evasione: sesso (moltissimo), con adulteri, sodomia, omicidi, incesti, guerre, massacri e così via...».⁵ Il Vaticano — ironizza Eco — avrebbe molto da obiettare circa la pubblicazione di un libro siffatto. Con altri e meno ironici accenti, il carissimo Giuseppe Barbaglio apriva il suo noto libro *Dio violento?* ipotizzando l'esistenza di una sorta di processo psicologico di rimozione circa questa tematica.⁶ Ritengo che, a quindici anni di distanza, Barbaglio possa avere ancora oggi ragione.

³ Cf. il testo degli Atti della XXXVIII Settimana Biblica dell'ABI in E. MANICARDI – L. MAZZINGHI (edd.), *Il potere politico: bisogno e rifiuto dell'autorità = RicStoBib 18* (2006/1-2).

⁴ P. GIBERT, *L'espérance de Caïn. La violence dans la Bible*, Bayard, Paris 2002; J. BEKKENKAMP – Y. SHERWOOD (edd.), *Sanctified Aggression; Legacies of Biblical and Past. Biblical Vocabularies of Violence* (JSOT.SS 400), New York-London 2003; J. NELSON-PALLMEYER, *Is Religion Killing Us? Violence in the Bible and the Quran*, Harrisburg, PA 2003; P.M. McDONALD, *God and Violence. Biblical Resources for Living in a Small World*, Scottsdale, PN-Waterloo, Ont. 2004; S. MATTHEWS – E. LEIGH GIBSON (edd.), *Violence in the New Testament*, New York-London 2005.

⁵ U. ECO, *Diario minimo*, Milano 1978, 147.

⁶ Cf. G. BARBAGLIO, *Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Assisi 1991, 9.

3. Un primo problema che abbiamo cercato di affrontare è stato quello di rispondere alla domanda: «Che cosa intendiamo per violenza?»

Già a livello della terminologia utilizzata, infatti, offrire una definizione soddisfacente di «violenza» non risulta facile; può esserlo forse per termini come l'ebraico **חַמָּס** o il greco **βία** o **βιάζω**. Notiamo però che quest'ultimo verbo è molto raro nel Nuovo Testamento, mentre **חַמָּס**, che indubbiamente comporta una chiara idea di violenza fisica ingiusta, viene per lo più tradotto dai LXX con termini relativi all'illegalità e all'ingiustizia; i giudei di lingua greca vi percepivano infatti questa sfumatura, piuttosto che l'idea di violenza fisica.⁷ Appare già qui, non a caso, uno stretto rapporto tra violenza e legge. In alcune occasioni, del resto, il termine **חַמָּס** diviene un vero e proprio grido con valore giuridico, con il quale Abacuc si permette di chiamare in causa Dio stesso: «Fino a quando o Signore implorerò e tu non ascolti? A te alzerò il grido: "Violenza!" e tu non soccorri?» (Ab 1,2).⁸

Si pensi, come ulteriore esempio, alla difficoltà di tradurre la radice ebraica **נָקַם**, spesso naturalmente connessa con la tematica della violenza. Così, secondo Dt 32,35 come suona nella versione CEI 1974, Dio afferma «Mia sarà la vendetta e il castigo» mentre per Na 1,2 Dio è un «Dio geloso e vendicatore; vendicatore è il Signore e pieno di sdegno. Il Signore si vendica degli avversari e porta rancore verso i nemici».

Alcuni studiosi (cf. Mendenhall) notano che con **נָקַם** si esprime l'esercizio legittimo della violenza da parte di Dio per ristabilire il diritto. Non può darsi, tuttavia, che dietro a tali letture vi possa essere, da parte degli esegeti, il pregiudizio che la Bibbia consideri in fondo la violenza come positiva? Da Marcione in poi il termine «vendetta» applicato a Dio porta con sé connotazioni negative molto forti, venendo spesso a coincidere con l'idea di immoralità, arbitrarietà, persino crudeltà. Scrive però Bovati, in relazione all'idea di vendetta, che «se togliessimo questo concetto dalla struttura del mondo giuridico, manifesteremmo, da una parte, che il colpevole può restare impunito, e dall'altra, che la morte (o il danno) della vittima non ha rilevanza».⁹ È possibile forse intendere la radice **נָקַם** come un ristabilire il diritto con la forza, un'azione che però esclude, da parte di Dio, ogni senso di vendetta e dunque di violenza ingiusta; **נָקַם** riguarderebbe quindi piuttosto la sfera della legalità, della giustizia, persino della salvezza.¹⁰ Studiando il vocabolario, quasi senza

⁷ Cf. H. HAAG, «*hāmās*», in *GLAT*, II, Brescia 2002, 1111-1122; C. SPICO, *Note di lessicografia neotestamentaria*, Brescia 1998, I, 335-341.

⁸ Cf. anche Gb 19,7; Ger 20,8; cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Roma 1986, 290-292.

⁹ BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 48.

¹⁰ Su **נָקַם** cf. E. LIPINSKI, «*naqam*», in *ThWAT* V,602-612; J.E. LINSEY jr., «Vengeance», in *IDB. Supplementary Volume*, Nashville ³1982, 932-933; BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 46-48; una lettura diversa è proposta da H.G.L. PEELS, «*nqm*», in

accorgermene, sto in realtà già ponendo una distinzione tra forza e violenza, distinzione che non è affatto scontata.

Questi brevi cenni che partono da considerazioni di carattere terminologico servono solo perché possiamo iniziare a comprendere la complessità dei problemi ai quali siamo andati incontro. Proverò in queste pagine, in modo molto sintetico e forzatamente un po' semplicistico, a esporre le tre tracce sulle quali abbiamo chiesto ai relatori di lavorare e che in varia misura ritroviamo in tutte le relazioni, che pure si muovono con approcci al problema molto diversi l'uno dall'altro. Cercherò anche di riprendere opinioni, critiche e consensi espressi nel corso del dibattito, specialmente in occasione dell'intensa tavola rotonda finale presieduta da Romano Penna.

4. Una prima linea del lavoro della Settimana ha seguito un taglio di carattere prevalentemente antropologico e, in conseguenza di ciò, anche di carattere storico; in quest'ottica si è voluto affrontare il tema del diritto come argine alla violenza, ovvero la tematica della gestione giuridica della violenza, sia nella legislazione biblica che in quella medio-orientale antica (**C. Saporetti**). La relazione di Saporetti si occupa degli aspetti violenti delle leggi mesopotamiche; la violenza inflitta dal legislatore può essere ben più grave di quella che si intende punire. Ma tale violenza «legale» risale a ben guardare alle stesse divinità, alle quali è permessa ogni violenza. «Agli dèi dunque — scrive Saporetti — va il privilegio di avere suggerito le leggi ai sovrani della Mesopotamia, sicché per contro dovremmo in teoria recriminare verso di loro per tutte le assurde violenze che sono contenute in queste stesse leggi nel disperato tentativo di una improbabile e ingiusta giustizia».

Si pone qui, evidentemente, il problema della possibilità che possa esistere una violenza giusta e legittima. Ricordo di passaggio un'idea di Beauchamp: lo scopo della legge è quello di mantenere in sordina la violenza, di arginarla, ma non di toglierla, di cedere a un minimo di violenza necessaria nel tentativo di contenerla;¹¹ si tratta di un atteggiamento che in qualche modo fa capolino fin dalla prima pagina della Genesi (cf. A. Wénin).

Per quanto riguarda lo sfondo storico-culturale del Nuovo Testamento, la relazione di **R. Radice** ci ha posto dinanzi alla comprensione della violenza nell'ottica dello stoicismo; in tale sistema filosofico la violenza non ha alcun fondamento metafisico (quale potrebbe essere la *hybris* concepita come rottura dell'ordine). Lo stoicismo, e in particolare il neostoicismo, riconduce la violenza alla sfera dell'etica e della psicolo-

W.A. VAN GEMEREN (ed.), *New International Dictionary of the Old Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids, MI 1998.

¹¹ Cf. P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, Paris 1992, 265-268.

gia e propone la figura di un saggio esente da violenza che potrà giungere fino a un vero e proprio «martirio», con conseguenze anche politiche, come ben ci mostra la storia di Roma.

5. Una seconda linea di lavoro ha riguardato il problema dell'origine della violenza. Osservo subito, a questo riguardo, come l'assenza di una relazione esplicitamente dedicata a M. Girard e alle sue tesi sia stata un'assenza voluta, benché molto discussa, per non doverci poi bloccare su un dibattito troppo specifico su tematiche *girardiane*.

In relazione al problema dell'origine della violenza nelle Scritture dobbiamo prima di tutto ricordare che, se da un lato la Bibbia descrive a lungo la violenza in atto, buona parte di tali descrizioni sono relative alla violenza subita; che rapporto c'è dunque tra la violenza di cui si è oggetto e quella eventualmente utilizzata per rispondervi?

Un esempio è stata la problematica che emerge dai libri dei Maccabei. La relazione di **J. Sievers** ci ha posto di fronte alla diversità di soluzioni in relazione al problema della violenza in 1 e 2 Maccabei, con uno sguardo anche a *4Mac*. Se nel caso di 1Mac la soluzione alla violenza subita è la violenza inferta (il modello è significativamente Pincas), nel Secondo e Quarto libro dei Maccabei la soluzione è cercata piuttosto nel martirio e nella fiducia in Dio, una fiducia che non è tuttavia così esente da problemi, alla luce proprio di 1Mac.

Ci troviamo perciò di fronte all'esaltazione della violenza e addirittura a una sua sacralizzazione o piuttosto assistiamo alla constatazione del suo fallimento? Ricordo al riguardo una provocatoria definizione di Alonso Schökel relativa proprio alla figura dei Maccabei: essi rappresenterebbero appunto, per Israele, «un eroico fallimento».¹²

Di fronte alla persecuzione, ovvero di fronte alla violenza di cui si è oggetto, è certamente possibile un atteggiamento che escluda totalmente una risposta violenta, come in 2Mac. Nel Nuovo Testamento abbiamo affrontato il caso della Prima lettera di Pietro, in relazione ai cristiani perseguitati. La relazione di **R. Fabris** sui cristiani perseguitati in 1Pt ha cercato di scavare nella situazione socio-religiosa della comunità destinataria della lettera, cioè gli etnico-cristiani che vivono nelle province orientali dell'Impero in una situazione di precarietà e conflittualità in quanto minoranza religiosa, anche se non di esplicita e aperta persecuzione da parte delle autorità imperiali. L'autore di 1Pt cerca una lettura teologica e cristologica della violenza di cui la comunità è oggetto; poi suggerisce una via sapienziale ed evangelica che non contrasta con la cultura del tempo. Infine Pietro annuncia un superamento escatologico-apocalittico della violenza stessa.

¹² Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, «Il fallimento della violenza nei Maccabei», in *La violenza nella Bibbia. Atti del Convegno Nazionale di Bibbia, Mantova 31 marzo-1 aprile 1990*, Settimello (FI) 1990, 106.

6. Rimanendo ancora sul piano antropologico dell'origine della violenza, è emersa la figura dei profeti come «smascheratori» della violenza; cf. ad esempio i testi di Sof 3,1-5 o di Ab 1-2; cf. anche Ez 7,23; 9,9: «la terra è coperta di sangue, la città è piena di violenza...». La violenza spesso non è realmente visibile o riconoscibile come tale; esiste infatti una violenza subdola e mascherata da legalità ancor più pericolosa e non meno brutale; il profeta denuncia così quella che apparentemente potrebbe sembrare una violenza giustificata. Si può allora parlare di «parola violenta» dei profeti? La relazione di **R. Virgili Dal Prà**,¹³ leggendo le pagine «violente» di Geremia scopre in esse una parola forte di giudizio finalizzata però non alla condanna, ma piuttosto alla conversione; Geremia vede inoltre che la sanzione da lui annunciata tarda a realizzarsi; la parola profetica appare dunque come uno strumento debole e mite, alla fine.

Aggiungo a questo punto che l'atteggiamento dei profeti nei confronti della violenza non ci ha permesso di sottrarci a riflessioni molto attuali; personalmente penso al modo decisamente poco profetico con il quale tanti nostri ecclesiastici sono abilmente riusciti, in questi ultimi anni, a evitare condanne aperte della violenza e della guerra nel momento in cui papa Giovanni Paolo II chiedeva perdono della violenza di cui la Chiesa si è resa responsabile nel corso della storia.¹⁴ Tale domanda ritorna in diverse relazioni, oltre che nella discussione fatta in aula: può esistere davvero una violenza giusta? La tolleranza a ogni costo, poi, non è anch'essa in fondo una forma di violenza? La questione è anche più profonda: non pochi pensatori sostengono oggi che le stesse fedi religiose, specialmente quelle monoteistiche, sono di per sé sorgenti di violenza; su questo tema rimando anche alla *VI Cattedra dei non credenti* che il card. Martini volle proprio sul tema «Fedi e violenze».¹⁵

Se domande come queste ci possono sembrare poco esegetiche, mi permetto di ricordare come una precisa richiesta fatta da molti partecipanti nel corso della Settimana del 2004 sul potere politico fu quel-

¹³ Non è stato possibile pubblicare tale relazione in questi Atti.

¹⁴ «Un altro capitolo doloroso, sul quale i figli della Chiesa non possono non tornare con animo aperto al pentimento, è costituito dall'acquiescenza manifestata, specie in alcuni secoli, a metodi di intolleranza e persino di violenza nel servizio alla verità» (GIOVANNI PAOLO II, *Tertio Millennio Adveniente*, 35).

¹⁵ Cf. *VI Cattedra dei non credenti, Fedi e violenze*, Torino 1997. Cf. anche C.M. MARTINI, «Violenza e Parola di Dio», in *Id.*, *Parlare al cuore. Lettere, discorsi e interventi 1996*, Bologna 1997, 581-596. «I credenti sono veramente, come pretendono stupidamente, uomini di tolleranza e di pace? Il soffio dello Spirito apre le porte sigillate e la nuova luce della realtà viene a smascherare la menzogna e l'inconsistenza del discorso religioso. La violenza pone questioni terribili ma salutari, quando spazza via l'orpello per rivelare la verità»; (cf. P. CLAVERIE, *Lettere dall'Africa di Pierre Claverie, assassinato per il dialogo con i musulmani*, Milano 1998). Cf. ancora W. KERBER (ed.), *Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens?*, München 1995.

la di riuscire a dire anche una parola significativa per l'oggi, al di là del nostro lavoro scientifico. Tale richiesta sfociò all'epoca in un brevissimo comunicato stampa dell'ultimo minuto, che tuttavia molti firmarono; su temi come questo l'esegesi non può permettersi di essere neutrale. La data nella quale quasi simbolicamente, e pur senza averlo voluto, si è aperta questa Settimana, l'11 settembre, ci impedisce di limitarci al livello di un'esegesi che non si confronti poi con l'attualità del tema della violenza.

7. C'è tuttavia un terzo nodo da affrontare e dunque un'ultima linea che ha guidato il nostro studio, ovvero il tema della violenza considerato da un punto di vista teologico. Si apre qui il grande capitolo «violenza e Dio». Già a livello di linguaggio sorge un problema di non poco conto: la questione del linguaggio violento di Dio, o persino dello stesso Gesù. Fino a che punto tale linguaggio è da considerarsi come un atto di violenza e fino a che punto è piuttosto un rifiuto della violenza? Ma c'è di più: la relazione di **A. Passaro** relativa alla letteratura sapienziale ci ha posto infatti di fronte anche alla possibilità che non solo la parola possa essere violenta, ma che il silenzio stesso di Dio sul problema del male possa essere una forma di violenza. Attraverso l'analisi di alcuni testi di Giobbe e del Qohelet si giunge a vedere un credente che si trova a dialogare con Dio senza però riuscire a penetrare le ragioni della propria sofferenza o della violenza subita.

Questi problemi si pongono nella tradizione giudaica soprattutto in ambito apocalittico; la relazione di **S. Chialà** ha affrontato il problema della violenza e del giudizio divino nella tradizione enochica: emerge in essa una sfiducia totale nella possibilità che il diritto umano possa far cessare la violenza. L'unica possibile riparazione e vendetta è affidata a Dio, e avverrà solo alla fine dei tempi. Anche i «pastori» umani hanno fallito la loro missione e hanno solo fatto accrescere la violenza. Non esiste una violenza «storica» giusta, neppure quella di Dio. Quando Enoch usa per Dio immagini e linguaggi violenti lo fa in realtà per mostrare la potenza di Dio, per consolare una comunità oppressa nel presente annunciando un intervento totalmente al di là della storia.

Una prima relazione che ha affrontato questo problema all'interno delle Scritture è stata quella di **D. Scaiola** sui salmi cosiddetti «imprecatori», a partire da una attenta analisi del Sal 58. In questi salmi la relazione tra Dio e il male appare un problema centrale e Dio è chiamato in causa ed è riconosciuto come «principio e garante del bene», colui che ristabilisce la giustizia violata. «In secondo luogo — scrive Scaiola —, i Salmi imprecatori ci rendono solidali con tutti coloro che nel mondo (e nella Chiesa) vivono situazioni di violenza, anche se noi personalmente non la sperimentiamo in prima persona. In terzo luogo, l'orante viene descritto come una persona che rinuncia a farsi vendetta da solo, rimettendo invece a Dio la sua causa». Tutto ciò chiama in discussione, evidentemente, il problema dell'uso liturgico di questo tipo di testi.

Un esempio tratto dal Nuovo Testamento è il problema del supposto antigioudaismo del Vangelo di Giovanni. La relazione di **M. Marcheselli** si chiede se Giovanni sia teologicamente consistente, o presenti un insabile contrasto. Marcheselli si muove a livello della *intentio auctoris* e della *intentio textus*. Dopo un'analisi delle ricorrenze del termine $\iotaουδαίον$ nel Quarto Vangelo (che non corrisponde del tutto al nostro termine «giudei») e della funzione narrativa propria di questo termine, Marcheselli giunge alla conclusione che le discussioni tra Gesù e i «giudei» in Giovanni hanno il sapore di una «lite in famiglia», di un dibattito intra-giudaico relativo alla comprensione di ciò che realmente è il giudaismo. La comunità giovannea non sta di fronte ai giudei né adotta una teologia sostituzionista ma conserva i giudei al suo interno.

8. Il problema del linguaggio violento è dunque anche (e forse soprattutto) un problema teologico. La questione del rapporto tra violenza e Dio si pone, in realtà, sin dalle prime pagine della Scrittura: «Ma la terra era corrotta davanti a Dio e piena di violenza» (Gen 6,11). La relazione di **A. Wénin**, a partire dal metodo della *Reader's response criticism*, si occupa di come Gen 1-9 costituisca un testo fondante che orienta la Genesi e l'intera Torah. Sia i testi sacerdotali che quelli non sacerdotali affrontano il tema della violenza che dunque è una delle problematiche centrali nei racconti della creazione. Dalle due voci di Gen 1-9 esce un testo finale (canonico!) davvero coerente che rivela una triplice reazione divina alla violenza: dalla minaccia comminata a chi uccide Caino alla «soluzione finale» del diluvio, sino alla rinuncia definitiva alla violenza espressa nel testo fondamentale di Gen 9,8-17.

Può dunque Dio servirsi di mezzi violenti per eliminare la violenza? Il problema ci ha richiamato alla grande metafora dell'ira di Dio, affrontata, all'interno dei testi paolini, dalla relazione di **S. Romanello**. L'ira di Dio è categoria assunta per estrema concessione al potere della violenza? Romanello esamina in particolare i testi sull'ira di Dio in 1-2 Ts (più sinteticamente nelle altre lettere paoline); l'ira appare come un evento escatologico, l'antonimo della salvezza, un antropomorfismo di conio anticotestamentario con il quale è descritto Dio che si oppone al peccato e si oppone ai suoi oppositori. L'ira non è in realtà prioritaria nel pensiero paolino; è la coscienza di Cristo come liberatore dall'ira che porta a intuire l'esistenza di una umanità sotto l'ira di Dio, come avviene nella Lettera ai Romani. Romanello si pone poi la domanda di come poter conservare oggi questa categoria paolina; pur se metaforica ed espressa da Paolo con grande reticenza, la categoria dell'ira, scrive Romanello, «tutela la dimensione di un Dio implicato nel destino escatologico del singolo».

Più problematica è la presenza della violenza nei racconti evangelici. La relazione di **M. Grilli**, centrale nell'ottica del nostro convegno, la affronta, dopo un esauriente *status quaestionis*. Appare chiaro come nei sinottici la violenza costituisca una struttura della storia e dell'intera esi-

stenza umana: «essa è — allo stesso tempo — un prodotto dell'uomo, e un dato che lo sovrasta, un mistero che gli sfugge». Scrive ancora Grilli che «di fronte al rifiuto del Regno e del suo messaggero escatologico, Gesù e i sinottici evocano l'immagine di un Dio che agisce secondo una logica simmetrica, sanzionando il peccato con il castigo e il rigetto con il giudizio». L'unica risposta possibile di fronte al volto di questo Dio «simmetrico» sta nella croce di Cristo (cf. anche più sotto).

E infine: una visione escatologica della storia può giustificare l'esigenza della violenza nella prospettiva di un giudizio finale? La questione è stata affrontata nella relazione di **S. Biguzzi** sulla violenza nell'Apocalisse e dell'Apocalisse. Tra i libri del Nuovo Testamento, l'Apocalisse è certamente il più segnato dalla violenza. Anzitutto narra episodi e azioni violenti che impressionano il lettore, anche se riferire non è automaticamente approvare, e anche se, per esempio, i flagelli dei settenari delle trombe e delle coppe hanno lo scopo positivo («pastorale», diremmo noi) di indurre idolatri e persecutori a conversione così che, in quei due settenari, a far problema è il linguaggio, non il contenuto. Ma anche «il linguaggio è messaggio». In secondo luogo, a livello di contenuto l'Apocalisse collega la violenza con l'intervento non più intrastorico-medicinale ma giudiziale-escatologico di Dio (esclusione dalla nuova Gerusalemme, sprofondamento nello stagno di fuoco e zolfo). Da un lato, dunque, la lettura dell'Apocalisse mette in luce l'esigenza di tenere il linguaggio sotto controllo e, dall'altro, pone domande senza tempo su Dio: se è possibile che Dio sia violento, se cioè la violenza possa essere usata a fin di bene, o se la misericordia debba realmente mettere a tacere la pur insopprimibile esigenza di giustizia, anche oltre la storia.

9. La conclusione della Settimana è stata caratterizzata, oltre che dalla già ricordata tavola rotonda, dalla presenza di un dialogo a due voci tra due teologi, S. Dianich e M. Naro, che hanno ripreso e discusso tutte le relazioni della Settimana.

Sul problema del rapporto tra violenza e Dio i tentativi di soluzione si sono moltiplicati, come ben sappiamo; si è passati dalle contrapposizioni di tono più o meno marcionita, che oppongono un Dio buono al Dio cattivo dell'Antico Testamento, per finire ai tentativi — non di rado fondati su attente ricerche storico-critiche — che ipotizzano nella Scrittura uno sviluppo etico-religioso progressivo che da un pensiero originariamente violento giunge sino a un rifiuto radicale della violenza. Dal punto di vista teologico, tuttavia, soluzioni come queste lasciano ancora irrisolti molti problemi, se partiamo in particolare dall'idea dell'unità delle Scritture. Non mancano esegeti e teologi che arrivano sino a dichiarare la necessità di emendare le Scritture o quanto meno di prendere da esse solo quanto è conforme al vangelo della non violenza. Si vedano ad esempio le posizioni estreme di R.A. Spencer citate da Biguzzi (cf. p. 227) sul libro dell'Apocalisse come libro «pericoloso», che certamente non appartiene alle Scritture cristiane. E ancora Nelson-Pallmeyer: «my fun-

damental claim is that religiously justified violence is first and foremost a problem of “sacred” texts and not a problem of misinterpretation of the texts». ¹⁶ Occorre perciò emendare le Scritture! Grilli, da parte sua, cita G. Martelet (cf. p. 155) che non senza fondamento scrive: «Il cristianesimo costituirà il superamento *giustificato* di ogni immagine vendicativa di Dio oppure dovrà cedere il passo a una forma di ateismo in cui l'uomo avrà perlomeno il merito di essere migliore di quell'essere senza cuore che si oserebbe ancora chiamare “Dio” (...)».

Le relazioni di Naro e Dianich hanno apertamente affrontato queste tematiche teologiche. **Naro** ha cercato di passare dalla questione della violenza «biblica» alla «violenza» come questione teologica. Egli analizza il tema della violenza in senso *teo*-logico (evitando lo scoglio della teodicea) alla luce della *kenosi* del Figlio di Dio incarnato. La soluzione alla doppia faccia di Dio, quasi una «schizofrenia» divina messa in luce dall'esegesi, espressione in realtà del carattere paradossale del «dirsi» divino nella Scrittura, trova la sua risposta proprio nella *kenosi* intesa sulla linea di Fil 2, e quindi legata alla croce: la scelta divina di non usare la violenza contro Dio, evitando così un cortocircuito teologico. Come conseguenza di tale impostazione teologica, scrive Naro, «la fede trinitaria, che vede nel Dio di Gesù Cristo la divina capacità di ospitare l'alterità e di valorizzare il negativo, dovrebbe poter suggerire agli uomini come convertire la violenza».

S. Dianich, da parte sua, mette in luce come gli esegeti, di fronte al problema del «Dio violento» nelle Scritture, abbiano sempre sottolineato un «sì... ma»; eppure il «sì», ovvero la violenza di Dio, rimane. La valutazione del problema della violenza di Dio non può arrestarsi di fronte al dato di fatto della mutata sensibilità odierna verso tale tematica — anche se deve tenerne conto — e, d'altra parte, l'autorivelazione di Dio non può che essere considerata nella sua evoluzione storica, senza mai trascurare il ruolo del lettore. Ricordando la relazione di M. Grilli, Dianich nota come «l'evento di Gesù che muore in croce costituisce una svolta definitiva nella rivelazione di Dio, per cui la croce ri-definisce l'immagine tradizionale di Dio». Si ha così, in Cristo, la radicale esclusione della violenza ai fini della salvezza e il tutto in un contesto di violenza esplicita. «Da allora in poi — ancora Dianich — tutta la storia biblica della violenza che ha Dio per protagonista diventa una grande metafora della sua giustizia e del suo amore». Resta il problema della violenza di Dio nell'*eschaton*,

¹⁶ Cf. NELSON-PALLMEYER, *Is Religion Killing Us?*, XIV. «The Judeo-Christian world has put itself in a straitjacket by reifying a literary construct (...). For these, Scripture seems to have replaced God as supreme object of worship. Slowly and unknowingly, they have created an unholy trinity that comprises an authoritarian deity made in their own image, an inerrant and infallible Scripture, and self-proclaimed all-knowing interpreters who alone understand this nonexistent text» (J.L. CRENSHAW, *Defending God. Biblical Responses to the Problem of Evil*, New York 2005, 181).

di fronte alla quale non è possibile che tenere un atteggiamento apofatico né d'altra parte abbiamo altro linguaggio per riuscire a definire la necessità di una vera giustizia di Dio nei confronti del male.

10. Al termine di questo lungo percorso rimane a mio parere la questione che una parte del problema non è arrivare a comprendere perché la Bibbia sia violenta e ci presenti l'immagine di un Dio indubbiamente pieno di tratti violenti, ma giungere piuttosto a capire come mai ci dia così tanto fastidio il trovare nella Scrittura tanta violenza. Diversi interventi, anche in assemblea, ci hanno messo in guardia dal pensare di poter valutare i testi biblici alla luce della nostra sensibilità (del resto molto recente e moderna, se non addirittura post-moderna) contro la violenza. Anche nel Nuovo Testamento la violenza non è mai del tutto esclusa, comunque la si voglia interpretare. Ritengo possibile affermare che la Bibbia semplicemente smaschera la realtà umana della violenza,¹⁷ ponendocela di fronte in tutta la sua crudezza e quindi obbligandoci a confrontarci con essa — cosa che ci disturba, specialmente nel momento in cui riteniamo che in qualche modo la violenza dovrebbe poter essere giustificata. Si tratta, in questo caso, di un problema ermeneutico e teologico insieme.

Potremmo certo dar ragione a E. Bloch così da vedere la Bibbia come appesantita dall'immagine del Dio faraonico che con la sua violenza schiaccia Giobbe imponendogli il silenzio, un Dio dal quale l'uomo deve liberarsi;¹⁸ oppure potremmo considerare la Bibbia come lo specchio di tante violenze umane che l'uomo ha troppo spesso la tentazione di proiettare in Dio per giustificarle in qualche modo, magari facendone carico proprio a Dio stesso. Scrive al riguardo Gian Luigi Prato:

«Voler nascondere o dimenticare, per non dire rimuovere, tale violenza dalla propria visione di Dio significa ritrovarla sublimata in sistemi teologici che a ben vedere, con altrettanta violenza, cercano di denigrare l'uomo, addossandogli una colpa necessaria perché funzioni il sistema. Anche se un'analisi del linguaggio storico-religioso, compreso quello biblico, ci rivela che è piuttosto l'uomo a proiettare la sua violenza in Dio, perché il mondo funzioni a dovere occorre che

¹⁷ Cf. A. WÉNIN, *Dalla violenza alla speranza*, Magnano (BI) 2005, 78.

¹⁸ «I pastori di anime resero con molto piacere omaggio alla potenza che crocifisse il primo cristiano eretico; e spesso questa potenza era la loro. Ma ai poveri, agli sfruttati ed ai servi essi predicavano la sopportazione e la pazienza e, naturalmente, anche la non violenza. La violenza non disturbò gli oppressori, né quella statica che intimorisce giorno per giorno e nemmeno quella che si smaschera e prorompe, brutale, quando la pazienza in basso si spezza. (...) A coprire la violenza dei signori giunse la sua tappezzeria ideologica, con la giustificazione di Dio per le rivoltelle senza sicura e le giubilanti melodie» (E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'esodo e del regno*; Milano 41977, 326).

quest'ultima resti inerente a lui, perché si possa capire che l'uomo è violento e tenta di percorrere la via del pacifismo con benevolo intento profilattico e con inconfessate finalità catartiche».¹⁹

Il problema della violenza nella Scrittura ci rimanda inevitabilmente al problema dell'identità stessa di Dio. Qui si è innestata, come si è visto, una riflessione approfondita, esegetica e teologica insieme, centrata specialmente sul legame tra violenza e croce, nonché su come la croce ri-definisca in termini non violenti l'intera vicenda di Gesù (cf. soprattutto le relazioni di Grilli, Dianich e Naro, pur con accenti diversi). O forse la Scrittura porta in sé, come parola incarnata, i segni stessi del peccato,²⁰ per cui sarà comunque impossibile *eliminare* la violenza, se non *assumendola* nella *kenosi* della croce, umanamente sperimentata dal Cristo?

¹⁹ G.L. PRATO, «Tratti i violenza nel volto di Dio»; in *PSV* 37(1998), 24.

²⁰ Cf. J. BEUTLER, citato da Marcheselli, 160.