

LO SCANDALO DELLA VIOLENZA NELLA BIBBIA di Brunetto Salvarani

...come pensare che sia Parola di Dio quella che incita a sterminare i nemici, a lapidare l'adultera, a mettere a morte il figlio disobbediente, a punire con deportazioni e stragi un popolo debole sì, e pieno di peccati, ma come ogni altro popolo? E come è possibile, più semplicemente, che ci siano racconti diversi per descrivere gli stessi fatti? Sono immense questioni, che hanno occupato generazioni e generazioni di fedeli, generazioni e generazioni di interpreti in tutto il mondo. Ma oggi si sono come indebolite, fiaccate sotto il peso dell'assenza di vere risposte.

(Gabriella Caramore, *Nessuno ha mai visto Dio*)

Impossibile non concordare con le sofferte riflessioni di Gabriella Caramore: soprattutto se collocate nel cuore di questo nostro tempo. Un tempo che - non pago di avere riaperto i canali del discorso pubblico su Dio dopo la sbornia dell'eclissi del sacro che aveva contrassegnato gli anni Sessanta e Settanta - rischia decisamente di essere esposto al *sacrosanto* rimprovero del teologo luterano Dietrich Bonhoeffer, che diffidava con ottime ragioni di quanti hanno sempre la parola *Dio* sulle labbra ma poi non se ne fanno coinvolgere più di tanto a livello di scelte quotidiane: tanto da trovarsi più a proprio agio, nel caso, con le persone non-religiose...¹ Un tempo in cui, di Dio, anzi si straparla, intervenendo a suo nome nei contesti più improbabili (e, talora, persino blasfemi). Ma di quale Dio si tratta? Il Dio disposto a giustificare la guerra santa e l'uccisione del nemico, che compare a ripetizione in libri biblici quali Giosuè e Giudici, o il Dio che parla per bocca del profeta Isaia, assicurando che in un futuro non lontano gli uomini "spezzeranno le loro spade e ne faranno aratri, delle loro lance faranno falci; una nazione non alzerà più la spada contro un'altra nazione, non impareranno più l'arte della guerra" (Is 2,4b)?

La domanda, ovviamente, appare cruciale, nell'odierna congiuntura storica. Anzi, si rivela, superato l'iniziale sbigottimento, come la domanda delle domande: *quale* Dio si starebbe prendendosi la sua *rivincita* (secondo la fortunata immagine offerta da Gilles Kepel²) *oggi*? Quello dal sapore di tappabuchi, pochi anni fa ambiguamente invocato dal *cristiano reborn* Bush junior per giustificare al mondo benestante la sua *guerra preventiva e infinita*, o dal *musulmano risvegliato* Bin Laden per chiamare le nuove plebi del pianeta a uno *Jihad* terroristico e blasfemo? Quello pubblicizzato e venduto a basso prezzo dai mercanti del supermarket del sacro che sfruttano l'ansia postmoderna e il fiorire della *Next Age* come un'occasione insperata per produrre facili guadagni e intercettare angosce, bisogni e speranze diffusi? Quello certosamente fotografato dalla sociologia attuale, che parla di una risorta voglia di comunità e d'intimità di gruppo, di sorprendenti protagonisti del religioso quali *pellegrini e convertiti*³, constatando in parallelo la crisi sempre meno reversibile di chiese e comunità tradizionali? O quello, infine, in nome del quale Giovanni Paolo II e i leader religiosi mondiali hanno pregato a più riprese a partire dal 27 ottobre 1986, divisi ma all'unisono, significativamente ospiti del *Poverello d'Assisi*, invocando la pace su un pianeta dilaniato e sbigottito? Difficile, forse impossibile, rispondere. Potremmo proseguire, ma il quadro che ne esce è evidente: il sacro sta bucando lo schermo, c'è lo Scilla di chi pretende di cavalcarlo alla maniera *teo-con* e in chiave di religione civile contro il Cariddi di chi ne prova una laicista e palese insofferenza, mentre non è facile per nessuno distinguere fra messaggi corretti, provocazioni o penose strumentalizzazioni. E guardare alla storia, o ai testi sacri, ci aiuta fino a un certo punto: vi abbondano le contraddi-

¹ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Queriniana, Brescia 2002, p.380.

² G. KEPEL, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano 1991.

³ D. HERVIEU-LEGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Il Mulino, Bologna 2003.

zioni, e a ogni frammento di narrazione incentrata sul messaggio della pace se ne potrebbe contrapporre un altro, votato alla violenza. Al Dio della mitezza si può accostare, in un impressionante corto circuito, il Dio degli eserciti e dello *cherem*, lo sterminio sacro, dell'antifemminista caccia alle streghe e dell'antigiudaismo; al sollievo della tregua di Dio, le guerre infracristiane che hanno insanguinato fino a una manciata di secoli fa quell'Europa che oggi – forse per una comprensibile cattiva coscienza – ha scelto di non riconoscere le proprie radici a partire da quell'orizzonte di pensiero. Obiettivo, limitato, del presente intervento è, in ogni caso, di rintracciare nel testo biblico alcune piste significative sul tema della violenza: senza alcuna pretesa di completezza, e grazie all'incrocio fra esegesi biblica, teologia del dialogo e scienze umane, si proporrà un itinerario che cercherà di rendere ragione della delicatezza, della centralità e della complessità della questione. Nella consapevolezza che siamo di fronte qui a un argomento delicato e controverso, ma anche decisivo ai fini di una credibile testimonianza del Dio uno di fronte al mondo attuale.

1. OSSERVAZIONI INTRODUTTIVE

L'importanza del tema della violenza nel panorama biblico

Potremmo affermare, senza timore di esagerare, che tutto, nella Bibbia, appare nel segno della violenza: di volta in volta inscritta nell'ordine imposto al mondo creato, consegnata alla natura creaturale dell'uomo, comandata e permessa da Dio, attesa e sperata come liberazione e redenzione...⁴ In effetti, non c'è nessun altro tema antropologico o esperienza umana menzionato così spesso come la violenza: senza ricorrere ad analisi specifiche, vi si possono contare oltre seicento passi riferiti a popoli, sovrani o singoli individui che hanno attaccato o ucciso; un migliaio di passi in cui divampa l'ira di Dio; e oltre cento in cui JHWH ordina espressamente di uccidere qualcuno. Certo, la testimonianza delle Scritture in merito non risulta uniforme: non esiste, infatti, a dispetto di alcune letture in tal senso, un'unica linea, magari ascensionale, di evoluzione progressiva, che parta dalle voci più antiche d'Israele e giunga, come a un suo vertice, a Gesù e alle prime comunità cristiane. Mentre le differenze fra libro e libro, corrente e corrente, autore e autore, e anche all'interno dello stesso libro, appaiono rilevanti. Ecco perché il criterio evoluzionistico, cui non raramente si ricorre al riguardo, come da un passaggio dalla violenza alla nonviolenza e dalla guerra alla pace, sembra insufficiente a cogliere, nella sua globalità, la testimonianza biblica, tutt'altro che priva di posizioni contrastanti: in altre parole, “è lo scontro tra diversi punti di vista e diverse prassi che emerge a uno sguardo passionato, non velato da preoccupazioni apologetiche o giustificazionistiche”⁵.

Da Marcione alla riforma liturgica postconciliare

L'estrema frequenza degli appelli alla violenza nel Primo Testamento, del resto, non è certo una scoperta recente. Basterebbe citare il ben noto caso del vescovo e teologo Marcione (85-160), che sostenne la radicale diversità fra il Dio narrato dal mondo ebraico e quello conosciuto attraverso la predicazione di Gesù e i vangeli. Il primo esigeva sì la giustizia, ma presentandosi come un despota incostante, eccitato, selvaggio e bellicoso; il secondo sarebbe stato dunque un Dio nuovo, precedentemente sconosciuto, amorevole e misericordioso. Per questo, egli aveva escluso dal suo canone delle Scritture il Primo Testamento, selezionando poi dal Nuovo quegli scritti che andavano nella direzione da lui sostenuta. Di Marcione, in realtà, conosciamo le posizioni solo attraverso le confu-

⁴ Faccio tesoro, in queste osservazioni introduttive, delle classiche considerazioni di N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Morcelliana, Brescia 1985, pp.15-17.

⁵ G. BARBAGLIO, *Pace e violenza nella Bibbia*, EDB, Bologna 2011, p. 10.

tazioni dei suoi avversari, come, ad esempio, Tertulliano, che nel 207 scriveva: “Marcione stabilisce due entità diverse tra loro, l’una giudaica, feroce, guerriera, l’altra mite, placida e solamente buona e ottima”⁶. La Chiesa, a partire dal Concilio di Nicea (325), non accolse le opinioni di Marcione. Fino a oggi, verrebbe da dire: con la riforma postconciliare della Liturgia delle Ore e del Lezionario, infatti, in vari salmi e in altri libri biblici sono stati espunti quei versetti in cui si parla dell’ira di Dio e del suo intervento violento a favore dell’orante...

La carenza di attenzione al tema nelle teologie del Primo Testamento

Il tema della violenza, nonostante quanto detto sinora, fino a pochi anni fa non era molto comune negli studi biblici scientifici. A parere di Lohfink probabilmente intervengono al riguardo “certi meccanismi inconsci, che rimuovono dalla ricerca tutto ciò che ha a che fare con la violenza”⁷. Cosa che sembra innegabile, tanto che spesso gli studiosi vi si sono accostati nel modo più indiretto e sintetico possibile: “ma evitarlo veramente non possiamo in alcun modo”⁸. Tanto più dopo l’uscita, nel 1972, del fondamentale volume dell’antropologo René Girard *La violence et le sacré*⁹ e la sua conferenza, stampata nel ’75, su *Les malédictions contre les pharisiens et la révélation évangélique*, che apportarono stimoli decisivi al dibattito relativo, a proposito – in particolare – del sacrificio rituale e del capro espiatorio.

Violenza e monoteismi

Infine: la storia mostra che l’esperienza religiosa o la presenza delle religioni hanno portato spesso, lungo i secoli, a comportamenti di massa ma anche individuali di violenza e sopraffazione, non di rado a vere e proprie guerre, dette appunto “di religione”¹⁰. Dovremmo pertanto concludere che le religioni – e in particolare quelle monoteistiche – sono necessariamente fonti d’intolleranza e di violenze? Va notato che, di fatto, fra il Cinquecento e il Seicento si cominciò espressamente a discutere di tolleranza e intolleranza, proprio in riferimento alla credenza religiosa. Sul banco degli imputati, appunto, soprattutto ebraismo, cristianesimo e islam. Perché questi effetti del monoteismo? Si tratta di una caratteristica intrinseca e ineliminabile, oppure un effetto indotto in cui altre cause sono in realtà decisive?

Certo, il monoteismo manifesta una comprensione della sfera del divino in chiave di totalità ed esclusivismo; e l’esclusivismo monoteistico si è tradotto in un vocabolario espressivo di rigida intolleranza mentale verso altre divinità e credenze (si pensi, per fare solo un esempio, alla polemica anti-idolatrice così frequente nella Bibbia). A ben vedere, peraltro, l’intolleranza religiosa e la conseguente violenza nascono esattamente laddove avviene un processo, più o meno conscio, di identificazione tra soggettività del credente e oggettività del Dio creduto. Quello si appropria della ricchezza di questo: se Dio è verità, verità è ritenuta e vissuta la propria credenza religiosa. Si tratta tuttavia di un’appropriazione indebita: se Dio è per definizione la Verità, altra è la sua percezione soggettiva da parte dell’uomo; se quello esclude di diritto altri dei, non ne consegue affatto che una credenza debba necessariamente escludere altre credenze, proprio a causa della sua storicità, e dunque parzialità. Il cammino verso l’Oggetto Immenso ammette per se stesso pluralità e diversità di strade, di approcci e comprensioni.

⁶ TERTULLIANO, *Adversus Marcionem*, 1,6,1.

⁷ N. LOHFINK, *cit.*, p. 16.

⁸ *Ib.*, p. 17.

⁹ R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980; cf anche *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987.

¹⁰ Seguo qui la brillante analisi di G. BARBAGLIO, *cit.*

2. GUERRA E VIOLENZA NELLA BIBBIA EBRAICA: «ADONAI È UN GUERRIERO» (Es 15,3)

Nella Bibbia, dunque – i commentatori non possono che prendere atto della realtà testuale – si parla continuamente di violenza; in particolare, ma non solo, lo fanno gli autori del Primo Testamento. Il dato, più che scandalizzare, dovrebbe far riflettere: se la Scrittura, che descrive ogni aspetto della relazione fra Dio e il popolo che si è scelto, trascurasse quell'aspetto fondamentale della storia umana che è la violenza, non finirebbe per nascondere una realtà che attraversa da sempre le vicende dell'umanità? In fondo, la violenza non è mai tanto pericolosa come quando la si nasconde: presentandola nelle sue più svariate espressioni, la Bibbia costringe il lettore a guardarla in faccia, a considerarla nei suoi minimi dettagli e nelle sue modalità più subdole. In tal modo, essa gli svela le sue radici nascoste, mostrandogli i suoi moventi personali o collettivi, ed esponendogli senza falsi pudori i suoi aspetti letali; consentendo così di comprendere sia la violenza che lo circonda sia quella che subisce, ma anche quella che avverte in lui o che causa agli altri. Essa giunge a fornirci una definizione di Dio che può sorprendere: “Adonai è un guerriero”, *ish milchamà*, letteralmente “uomo di guerra” (Es 15,3). Il Cantico del Mare, traboccante della gioia della vittoria e del sangue versato, inneggia dunque a Dio con un'espressione che definisce l'aspetto devastante del suo agire (cfr. anche Is 42,13 e Sal 24,8).

E' legittimo domandarsi, dal punto di vista biblico, quali siano le ragioni per cui la guerra-*milchamà* insanguini il mondo¹¹. Una prima risposta va ricercata nella natura stessa dell'uomo che, creato da Dio con una doppia inclinazione, l'una volta al male, l'altra al bene, vive una continua lotta per arginare l'irruzione del male. E la guerra, qualsiasi sia la causa che l'ha scatenata, non fa altro che aumentare la forza del male sulla terra e allontanare, nel contempo, l'uomo da Dio. Per questo la tradizione rabbinica indica l'eventualità di stabilizzare il mondo solo nelle azioni capaci di contrastare la forza della violenza: “Rabban Shimon ben Gamaliel era solito dire: Su tre cose si regge il mondo, sulla giustizia, la verità e la pace”¹². Una seconda ipotesi punta altrove, in alto: Dio, con il suo volto terribile, si pone infatti alla testa del suo popolo e lo guida alla conquista della terra. Quando questo Dio dichiara: “Io li distruggerò” (Es 23,23), per i sette popoli che abitano quella terra non c'è scampo. Tale programma è presentato con chiarezza nel Deuteronomio: “Quando il Signore tuo Dio ti avrà introdotto nel paese che vai a prendere in possesso e ne avrà scacciate davanti a te molte nazioni (...). Quando il Signore le avrà messe in tuo potere e tu le avrai sconfitte, tu le voterai allo sterminio; non farai con loro alleanza né farai loro grazia” (Dt 7,1-2). Guerra, conquista, bottino, devastazione, morte: tutto nel nome di Dio, per suo ordine e addirittura per mano sua. Un tracotante bagno di sangue che spiana la via al Dio uno e al suo popolo, chiamato a non mischiarsi e a non imitare quei popoli. Il rischio della contaminazione e della fuga da quel Dio, vicino e lontano nello stesso tempo, è costante, per cui va eliminato sradicando i portatori del virus idolatrico in modo che non siano d'inciampo. Il voto di sterminio (*chèrem*) è il segno distintivo di questa guerra identitaria, come elemento necessario per costruire i presupposti della fedeltà dell'uomo a Dio, sia come esecuzione del precetto sia come creazione della condizione di separatezza che sola consente di vivere la via di santità tracciata nella Torà. Esso, al di là di ogni tentativo di attenuazione della sua portata effettiva, è un precetto che viene dalla bocca di Dio e come tale andava applicato: così fece, ad esempio, Giosuè nelle sue campagne di conquista (si veda, ad esempio, la perentoria considerazione di Gs 11, 19-20).

¹¹ Preziose, al riguardo, le riflessioni di G. ANDERLINI, “Guerra e violenza nel Primo Testamento”, in *Confronti* n.9 (2009), pp.5-6.

¹² mAvot I,18.

Viene da pensare che Dio sia definito *'ish milchamà* non solo per insegnarci che esiste una distanza incolmabile fra il suo progetto e la risposta dell'uomo; ma soprattutto per mostrarci che, nella relazione discendente (Dio-uomo) e ascendente (uomo-Dio), l'Altro, l'assoluto e l'indicibile può rivelarsi all'uomo stesso, per l'incapacità del sentire umano e l'impossibilità di mutare dall'alto nel tempo presente lo stato delle cose, con un solo volto: o il volto della misericordia (quello materno, della pace-*shalom*) o il volto della giustizia (paterno, della forza e della violenza). Ed è questo volto giusto e violento a dominare la scena, dando luogo a una condizione di mancanza di giustizia, di equità, di compassione e di verità, e a generare un continuo stato di guerra dell'uomo contro l'altro uomo e contro il mondo creato.

3. GESU' SERVO DI JHWH NEL QUADRO DI UNA SOCIETA' FONDAMENTALMENTE VIOLENTA

Gesù di Nazaret, che pure era e si proclamava "mite e umile di cuore" (Mt 11,29), non ha potuto astrarsi dal suo mondo, profondamente violento¹³. Egli nasce in un contesto determinato, in cui la violenza è realtà radicata e quotidiana, tanto da accompagnare l'intera sua esistenza, sin dall'evento tremendo della strage degli innocenti (Mt 2, 16-18). Certo Gesù non predica la violenza, tutt'altro, e tanto meno la pratica, ma con essa fa i conti costantemente. E' infatti a partire dalla sua venuta che il regno di Dio fa irruzione nel mondo, e tale irruzione suscita una violenza che egli non intende affatto mascherare, cercando piuttosto di farla emergere. La sua pace, infatti, non è come la pace di questo mondo, e Gesù stesso non mancherà di affermarlo esplicitamente: "Vi lascio la pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi" (Gv 14,27). Evidenziando situazioni d'ingiustizia e di violenza istituzionale, tanto religiosa quanto civile, egli ne rende esplicita la radicale inconciliabilità con il Regno. Nonostante non pochi insegnamenti successivi abbiano puntato ad attenuare tale dato, provando a dichiarare che esiste una violenza necessaria, i cristiani sanno che da allora nessuna violenza può essere innocente.

I vangeli, del resto, sono densi di insegnamenti nonviolenti (ad es. Mt 5, 33-45), e il discorso della montagna dedica ben due beatitudini al richiamo della mitezza. Gesù si è distanziato dagli oppositori al regime politico romano, anche armati, della sua epoca, temendo gli equivoci che potevano sorgere dal titolo di Messia, inteso spesso come sovvertimento di poteri temporali stabiliti, se si è lasciato – sulla scia dell'isaiano Servo di JHWH – condurre al macello con la mansuetudine di un agnello. Tuttavia, egli ha anche annunciato che solo i violenti s'impadroniranno del Regno: "La Legge e i Profeti fino a Giovanni: da allora in poi viene annunciato il Regno di Dio e ognuno si sforza di entrarvi con la violenza" (Lc 16,16); "Dai giorni di Giovanni il Battista fino ad ora, il regno dei cieli soffre violenza e i violenti se ne impadroniscono" (Mt 1,12).

In ogni caso, Gesù – in realtà - non viene come il Cristo davidico, come Messia annunciato dai profeti e atteso dal popolo; né come re che ricostruirà Gerusalemme. Viene come servo e sacrificato, ucciso e sepolto fuori dalle mura della città santa. E', per dir così, un Messia fuori dal messianismo: Dio in lui è vinto dagli uomini, e la sua guerra si conclude in una tomba. Tanto che la croce sembra riassumere in sé il fallimento sia della guerra santa sia della guerra messianica. La risurrezione, infatti, non abolisce la croce, ma piuttosto la predica come la sola convincente forma di vittoria di Dio sul mondo, e per un mondo a venire, un *olam-ha-bà*, in cui un nuovo Adamo potrà finalmente vivere in pace con sé, con il creato e con Dio stesso.

¹³ Rinvio alle brevi ma illuminanti considerazioni di R. ZINI, "Gesù e la violenza", in *Confronti* n.9 (2009), pp.7-8.

4. DALLA BIBBIA ALLA VITA: COME DECONSTRUIRE LA VIOLENZA BIBLICA NELLA STAGIONE DEI FONDAMENTALISMI E DELLE CHIUSURE IDENTITARIE? LA VIA DIFFICILE DEL DIALOGO, CASO SERIO NEL TEMPO DEL PLURALISMO RELIGIOSO E DEL CRISTIANESIMO GLOBALE

Una delle più riuscite definizioni di dialogo – autentica *invenzione* del Vaticano II - fu tracciata da un uomo straordinariamente capace di dialogo, il vescovo, biblista e teologo Piero Rossano, ausiliare della diocesi di Roma per la pastorale della cultura fino alla morte (1991). Secondo Rossano, il dialogo è quella “relazione interpersonale che avviene nel rispetto dell’alterità dell’interlocutore, sulla base di una comunione già esistente, in vista di un avvicinamento e di una unione più profonda, per un giovamento reciproco”¹⁴. I termini del dialogo, perciò, sono in primo luogo *alterità, rispetto, reciprocità, vicendevole ascolto e comunicazione, pazienza e riflessione, accettazione di un certo rischio e dell’antinomia, volontà di perfezionamento e interiore docilità al Vero e al Bene*, che finalizzano ogni rapporto sincero con gli uomini. I suoi nemici giurati sono, invece, “la polemica, il monologo, l’imperialismo dottrinale, l’intolleranza, la fretta, la mancanza di introspezione e l’eccessiva sicurezza di sé, e soprattutto la divisione della realtà e del mondo in due campi socialmente configurati e contrapposti”¹⁵. E’ evidente, se accettiamo tale panoramica, che dialogare, *caso serio* per la Chiesa postconciliare, rappresenti un’operazione oggi oltremodo ardua, per motivi probabilmente più antropologici e sociologici che teologici. L’indifferenza verso l’altro che caratterizza l’umanità contemporanea, infatti, rappresenta purtroppo il peggior viatico in vista di un dialogare autentico¹⁶; e qui, allora, andranno ricercate le cause principali di quell’inceppamento del dialogo che oggi siamo costretti a constatare. Sul piano teologico, invece, nonostante le numerose voci sguaiate che negli ultimi anni hanno letto fondamentalisticamente la parola biblica e ne traggono inviti perentori a chiusure identitarie, la partita non ha storia. Le Scritture e il magistero dell’ultimo mezzo secolo fanno del dialogo con l’altro uno dei punti centrali della rivelazione cristiana¹⁷.

Di fronte all’attuale scenario di una società globale, complessa, plurale, meticcica, è indubbio che il cammino del dialogo – come spiega uno dei teologi italiani più impegnati in tal senso, Piero Coda – sia “nuovo, arduo, rischioso”. Ricordando il passaggio dell’*Ecclesiam suam* in cui Paolo VI sostiene che la Chiesa sa “di non poter più separare la propria salvezza dalla ricerca di quella altrui” (n.82), Coda ammette “che, tutto sommato, siamo solo agli inizi dello scavo di questa intuizione”¹⁸. Ovvio, è più facile, e all’apparenza più giustificabile e più redditizio, battere la via del fondamentalismo, della riaffermazione decisa della propria esclusività e assolutezza. Oppure, in direzione opposta, quella del relativismo assoluto e omologante, che stempera - sino a dissolverla - la propria identità nella *koiné* di una religiosità inedita e seducente, ma in realtà vecchia come il mondo. A ben vedere, “il fondamentalismo e il relativismo non solo disattendono l’appello lanciato con forza alle religioni dal nostro tempo (...), ma ne tradiscono e compromettono l’identità. Il fondamentalismo, perché risucchia il Dio santo e altro, garante e custode di ogni alterità, nell’autoaffermazione della soggettività falsamente religiosa dell’uomo. E il relativismo, perché finisce col non prendere sul serio né Dio, né sé, né l’altro”¹⁹.

¹⁴ P. ROSSANO, *Dialogo e annuncio cristiano. L’incontro con le grandi religioni*, Paoline, Cinisello B. 1993, p. 15.

¹⁵ *Ib.*

¹⁶ Cfr. L. ZOJA, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009.

¹⁷ Mi permetto di rinviare, sulla questione, al mio *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale*, EDB, Bologna 2012².

¹⁸ P. CODA, “Il dialogo per la missione della Chiesa: l’enciclica *Ecclesiam suam*”, in *Notiziario dell’Istituto Paolo VI*, n.59 (2010), p.29.

¹⁹ *Ib.*, p.46.

Nel contempo, spiegano le inchieste al riguardo ma anche il senso comune²⁰, i cattolici non *credono* più come in passato. La fede tradizionale, ereditata o insegnata, quella che non si pone troppe domande e non richiama in causa i dogmi e gli insegnamenti della Chiesa, resiste solo in parte. Alcuni studiosi ipotizzano tre direttrici che dovrebbero caratterizzare la fede del XXI secolo: il declino della religione concepita come sistema di credenze dogmatiche e normative; la resistenza di forme snaturate della religione costituite dagli integralismi e dei settarismi; l'aumento del bisogno di *reincantare* il mondo, vale a dire di ricerche spirituali di varia natura, più o meno anarchiche²¹. A queste tre direttrici, la speranza è che si affianchi la *via mite* del dialogo, di cui è agevole percepire l'urgenza strategica. Come coglieva bene, in previsione del Grande Giubileo del 2000, il cardinal Martini: "Il riconoscere con serenità di essere piccolo gregge, di essere seme e lievito nella città implica un *ethos* preciso. Un *ethos* di umiltà, di mitezza, di misericordia, di perdono, di riconoscimento delle proprie colpe anzitutto all'interno della Chiesa"²². Infatti, "una Chiesa che è conscia della sua *minorità* ha più vivo il senso della testimonianza, coglie meglio le differenze in sé e attorno a sé, è più aperta al dialogo ecumenico e interreligioso, vive con più scioltezza la sinodalità e la collaborazione tra le chiese locali"²³.

In un passaggio della Lettera Apostolica *Tertio Millennio Adveniente* (10/11/1994), Giovanni Paolo II scrive: "Un 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 della verità" (n.35). Come ha rilevato Enzo Bianchi, storicamente è la pretesa di possedere la *Verità*, intesa come unica, universale, assoluta, che spesso ha originato violenze sia all'esterno sia all'interno delle chiese²⁴. Ci si deve chiedere, peraltro, che verità sia quella che accetta di lasciarsi servire dalla violenza, dall'imposizione, dalla tortura: non si tratterà forse dell'assolutizzazione di una concezione, di un'immagine della verità? E poi: le immagini violente di Dio, che come abbiamo visto sono largamente presenti nella Bibbia, significano forse automaticamente una divinizzazione della violenza stessa? In realtà, la riduzione di Dio alle sue immagini diviene immediatamente la sua riduzione a idolo, perché persino le immagini bibliche di Dio non possono esaurire la realtà cui si riferiscono e di cui sono riflessi, approssimazioni. Ed è nella croce che s'infrangono tutte le immagini divine, dato che sulla croce non si ha la proiezione di un'immagine umana del divino, bensì un uomo che è l'immagine stessa di Dio: un uomo sofferente, oltre che vittima a sua volta della violenza. Così, la salvezza cristiana non è rimozione della violenza e neppure esenzione della stessa, ma assunzione e attraversamento di essa: però dalla parte delle vittime, non degli aguzzini. E la rivelazione biblica si preoccupa del cuore dell'uomo, cercando di renderlo nonviolento. Perché è dal cuore dell'uomo che escono le intenzioni violente e omicide, le prevaricazioni e i soprusi; ed è il cuore dell'uomo che, evangelizzato, può conoscere la beatitudine della mitezza, vale a dire la partecipazione per fede alla prassi di Gesù mite e dolce, umile e nonviolento. Prassi che è anticipazione e segno del mondo a venire, di un Regno finalmente baciato dallo *shalom* universale²⁵.

²⁰ Cf, fra le altre, P. SEGATTI - G. BRUNELLI, "Da cattolica a generalmente cristiana", in *Il Regno-Attualità* n.10 (2010), pp.337-351 e P. NASO - B. SALVARANI (edd.), *Un cantiere senza progetto. Secondo rapporto sull'Italia delle religioni*, EMI, Bologna 2012.

²¹ H. TINCQ, *I cattolici*, San Paolo, Cimisello B. 2009, p.185.

²² C.M. MARTINI, *Il lievito e il piccolo gregge*, Centro Ambrosiano, Milano 1998, p. 117.

²³ *Ib.*

²⁴ Seguo qui le considerazioni di E. BIANCHI, Introduzione a *Parola Spirito e Vita*, "La violenza", n.37 (1997), pp.3-7.

²⁵ Utile al riguardo è R. PANIKKAR, *Pace e interculturalità*, Jaca Book, Milano 2002.

Conclusioni (aperte)

Potremmo dire che, considerata globalmente, la Bibbia inviti il lettore a un attraversamento: attraversamento delle immagini di Dio suscettibili – a volte subdolamente – di alimentare la violenza, pur pretendendo di combatterla; attraversamento delle violenze umane dai molteplici volti, certamente ripugnanti, ma, a volte, anche affascinanti e tentanti; attraversamento delle deformazioni del volto di Dio e degli esseri umani, quando la morte ha il sopravvento, ma anche delle loro trasfigurazioni, quando la violenza si trasforma in forma di vita e di vita condivisa²⁶. Emerge qui, evidentemente, una cruciale questione ermeneutica. Perché la Bibbia - e i suoi vari canoni - non rappresentano l'affermazione di un'unica idea, un'unica concezione di Dio, del cosmo e dell'uomo, bensì un *campo di tensioni* non di rado lacerante, all'interno del quale varie teologie e svariate antropologie si confrontano, talvolta si scontrano ed entrano in vicendevole relazione. Significa che la verità biblica, se bene intesa, ha carattere sinfonico e *plurale*. Per concludere, lasciando la porta aperta, o almeno socchiusa: solo prendendo sul serio Qohelet, così come la lotta con Dio di Giacobbe e la disperata protesta di Giobbe, si può accettare anche la Sapienza. E solo nell'orizzonte qoheletico assume un adeguato risalto la fede nella risurrezione che ebraismo e cristianesimo annunciano, come aveva intuito felicemente Dietrich Bonhoeffer: "Solo quando si ama a tal punto la vita e la terra, che sembra che con esse tutto sia perduto e finito, si può credere alla risurrezione dei morti e a un mondo nuovo"²⁷. E solo così, direi, si può narrare la risurrezione dei morti e un mondo nuovo.

²⁶ Per una valutazione complessiva sull'argomento, rimando al bel lavoro di J.-D. CAUSSE – É. CUVILLIER – A. WÉNIN, *Violenza divina. Un problema esegetico e antropologico*, EDB, Bologna 2012.

²⁷ D. BONHOEFFER, *cit.*, p.225.