

I FONDAMENTI BIBLICI DELLA NON-VIOLENZA

Il tema della non-violenza è parte, pur importante, di un contesto più ampio che potremmo anche formulare così: “Il Dio della Bibbia e la pace sulla terra”. Strada facendo spero che apparirà chiaro che io intendo proporre una riflessione che cerchi di rispondere all’interrogativo che un mio antico insegnante di esegesi biblica (N. LOHFINK) pose ai delegati di PAX CHRISTI riuniti a Bonn nel 1984: “A partire da che momento un movimento per la pace può dirsi cristiano?”¹. Gli eventi che da allora si sono succeduti rendono, a mio parere, ancora più stringente l’interrogativo. Alcuni accenni possono aiutarci a situare in modo pertinente l’ascolto delle Scritture ebraico-cristiane e il nostro modo di entrare in relazione con esse.

L’interrogativo sopra enunciato può suonare come una provocazione: quando si parla di pace sulla terra non si tratta forse di qualche cosa che riguarda tutti gli uomini senza differenza di religione, di cultura, ecc.? Inoltre, giunti alla fine di questo secolo che è stato descritto come uno dei più “barbari” della storia dell’umanità (non so se è vero, ma è importante che lo si pensi!), le conseguenze della violenza esercitata dall’uomo contro la natura e contro gli esseri umani hanno assunto connotati planetari, come se la “condizione umana” fosse diventata consapevole di aver varcato una soglia: l’uomo è sempre stato capace di uccidere il suo vicino, ma oggi le possibilità tecniche di distruzione dell’umanità intera sono già pronte, a disposizione di chi le vuole usare; l’uomo è sempre stato capace di modellare la natura, ma oggi rischiamo di compromettere definitivamente l’equilibrio ecologico; l’uomo è sempre stato capace di contrastare (con qualche successo) le malattie, ma oggi ha la possibilità di impedire (o di modificare radicalmente) la nascita stessa della vita.

Il crollo (reale e simbolico) del muro di Berlino nel 1989, una svolta davvero epocale, ha – solo a distanza di qualche anno – posto *tutti* (a est e a ovest) in una situazione paradossale: per la prima volta nella storia, l’implosione di un grande impero senza spargimento di sangue ha offerto un’immagine concreta di ciò che pareva soltanto un sogno utopico: la non violenza è ragionevole, la guerra è assurda! Abbiamo scoperto ciò che sapevamo già: che su questa terra siamo tutti interdipendenti, che la terra è la patria unica dell’uomo e che siamo tutti cittadini dello stesso mondo (“Nulla di ciò che è umano mi è straniero” diceva l’antico poeta greco TERENCE) e anche l’uomo più lontano mi è diventato vicino.

Ma per altro verso è come se tutti i problemi rimasti “congelati” sotto lo stalinismo si ripresentassero intatti sulla scena: “disoccupazione, diseguaglianza sociale, crescita demografica, distruzione dell’ambiente, ulteriore impoverimento del sud della terra e soprattutto le rivalità delle ambizioni nazionali, nulla di tutto ciò ha origine nel comunismo. Tutto avviene come se certe difficoltà e certi sentimenti fossero stati congelati. Come se l’implosione del collettivismo avesse posto fine a un periodo di glaciazione dopo la quale si sono ripresentate tutte le frustrazioni, tutte le rivolte che sono state tenute immobili dallo stalinismo”². Ritorna la parabola biblica dell’Esodo: dopo l’uscita dalla schiavitù (l’invenzione della libertà), il difficile apprendistato del vivere secondo responsabilità nel cammino – attraverso il deserto! – verso la terra promessa: “Oh, se fossimo morti in Egitto per mano del Signore, quando si sedeva accanto a pentole di carne!” (Es 16,3).

È come se fossero venuti meno i punti di riferimento essenziali e tornano i vecchi demoni: dell’exasperazione nazionalista, della caccia allo straniero... il 1992 è stato quasi ovunque l’anno dell’odio³: naufragio economico e politico in Africa, massacri religiosi in India, “purificazione etnica” nel cuore dell’Europa.

¹ N. LOHFINK, *Der Gott der Bibel und die Friede auf Erden*, in: *Das Jüdische am Christentum: Die verlorene Dimension*, Herder, Freiburg i. Br., 1987, pp. 200-216.

² J. DANIEL, editoriale del 24-30 Dicembre 1992 in «*Le Nouvel Observateur*».

³ cfr. J. DANIEL, cit. sopra.

Ciascun gruppo sembra ripiegarsi su se stesso, per riguadagnare un'identità perduta e considera nemico il gruppo vicino. E spesso questo ritorno all'identità si nutre di un "ritorno alla religione" che funge da sostegno all'intolleranza e alla guerra⁴.

In questa situazione il percorso che vorrei proporvi suona così: poiché è impensabile che l'affermazione dei valori universali (quale è quello della pace) possa realizzarsi attraverso l'annullamento, il livellamento delle singole identità culturali e religiose, ma solo *attraverso* di esse e nel rispetto di ogni singola differenza culturale e religiosa, è la ricerca di una *identità aperta alla relazione con l'altro* che deve animare la nostra riflessione: "la conoscenza critica della propria cultura e la conoscenza di culture diverse dalla nostra" ... "poiché particolarità e universalità non sono in contrasto"⁵: ad es., nel decalogo biblico,

"Né la menzione del nome di YHWH, né il ricordo dell'Esodo né, soprattutto la legge del sabato potrebbero valere per tutta l'umanità. Tuttavia questi tratti, che appartengono alla singolarità di un popolo, non sono un'appendice che per la sua ristrettezza diminuirebbe l'importanza del decalogo. Essi invece di fondano sul fatto che nessuna morale universale può essere vissuta da un essere umano fuori da una effettiva solidarietà con un gruppo... In altri termini, nessun comandamento di Dio può essere praticato se manca un'appartenenza; e l'appartenenza all'umanità in generale non basta a soddisfare questa esigenza. Miliardi di individui umani senza distinzione di gruppo non sono che miliardi di individui non umani"⁶.

In questo senso, "fare memoria" delle proprie origini è parte del nostro essere cristiani ed è compito ineludibile di ogni movimento per la pace la cui spiritualità si nutra dello "sperare contro ogni speranza", del sogno di una società del futuro priva di violenza. Qui diventano centrali due domande: 1) che cosa ci dicono le Scritture ebraico-cristiane sul rapporto delle società umane con la violenza?; 2) l'Evangelo (che comprende l'A.T!) e la non-violenza.

Come temo, non sarà certo un percorso facile, ma è essenziale sapere dove poggia la nostra speranza e cosa si possano attendere le altre culture e religioni da noi (oltre l'esportazione di armi, naturalmente, o anche di pratiche missionarie irrispettose della libertà e della diverse culture):

"La società non violenta rimarrà un sogno irraggiungibile, forse potrà persino avvelenare la nostra vita con false speranze, se non impariamo a pensare in modo molto più radicale il rapporto tra violenza e società, molto più di quanto non avvenga nei movimenti per la pace, e quando non ci appoggiamo *soltanto* sull'Evangelo... Il cristiano dovrebbero poter vedere ciò nel senso che la società sognata sarà fondata sulla pace recata dal Cristo, o non sarà tale. Così almeno per un movimento che si richiama a un testo del N.T. (Col 3,15) e da cui ha preso il nome PAX CHRISTI" (ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ)⁷.

*
* *
*

⁴ Cfr. G. Kepel, *La revanche de Dieu : Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Éditions du Seuil, Paris, 2003. Proprio le tre grandi religioni monoteistiche sono percorse da movimenti identitari, visibilmente segnati da un'affermazione violenta di sé e del proprio progetto.

⁵ P.C. BORI, *Per un consenso etico tra le culture*, Marietti, Genova, 1991, p. 39.

⁶ P. BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla. Itinerari biblici*, ADP, Roma, 1992, p. 85.

⁷ N. LOHFINK, *cit.* p. 201.

I. LA VIOLENZA ALLA RADICE DELLA SOCIETÀ

La Bibbia ci presenta un quadro degli inizi e dello sviluppo delle società umane che non ha nulla di idilliaco; essa anzi sembra confortare le moderne teorie (cfr THOMAS HOBBS: “Homo homini lupus”) che vedono *la violenza* all’inizio e poi posta a fondamento di ogni forma sociale conosciuta. L’inclinazione dell’uomo ad affermare se stesso con l’aiuto della violenza diventa l’unico punto di partenza di una dottrina sulla società. All’inizio delle nostre società c’è l’inclinazione - costrizione all’azione violenta.

La Bibbia stessa ci obbliga a prendere consapevolezza acuta: 1°- Del rapporto tra cultura (in senso antropologico : “la totalità di un modo particolare di essere al mondo”) e violenza; 2°- Del rapporto religione – violenza; 3°- della violenza come “malattia delle origini”; 4°- Della cultura biblica come segnata, anch’essa, dalla violenza.

1. Il rapporto cultura – violenza.

All’alba della storia, *il fratricidio*. Il desiderio di vita di Caino si nutre della vita del fratello, del suo sangue: creato ad immagine di Dio, ora egli è a immagine dell’animale:

Gen 4,7 (trad. diversa da quella della CEI, secondo il TM): Dio dice a Caino:

“Il peccato non è forse alla tua porta, una bestia rannicchiata che ti desidera e che tu devi dominare?”

Ma è proprio ciò che non riesce più a Caino: dominare la sua propria animalità. Il peccato è *la violenza* che a partire dal primo assassinio si sparge sulla terra:

Gen 6,10s: “Noè generò tre figli, Sem Cam e Japhet [da essi usciranno tutte le famiglie della terra]. La terra si pervertì davanti a Dio e si riempì di violenza.”

Gen 4,23 “Lamech disse alle sue mogli: «Ada e Zilla udite la mia voce, mogli di Lamech ascoltate il mio detto: Io ammazzo un uomo per una mia ferita, un giovane per una ammaccatura! Caino sarà vendicato sette volte, ma Lamech settantasette volte!»”

Una volta che l’uomo è colpito dalla violenza, non c’è più mezzo di impedire a una specie animale di sbranarne un’altra; se l’uomo è violento obbedisce all’animale cieco che «sonnecchia alla porta». Non regnando più su se stesso (il desiderio di vivere – con – l’altro si tramuta: in fame dell’altro, privare l’altro del suo desiderio) non riesce più a dominare l’animale. Né è più gestore della sua animalità, ma il nemico.

È interessante notare che il “Canto di Lamech” celebra (cfr Gen 4,15-22) la nascita della città-stato, cioè delle Nazioni: “Le Nazioni sono divenute differenti le une dalle altre quanto lo sono le “specie animali”; dimenticato l’appello primo dell’umanità [Gen 1!], le nazioni più forti si nutrono delle più deboli per la loro sopravvivenza. Dopo il diluvio, Dio decide di non impedire più all’uomo di mangiare la carne degli animali:

Gen 9,2-3: “Siate il terrore e lo spavento di tutti gli animali della terra. Tutto ciò che si muove e possiede la vita vi servirà di nutrimento”.

Dobbiamo comprendere che l’uomo è sì signore, ma non è più signore ad immagine di Dio, perché regnare ad immagine di Dio è regnare attraverso la parola, la ragione e l’amore. Al contrario, l’uomo regna sull’animale attraverso “il terrore e lo spavento”. Egli regna come un tiranno, attraverso il ferro. Ma questo è l’enigma che fa comprendere ciò che il testo dice: l’uomo uccidendo l’animale, per nutrirsi, si vede come in uno specchio. Egli vede il suo comportamento di uomo che uccide l’uomo e regna sull’uomo attraverso una legge di ferro. Egli vede che non può essere il pastore della sua propria animalità: può soltanto regnare su se stesso attraverso la forza. L’autore

biblico ci suggerisce di paragonare questa legge di ferro, che regge le nazioni tra di esse, come le gabbie in cui si rinchiodano gli animali. Nei due casi c'è un segno dell'esilio dal paradiso"⁸.

Tutto ciò esprime narrativamente ciò che sappiamo della nascita delle città-stato (c. 3000 a.C.) per via di storia: un tentativo di organizzazione sociale che cerca di arginare la violenza attraverso la violenza; la legittimazione di una violenza di stato (esercito) distinta da una violenza illegittima: quella che farebbe ripiombare la società nel caos di ognuno contro tutti; l'espansione della vita sociale ed economica attraverso la guerra.

Per quanto andiamo lontano nel tempo e nello spazio la violenza domina il linguaggio, il pensiero, la storia dell'uomo. L'uomo dà forma e volto alla violenza: la commemora con monumenti, la riveste di uniformi, la celebra con feste, la canta negli inni nazionali, la legalizza in codici e costituzioni. Oggi il riconoscimento del fatto della violenza è avvertito come una linea di divisione tra gli spiriti: aprire gli occhi sulla violenza è una condizione del dialogo; chiudere gli occhi sulla violenza significa squalificarsi, intellettualmente e moralmente.

2. Religione e violenza

La cosa ci sorprende un po' di più. Ma anche qui basta aprire gli occhi: "L'aspetto religioso della violenza non ci sorprende. Basta tracciare le tappe della formazione della mitologia antica per essere convinti che la violenza non è ciò che separa la divinità dall'uomo, ma ciò che crea la loro essenza comune in un universo in conflitto... l'immagine più sorprendente dell'unità tra il divino e l'umano, tra il bene e il male, tra l'atto distruttore e l'atto creatore... chi è violento: Zeus che guarda impassibile Prometeo incatenato, o Prometeo che vuole spezzare le catene?"⁹

E RENÈ GIRARD, in migliaia di pagine e con esempi tratti da tutte le culture a noi note, giunge alla conclusione.

"La violenza e il sacro sono inseparabili... E' la violenza che costituisce il vero cuore e l'anima segreta del sacro".¹⁰

Ancor prima della nascita delle città-stato, presso le società "primitive" dove sono nate le prime forme di vita in comune, di "società" (pre-statali), i gruppi umani escono da uno stato di violenza reciproca, che divide gli uomini e che tende a perpetuarsi senza fine impedendo il nascere di una comunità, *attraverso* una violenza fondatrice "sacra" che invece dà origine e fonda la comunità umana. Perciò ogni divinità primitiva è "mysterium tremendum et fascinans" (R. OTTO), a doppia faccia, benedicente e maledicente.

3. La violenza: malattia delle origini

R. GIRARD ha mostrato che presso tutte le società umane l'atto di fondazione della comunità mette in azione il meccanismo del "capro espiatorio" (espressione che GIRARD usa in senso lato, non in quello espresso da Lev 16). Intorno al corpo insanguinato di un uomo scelto come capro espiatorio i sopravvissuti concludono un patto di pace, di vita in comune; per questo il sacrificio è all'origine del fatto religioso (e della società).

"Che sia animale o umano, reale o simbolico, la verità del sacrificio è, non nell'espriare una colpa, ma di allontanare la violenza (la vendetta reciproca) da certi esseri che si cerca di proteggere (la comunità) per incanalarla verso altri (le vittime) la cui morte importa meno. Ogni vittima sacrificale è un capro espiatorio. Il sacrificio è un modo di ingannare la violenza attraverso la violenza"¹¹.

R. GIRARD è anche convinto che i miti che accompagnano i rituali di sacrificio ci portino – a loro modo – il ricordo di una realtà fattuale: per Freud, l'assassinio del padre; per Marx, l'assassinio

⁸ P. BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes*, Éditions du Seuil, Paris, 1987, pp. 84s.

⁹ P. CIHOLAS, *Monotheisme et violence*, RSR 69/3(1981), 326.

¹⁰ R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980, pp. 35.50.

¹¹ A. SIMON, *Les masques de la violence*, in «Esprit» 11(1973), p. 517.

del figlio; per Girard, il fratricidio; così avvenne alle origini e da allora in poi tutto continua su questa base: occorre violare l'interdetto "Non uccidere", se si vuole arrestare lo scatenarsi della violenza reciproca tra gli individui. Il sacrificio adempie a questo ruolo: incanalando la violenza di tutti contro uno solo, fa emergere la possibilità di fondare una comunità: "la violenza espelle se stessa attraverso la violenza, per fondare tutte le società umane"¹².

Si viene così a creare un circolo vizioso, in quanto la violenza deve essere esternata attraverso la violenza e ogni società fino a oggi, in modo o nell'altro, ha avuto a che fare con essa (la guerra è la forma estrema della violenza, anche quando coloro che la scatenano si consolano spesso pensando che *questa* guerra particolare che essi conducono è da considerare legittima). La cosa diventa ancor più preoccupante in quanto spesso il "meccanismo sacrificale" (che si è evoluto verso il sistema giudiziario) non funziona correttamente e la "vittima" designata appartiene quasi sempre a certe categorie: mentalmente o socialmente deboli, minoranze etniche e religiose, gli "ebrei"...

Infine quindi possiamo dire: alla radice di ogni società conosciuta c'è la violenza: c'è una "convergenza di tutti i segni... al di là della diversità in apparenza estrema vi è una unità non solo di tutte le mitologie e di tutti i rituali ma della cultura umana nella sua totalità, religiosa o antireligiosa, e questa unità delle unità è tutta quanta sospesa a un unico meccanismo sempre operativo perché sempre conosciuto, quello che assicura spontaneamente l'unanimità della comunità contro la vittima espiatoria e intorno a essa"¹³.

Ma che ne è della Bibbia? Certo, in essa risuona l'Evangelo, il lieto annuncio di una alternativa radicale! Ma anche nella Bibbia, questa parola emerge come frutto di una lunga storia ed emerge soltanto "a caro prezzo"!

4. Cultura biblica e violenza

In sede storica non si può isolare Israele dal contesto delle culture medio-orientali antiche e non costituisce una eccezione "caduta dal cielo". Tutto quanto abbiamo detto sopra lo troviamo anche in Israele (e lo ritroviamo nella storia del cristianesimo!).

N. LOHFINK¹⁴ ha mostrato che nell'A.T. si susseguono circa 600 comandi di distruzione da parte di Dio, mentre per circa mille volte si parla della "collera", della "ira" di Dio; Num 21,14 cita un "libro delle guerre di YHWH", che (Sal 24,8) è chiamato "il prode delle guerre"; la nascita di Israele in Esodo è descritta come una battaglia tra il Faraone e YHWH (Es 14,28) con scenario di morti; l'ideologia guerriera è onnipresente nella traversata del deserto: "guerra eterna" tra Israele e Amalek (Es 17,8-16), conquista militare della Transgiordania (Num 21; At 2,-3), e di Canaan (Giosuè 2-11; Giud 1; 4-11); per non menzionare le guerre condotte da Davide in poi in epoca monarchica e l'istituto della "guerra santa" e lo *herem*. Poco importa qui il fatto:

- che in larga misura non si tratti di fatti "storici", ma il frutto di una rielaborazione tardiva: una specie di messaggio propagandistico con cui Israele, "piccolo" per eccellenza, tenta di rincuorarsi di fronte ai grandi imperi...
- che Israele (e il suo Dio) in tutto ciò non si riveli in tutto ciò più bellicoso degli altri popoli..
- che vi si esprima alla fine, soltanto la volontà di sopravvivere di un Israele "fragilissimo"...

Una lettura bellica di certi libri della Bibbia (soprattutto del Deuteronomio o anche di molti Salmi) è certamente possibile e lettori fondamentalisti giudei o cristiani hanno continuato e conti-

¹² R. GIRARD, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982, p. 262.

¹³ R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980, p. 390.

¹⁴ N. LOHFINK, *Altes Testament – Die Entlarvung der Gewalt*, in N. LOHFINK – R. PESCH, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit: Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz*, Patmos, Düsseldorf, 1978, pp. 45-61.

nuano a scavare questa vena. Inoltre il monoteismo ebraico può, senza apparente difficoltà, concepire Dio come creatore del bene e del male (Is 45,7; Am 3,6; Lam 3,38); anche nell’A.T. è presente questa violenza nascosta (cioè legittimata dalle Leggi sacralizzate nei sacrifici) tipica di tutti i sistemi del vicino Oriente antico. Ma immagini violente di Dio e della comunità che lo adora sono presenti anche nel Nuovo Testamento (anche se mi ritengo autorizzato a non portare citazioni, per motivi di tempo).

In un libro recentissimo di uno storico patentato di Oxford, ROBIN LANE FOX, tanto intelligente e provocatorio quando discutibile, ho potuto leggere queste frasi riassuntive:

“Dall’Eden all’Apocalisse, la Bibbia è una cronaca dell’errore e della malvagità umana. Esse sono due delle verità umane nelle sue narrazioni (Da Davide a Giuda Iscariota) e anche i loro autori... sono troppo umani nella loro visione degli altri, dall’aspro odio del salmista per i nemici, all’approvazione divina del genocidio, o il massacro della maggior parte dell’umanità nella Rivelazione di Giovanni. Non c’è progressione rassicurante da un Dio barbaro della guerra a un più recente e più dolce Dio dell’amore: Omega finisce per comportarsi nella Rivelazione di Giovanni nello stesso modo in cui Alfa ha fatto con il Diluvio”¹⁵.

Ma anche un intellettuale credente come S. QUINZIO può scrivere: “Ogni genere di violenza – bellica, sacrificale, giudiziaria – riempie le pagine della Bibbia e ne fa un testo oggi poco comprensibile, che suscita orrore in chi tenta di leggerlo”¹⁶.

*

* *

Per il momento, fermiamoci qui. Non lasciamoci prendere dallo scoramento. Avremmo potuto cominciare subito la nostra riflessione richiamando i molti testi biblici che parlano di tutta quell’abbondanza di beni e di felicità che è riassunta nel termine biblico *shalom*, leggendo i grandi testi profetici che mostrano in visione la promessa della pace escatologica per il popolo, citando la stessa *Torah* mosaica che si riassume nell’amore portato fino alla rinuncia personale al diritto della vendetta (il discorso della Montagna di Gesù non è un fatto assolutamente nuovo!), parlando subito del Dio di Israele, che è un Dio di pace.

Avremmo potuto cominciare così: ma dubito che ne avrebbe guadagnato la verità del discorso e della nostra comprensione della Bibbia. Verità e comprensione si aprono solo a chi si apre alla *totalità del racconto biblico* e sa resistere al fascino esercitato da versetti o racconti isolati che ci pongono di fronte al Dio di Mosè (il Dio di Gesù!) come a un dio immobilizzato, ‘eternizzato’ nel gesto violento (‘idolo’?). In realtà, invece, tutto nel racconto biblico è in movimento e il racconto porta in sé le forze della sua trasformazione. In movimento è la figura di Adam (l’uomo), in movimento la figura del popolo che Dio si è scelto con l’Alleanza, in movimento la figura di Dio (i molti volti del Dio biblico). E la verità del racconto si manifesta proprio nel manifestare *il dramma* che si snoda lungo questo cammino, le esperienze negative e positive (per Dio e per il popolo!) sperimentate lungo la strada: violenza, amore e perdono sono realtà che si mostrano in un popolo che è in cammino (e in un Dio che è in cammino con il suo popolo). Verità che ci spinge ad aprire gli occhi: non c’è solo amore, ma anche violenza nella storia dell’Alleanza (e della creazione): violenza e amore si modificano nell’incontro con gli eventi della storia e di Israele con gli altri popoli. Verità che ci sorprende perché mostra la sorprendente e sconvolgente prossimità di amore e violenza (della vita e della morte), il presentimento dei legami dell’amore della violenza: chiave di volta della storia biblica e della storia della Chiesa.

¹⁵ ROBIN LANE FOX, *Verità e invenzione nella Bibbia*, Rizzoli, Milano 1992, p. 441.

¹⁶ S. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano, 1992, p. 52.

E allora apparirà la pertinenza dell'altra affermazione di S. QUINZIO (che fa subito seguito a quella prima citata): "Che rapporto c'è fra tutte quelle violenze e la tenerezza di Dio, che pure si svela affiorando come un continuo controcanto a tutto ciò che, accadendo, la contraddice?"

A questa domanda può rispondere solo chi non chiude gli occhi di fronte alla gravità di quella "malattia delle origini" che infetta la storia dell'umanità (di Israele e della Chiesa), può quindi misurare lo sforzo, il prezzo pagato (anche da Dio!) per uscirne. La verità si manifesta solo a chi non reprime, non occulta ma svela e smaschera la violenza. Allora riuscirà a vedere tutto [il racconto biblico] come testimonianza dell'incredibilmente lungo e difficile processo del lento emergere di Israele da un mondo determinato dalla violenza, quindi anche del lento e progressivo rivelarsi del vero volto del vero ed unico Dio... Ciò che distingue Israele dagli altri popoli dell'antichità è proprio il fatto che esso, nel corso di una lunga e nient'affatto facile storia, è uscito da questo mondo che sacralizza tutto, persino la violenza. La Bibbia è la documentazione di questa uscita. Essa è uno specchio fedele e non cela nulla... Così nella Bibbia, alla fine, scorre più sangue e risuonano più gridi di guerra che in molte altre testimonianze dei mondi passati, ove la violenza non era affatto superata, ma solo coperta e nascosta allo sguardo. Tutto ciò che importa è che si comprenda la linea di fondo degli scritti di Israele e delle storie che in essi si rispecchiano. Il discorso della Montagna di Gesù non è affatto una completa sorpresa, qualcosa di assolutamente nuovo"¹⁷.

Cercheremo ora di vedere quegli snodi, quei crocicchi, in cui emerge il volto ampio e pacifico del Dio di Israele nel racconto biblico e il suo invito – a Israele e alla Chiesa – ad imitarlo per collaborare con Lui al rinnovamento nella pace del mondo da Lui creato.

Ma senza quelle storie terribili (di Dio e dell'uomo), esse pure narrate nel testo biblico, potremmo essere indotti a credere che un movimento cristiano per la pace e la non violenza possa esistere (o resistere) senza pagare il prezzo che il Dio di Israele ha pagato: nella figura del "Servo di YHWH" e nel Messia Crocefisso. Allora, come dice la profezia, tutta la nostra "pietas", tutta la nostra "devozione alla causa", svanirebbe come la neve sotto i raggi del sole.

¹⁷ N. LOHFINK, *La "guerra santa" e il "bando" nella Bibbia come educazione alla pace*, «Communio» 104 (1989), pp. 25.17.

II “IN PRINCIPIO” NON LA VIOLENZA

La Bibbia non nasconde la violenza, la vede anzi compresente a tutta l’evoluzione della società umana fin dai suoi inizi. La violenza non è posteriore alla cultura, ma è un fatto di cultura; cultura di morte, ma cultura.

Con altrettanta decisione dobbiamo però ora aggiungere che, secondo la Bibbia, *la violenza* è sì una “malattia degli inizi” (e quanto grave!) ma *non è l’inizio* stesso, l’origine del mondo e dell’uomo. E’ a questa origine che dobbiamo ora prestare attenzione perché essa, come ogni origine, non è soltanto il momento iniziale, ma ciò che permane anche sempre nel corso dell’evoluzione (almeno come desiderio: desiderio di una guarigione della cultura e nella cultura).

Mi riferisco qui alle grandi parole di ingresso nella Bibbia, le prole con cui essa inizia e che, come un grande portale, introducono al Tempio delle Scritture (Gen 1,1 – 2,4^a). A partire da qui ci sarà poi possibile osservare come tutto il racconto biblico indichi, come frutto di una lunga storia (ancora in atto!) l’emergere di una alternativa alla società violenta, l’offerta e lo sforzo – da parte di Dio – di un’altra società che fin nelle sue radici sia alternativa alla società violenta.

1. - *Le dieci parole creatrici del mondo.*

Riguardo questa prima pagina della Bibbia, su cui fiumi di inchiostro sono stati scritti, mi sia permesso di situarla storicamente richiamando solo quello che considero il punto essenziale, dal punto di vista della tradizione ebraico – cristiana:

“Il racconto della creazione è opera di un uomo che non parla dal tempo della creazione [non è presente alla creazione! Non vuole darci informazioni su come sono andate “veramente” le cose!], ma parla da un momento preciso e determinato della storia [di Israele: si trova nell’esilio babilonese]. Egli decide di dire con parole proprie quello che Dio ha detto creando il mondo... Un uomo antico ha parlato per dire che il mondo è stato creato dalla parola di Dio. Nella seconda metà del VI secolo a.e.v., quando l’attività concettuale dell’uomo stava per raggiungere un’intensità eccezionale, la riflessione sulla creazione e sul santuario della parola si ricongiungevano in Israele. La [nostra] fede attuale si muove verso questa riflessione. Ha appreso che le parole pronunciate da questo scriba sono parole di Dio; aggiunge che ciò che merita a ragione di essere chiamato parola di Dio è ciò che esce dalla bocca di un uomo quando il suo orecchio si apre ed egli riconosce la propria parola come un dono ricevuto [= dono ricevuto anche attraverso altre parole di uomini che lo hanno preceduto]... lo scriba che ha inventato le prime parole divine, facendo questo non ha fatto altro che esercitare il diritto di alleanza: queste parole sono le sue e quelle di Dio allo stesso tempo. La bocca dell’uomo e quella di Dio si ricongiungono in quella “parola” che, con un’immagine presa dal Cantico dei Cantici, chiamerei il “bacio” dell’alleanza. Un uomo inventa le parole della creazione del mondo e nello stesso tempo riconosce che la sua capacità di raccontarla è, in lui, la presenza del suo Dio che si dona all’uomo e lo accoglie”¹⁸.

Se noi seguiamo con attenzione queste parole, ci accorgiamo che tutto in esse è meditato, riflesso, nulla è superfluo e nulla di ciò che è necessario manca; seguendo il percorso tracciato dai segni che si susseguono nel testo, ci accorgiamo che il percorso della parola è quello stesso dell’origine, del «venire all’essere» del mondo e dell’uomo.

- C’è innanzitutto *una prima fase*: una specie di tempo zero, di «quiete» assoluta, appena mossa alla superficie dalla *ruah* che «cova» le acque. Tutto è indifferenziato (caos) e perciò non c’è nessuna possibilità di vita (forse proprio perché la *ruah* è così prossima, imminente (*meraḥfet*) da

¹⁸ P. BEAUCHAMP, *All’inizio, Dio parla. Itinerari biblici*, ADP, Roma 1992, pp. 24, 36.

non permettere alcuna autonomia. Nessuna incertezza, nessuna avventura, nessun desiderio... nessuna parola: il *tohu wabohu* è in stato di totale sottomissione e dipendenza, che non permette nessuna azione.

- Ma ecco, improvvisamente, senza alcun preavviso, *una seconda fase* dove tutto è movimento: si scatena la parola, meglio si scatenano le 10 parole creatrici: attraverso di esse si realizza lo svolgersi sontuoso dell'atto creatore (il mondo come un grande tempio!).

“Dio dice... e così fu”: ordine-esecuzione: LA PAROLA E' PRIMA DELLE COSE. Noi diciamo abitualmente “esistono delle cose”. Non è così: *esistono cose che sono state dette* cioè «parlate», «portatrici di un senso». Il «fare» inglobato nella parola: Dio fa solo dopo aver detto che farà. Gli esseri creati appaiono così come “parole-vicarie”, parole diventate realtà significanti. Dice P. DE BENEDETTI: “Il suo *davar* è parola e cosa, per Dio c'è pochissima differenza tra creare il mondo e il raccontarcelo. Dio fa le cose e le racconta e le fa essere... l'uomo invece deve trovare le parole (e solo le parole) altrimenti questo senso non viene fuori”¹⁹.

Possiamo perciò dire che creare, per Dio, non è tanto creare delle cose, ma creare “*sensò*”. Ora questo senso è tale perché LA PAROLA CREA SENSO DIFFERENZIANDO / SEPARANDO: ogni differenziazione apre a una possibilità nuova di vita:

Luce/tenebre il tempo come condizione di vita: successione sera - mattino

firmamento – alto: acque di sopra
- basso: acque di sotto lo spazio come condizione di vita

continente/mari

vegetali: è la terra che li produce.

Siamo arrivati al terzo giorno e qui la parola avrebbe potuto arrestarsi: “Coeli enarrant gloriam Dei...”.

E invece, tra il terzo e il quarto giorno, c'è una inversione di tendenza:

astri: segnano la differenza tra tempo e tempo:
creazione del calendario in vista del *tempo dell'uomo*.

animali - acquatici
- celesti *l'dorotam + barak*
- terrestri (molteplicità) (una volta).

8^a - 9^a - 10^a parola: l'ADAM = l'umanità è *una*: ritorneremo su queste ultime tre parole. Ma ora... → differenza suprema: maschile e femminile.

- La *fase terza*: è la vera conclusione, la «firma» del racconto creatore: la creazione del *settimo giorno*. Non la creazione dell'Adam, ma il *Shabbat* (*interruzione* sabbatica) è il *télos* della creazione:

“Dio ha concluso la creazione [ove tutto è *tov* e *tov me'od*] e consacra [“lo santificò” = lo separò] il settimo giorno per indicare il punto finale, che è il *shabbath* [di Dio! → non detto: l'Adam imiterà Dio!]. I momenti forti della creazione (il primo = luce; il quarto = astri, il settimo giorno) sono i giorni in cui appaiono rispettivamente la luce, gli astri e il sabato, ossia tutto ciò che è relativo al tempo: si può dire che ciò che è creato è il calendario [il ritmo,

¹⁹ P. DE BENEDETTI, *Ciò che tarda avverrà*, Qiqajon, Magnano (Bi), 1992, p. 16.

il respiro vitale della creazione]. Trampolino necessario per lo sviluppo della storia che verrà narrata per esteso. Il primo capitolo infatti costituisce solo un portale per ciò che seguirà. Come la creazione è una fase che si conclude, così sarà anche della storia²⁰.

Ma che differenza (per Dio e, alla fine della decima parola, anche per l'uomo) dalla prima fase: il *riposo sabbatico* è il contrario radicale della «quiete» iniziale:

- è tempo di *cessazione dall'azione*, il tempo in cui Dio ha dato origine ad altro da sé, separato da sé, autonomo. Solo ora che tutto è compiuto Dio è *santo* [separato] e rende *santo* [=separato] il settimo giorno per contemplare e gioire della sua azione creatrice;
- solo ora Dio si ritira dopo che, attraverso le dieci parole ha fondato sulla *legge* (o meglio: il fondamento della Legge) il ritmo di vita dell'uomo nel mondo: l'Amore originante (la parola amore non è detta, ma...) apre la via alla Legge perché sia segreto di vita;
- così la «punta» del racconto della creazione non è un'informazione sull'inizio, ma il dono di una legge per l'uomo: una legge di vita, di *alleanza* tra Dio e Adam. Ma che farà Adam? (→ cfr. la nostra prima riflessione). Il seguito del racconto si incaricherà di narrare il DRAMMA.

Certo è che ora ci accorgiamo che il nostro testo in realtà non guarda indietro, ma si proietta in avanti: si lascia interpretare secondo una legge che è un'*utopia*: creando il mondo Dio ha stabilito un ordinamento per l'umanità che è ancor oggi incompiuto.

Incompiuto perché Dio attende ADAM: ora egli è separato, autonomo da Lui, libero (Dio non è più senza l'uomo: ma entra solo dove lo si lascia entrare!). Differenza, separazione, santificazione, relazione, libertà, amore: così è l'atto creatore di Dio e Dio stesso rispetta questa legge:

“Come un bambino riceve un nome e un volto dal momento in cui è separato dalla madre, così un figlio sarà tanto più grande quanto più sarà esposto a una profonda separazione dal padre”²¹.

Ma torniamo all'ADAM!

Non c'è dubbio che ADAM abbia una posizione centrale: ben tre parole creatrici e... le ultime! E' vero che egli è l'ultimo venuto (il sesto giorno) e tutto lo precede (compresa la parola divina) ma:

- v. 26a: “*Facciamo ADAM...*”: solo questa ottava parola, la prima riguardante ADAM, introduce un *fremito* in Dio, un'animazione (Dio scambia parola con Dio!), come se Dio presagisse il dramma cui dà inizio con la creazione dell'uomo!
- v. 26b.27: *bʿšalmenu kidmutenu* (ripetuto due volte): Il che cosa consiste l'immagine di Dio nell'uomo, caratteristica riservata solo a lui? Dal contesto: *il potere (donato) della parola*, perché è con la parola che Dio crea: la parola è prima di lui in quanto divina, ma essa è posta nell'uomo; LEVINAS: “L'uomo, più che uditore della parola è «abitato» dalla parola”. Perché la parola è data all'uomo? A che scopo «abita» l'uomo?
- v. 26c.28: è indicato dalla nona parola: “perché *domini...*”. L'ADAM è chiamato a *governare il mondo* (ruolo eminentemente *politico*!) come luogotenente, rappresentante di Dio. Ma attenzione alla decima parola...
- v. 29s.: *un governo – parola di dolcezza*. Il regime vegetariano, cioè l'assenza di spargimento di sangue segnala l'assenza di violenza, di ogni tratto tirannico.

Nel complesso possiamo dire che la posizione dell'ADAM è quella di *intersezione centrale*: è situato tra Dio (per la parola) e l'animale (è carne parlante); sotto gli astri e sopra l'animale.

²⁰ P. BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla. Itinerari biblici*, ADP, Roma, 1992 p. 27s.

²¹ B. STANDAERT, *Le tre colonne del mondo, Qiqajon, Magnano (Bi), 1992*, p. 86.

In ciò è implicito il dramma: la posizione dell'ADAM è instabile (la libertà!). Riuscirà a mantenere questa posizione, da cui dipende il *tov – tov me'od* (“bello – buono”) della creazione? C'è un non-detto nel testo, ma che pure è presente: il mistero della *libertà* dell'ADAM resa possibile e inaugurata con il 7° giorno (Dio si ritira!): ADAM può volere (“desiderio”!) spostarsi verso Dio—eguale a Lui (cfr Gen 2-3: il racconto del peccato), oppure può assimilarsi all'animale, facendosi ad immagine dell'animale. E allora, comunque, la costruzione della città dell'uomo sarà segnata dalla tirannia e dalla violenza. Già la parola “dominare” che caratterizza l'esercizio politico di governo dell'ADAM ci tende una trappola:

“E' difficile concepire un dominio che non sia quello tirannico [cfr la traduzione CEI che aumenta la difficoltà: v. 28: “Siate fecondi, moltiplicatevi, riempite la terra; *soggiogatela...*” questa traduzione “militare” non corrisponde all'ebraico *kib^esuha* da *kabash* = porre il piede, entrare nella terra donata da Dio...] e non sarà certo il fatto di saperci creati a immagine di Dio che ci farà modificare questa rappresentazione, se noi concepiamo già Dio come un tiranno. Ma a questo punto interviene la decima parola... l'uomo non versa il sangue degli animali e gli animali stessi non si divorano tra loro... La dolcezza regna tra gli animali perché l'uomo la fa regnare. L'uomo esercita il dominio per mezzo della parola, il che esclude altri mezzi più duri. La parola stessa è intrinsecamente dolce, poiché è impensabile che l'uomo faccia regnare la pace tra gli animali, se egli stesso versa il sangue di un altro uomo. L'uomo dà agli animali la sua immagine, e così egli è a immagine di Dio. Ma se non ascolta questa legge, darà a se stesso l'immagine degli animali... Se dunque la parola umana viene definita così, e se l'uomo è a immagine di Dio quando la esercita, è perché Dio stesso non comanda con la forza e la creazione è la testimonianza della sua dolcezza... la creazione è il suo santuario e la legge che lo regge è dolce. [Tutto ciò è notificato dal 7° giorno, quando]... Dio per primo osserva il *shabbat*, perché l'uomo lo osservi a sua volta come ha fatto lui, dunque “a sua immagine”. Ciò basta [ad es.] a relativizzare l'idea che l'uomo sia immagine di Dio attraverso il lavoro: lo è piuttosto attraverso l'interruzione dal lavoro [cfr idolatria = *idolum facere* : l'idolatria come malattia del lavoro, il lavoro senza altro scopo del lavoro]. Smettere di lavorare significa essere più forti del proprio lavoro; e che cosa c'è di più difficile? Smettere di lavorare significa essere più forti della propria forza, e questa è la definizione della dolcezza di Dio”²².

Ora sappiamo che un dio strapotente è una proiezione di Dio a *nostra* immagine! Se riusciamo ad ascoltare con il cuore Gen 1, 1-2; ha questo grande portico di ingresso alla Bibbia, allora, ma solo allora, comprendiamo (perché il testo vuole che lo scopriamo *noi!*) il senso del messaggio: proveniamo tutti da *un solo* Padre, per questo l'ADAM è UNO, cioè siamo tutti fratelli (tutte le famiglie della terra...). Solo ha *la verità* del racconto colui che sa giungere a questa conclusione.

2. - Le dieci parole creatrici di Israele (e della Chiesa).

Il lettore appena un po' attento avrà notato il collegamento tra le dieci parole con cui Dio *crea il mondo* e le dieci parole con cui Dio al monte Sinai *crea Israele* come suo popolo, suo “*Figlio primogenito*” (Es 4,22), lo elegge per stringere con lui Alleanza. Il dio di Israele non è un dio diverso da quello di Gen 1. Sorge la domanda: perché questa relazione particolare con Israele, visto che Dio è già padre di ADAM nella sua totalità?

Ma, prima di rispondere a questa domanda – che ci riporta direttamente al tema della violenza -, si impone un'osservazione: il racconto di *Torah* è un unico racconto e non possiamo separare Gen 1-11 (*l'universale*) da Gen 12 (vocazione di Abramo e storia di Israele): l'eletto, il chiamato (il particolare), sia esso Abramo o Mosè o Israele stesso come popolo vive, nel racconto biblico, in totale e costante relazione con l'altro. Gen 12, 3 (“Io benedirò coloro che ti benediranno”) vale per tutto il racconto di Israele: storia delle origini e storia dell'eletto sono distinte e collegate sotto il se-

²² P. BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla. Itinerari biblici*, ADP, Roma 1992, p. 32s.

gno del rapporto tra Israele e le Nazioni. Non si può spezzare la sequenza creazione – Abramo – esodo (Mosè: Legge – decalogo) – terra:

“La sequenza dei due segmenti (segmento creazione ↔ segmento elezione) ha per effetto di dichiarare lo scarto che separa i due concetti: si può essere uomo in pienezza senza essere ebreo e i concetti di Uomo e di ebreo non si sovrappongono. Tutti i figli di Adamo non sono figli di Abramo, ma tutti i figli di Abramo sono figli di Adamo. Il primo ebreo è un pagano scelto: la sua biografia appartiene ad ambedue i segmenti di Genesi”²³.

Ma perché Dio sceglie questa strada, la strada della chiamata (in Abramo e Mosè) di un unico popolo con il quale stringere un'alleanza particolare? Non abbiamo una risposta razionalmente stringente, ma il racconto dice chiaramente: *in questo modo* Dio decide di intervenire per offrire a tutti i popoli un'alternativa a quel mondo segnato dal male e dalla violenza in modo così grave da non riuscire più a vedere quando e come il disegno creaturale di Dio in Gen 1 potrà mai realizzarsi. Dio sceglie Israele e gli dona la Torah; Dio in Gesù “aggiunge” la Chiesa a Israele per porre il *segno*, tra i popoli della terra, di una alternativa nella costruzione delle società umane, un segno reale dentro la nostra realtà umana: una “società di contrasto” (N. LOHFINK) che cominci a realizzare quel disegno.

Naturalmente potremmo obiettare che questa strada scelta da Dio è ben strana, visto che anche la storia di Israele e la storia della Chiesa grondano sangue e violenza! Potremmo obiettare che la Chiesa si è installata così bene nel nostro mondo (prima da dominatrice, poi da fornitrice di consolazioni compensatorie alla società borghese – individualista) da aver dimenticato il motivo proprio per cui Dio, insieme a Israele! l'ha chiamata e dimenticato il compito, la missione da Dio assegnatole! Tutto vero.

Ma questo è il tema proprio dell'Antico Testamento (la Torah mosaica) e del Nuovo Testamento (il discorso della Montagna). Le pagine grondanti sangue della Bibbia non vanno dimenticate, vanno sempre tenute presenti. Ma proprio da esse scaturisce, come frutto di una lunga storia e come *miracolo* di Dio sempre nuovo, l'Evangelo della Pace che inizia (sempre di nuovo) a rendersi visibile nel Popolo creato da Dio e da lui guidato nella storia (ed è sempre Gen 1 che spinge in avanti...).

Perché la Torah mosaica ha un cuore: *il decalogo* (Es 20, 1-17; Dt 5, 6-21) e tutta la Torah è commento del decalogo! Realizzarlo come popolo è dare inizio al mondo nuovo secondo l'intenzione di Gen 1 = che l'Adam ridiventi l'immagine di Dio! Noi siamo diventati talmente estranei a questo ascolto delle Scritture che non riusciamo più a renderci conto di come tutto, nella Torah mosaica, sia appeso “all'amore di Dio e all'amore del prossimo” (Dt 6, 4s + Lev 19). Non riusciamo più a scorgere che tutto in essa promana dall'unicità dell'Amore originante: amore che fonda la paternità divina e che vuole che la paternità umana sia “a sua immagine”. Sorridiamo con sufficienza quando veniamo a conoscere che l'ebreo osservante amplia il decalogo fino ai 613 precetti da osservare quotidianamente. Ma ci sfugge che con ciò l'ebreo esprime l'esigenza di donazione totale (corpo!) a Dio e al fratello (613 sono – secondo la tradizione rabbinica le parti del corpo umano: ama “con tutto il corpo”!); così ci sfugge ad es., che Lev. 18 presenta le grandi regole dell'unione dei corpi fondandole sul rispetto del padre e della madre, che Lev. 19 stabilisce le leggi che regolano il rapporto dei figli *tra* loro (le leggi della fraternità), che figliolanza e fraternità non possono essere separate e si estendono anche allo straniero e non solo al povero (Lev. 19,34) con la motivazione che “anche voi siete stati prigionieri nel paese d'Egitto” (perciò: oggi, volgiti verso lo straniero che presso di te è l'“ebreo”!). Abbiamo tutto il tempo di vita che Dio ci concede per imparare ad ascoltare tutta la Torah in questa luce.

²³ P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, Éditions du Cerf, Paris, 1992, p. 205s.

Ma ora, prima di metterci direttamente in ascolto di alcune profezie (Is 2, 1-5; Mich 4, 2-5) e del discorso della Montagna, possiamo almeno enunciare alcune affermazioni di base come primo tratto dei nostri due incontri:

la prima: C'è violenza nella Bibbia? Certo, ma: la Bibbia smaschera la violenza²⁴. La violenza che di fatto contro Israele, in Israele e per mezzo di Israele (e della Chiesa) accade viene raccontata, senza che ci sia alcuna censura occultatrice: ed è un fatto positivo. Se uno non lo gradisce deve domandarsi se egli stesso, gettando veli, non abbia interesse al mantenimento delle strutture di violenza.

la seconda: In Israele la violenza viene vista come il *peccato umano centrale*. Cfr la motivazione del diluvio e la predicazione profetica (Os 4,2; Michea 7,2). E questo vale anche quando la violenza si annida nella religione (riti, ecc.).

la terza: nel racconto biblico (e nei “salmi di invettiva”) diventa sempre più chiaro che “*la vendetta va lasciata a Dio*” e così esso documenta – esattamente all’opposto della nostra spontanea maniera di sentire – un decisivo passo avanti in direzione di un mondo che rinuncia alla violenza (cfr i profeti che non vogliono che Israele si appoggi ad alleanze umane per garantire la propria sopravvivenza).

la quarta: progressivamente l’immagine di Dio assume nuovi tratti: da “Jahvè il Dio guerriero” (ma sempre in difesa del *debole*: cfr *l’Esodo!* → Teologia della liberazione!) Fino a che il Faraone non impara cosa significhi perdere un figlio... ad un volto di Dio che non ha bisogno della violenza per imporre la sua signoria nel mondo (“nel libro di Giona viene descritto che Ninive, simbolo della potenza mondiale fondata sulla belligeranza, è capace di conversione, e si racconta come YHWH rinunci alla punizione. Nel libro di Sofonia, YHWH lascia spazio dapprima alle orge di violenza su scala mondiale... senza raggiungere il suo scopo, la conversione di \Gerusalemme, ma poi cambia strategia e sceglie la non violenza: al popolo dei poveri perseguitati dice: Cercate il Signore, cercate la giustizia, resistete al male con mezzi non violenti!”).

la quinta: Gen 1 continua ad agire, a far nascere il desiderio di un mondo diverso, nuovo e i teologi di Israele *promettono* anche una possibilità di convivenza umana liberata dalla violenza... un tempo di salvezza escatologico in cui non c’è più alcuna guerra e alcun atto di violenza e le nazioni imparano in Sion cos’è una società senza violenza: *Is 2,1-5; Mich 4,2-5; Zac 9,10.*

Probabilmente con questi testi si raggiunge davvero il cuore del racconto biblico nella sua totalità. Essi sono il frutto maturo di una lunga storia ed osano mostrare quello che, d’ora in avanti, sarà il vero Volto di Dio e il vero volto di Israele e della Chiesa. Ad essi si richiamerà esplicitamente Gesù nel Discorso della Montagna e ne farà il fulcro del suo proprio cammino e di quello della sua comunità.

E’ ben vero che questa “nuova creazione” promessa dalla profezia, questa svolta nella storia avviene in modo paradossale: nella figura del “*Servo di YHWH*” *deuteroisaino*, cioè con una violenza e un dolore infinito. Ora però “si tratta di un dolore operato dalle società guidate dalla violenza, dolore che il “Servo di YHWH prende su di sé in nome del suo Dio, espiando in sostituzione vicaria”. Perché la signoria di Dio senza violenza può realizzarsi solo come *offerta* alla libertà dell’uomo, alla fede dell’uomo e allora può realizzarsi nel mondo solo attraverso la fede. Finché non è accolta nella fede nel mondo rimane la violenza: “essa viene subita in sostituzione vicaria proprio da quelli che hanno creduto alla signoria di Dio. Dio è dunque ancora collegato alla violenza nella misura in cui Egli permette che quelli che seguono la non-violenza da Lui voluta divengano essi stessi vittime della violenza delle vecchie società che si chiudono all’Evangelo. In questo totale

²⁴ Cfr N. LOHFINK, *La “guerra santa” e il “bando” nella Bibbia come educazione alla pace*, «Communio» 104 (1989), pp. 17s.

capovolgimento di soggetto e oggetto della violenza escatologica (tale che persino Pietro non la comprende) restano vere tutte le affermazioni circa il Dio non violento”²⁵.

²⁵ N. LOHFINK, *La “guerra santa” e il “bando” nella Bibbia come educazione alla pace*, «Communio» 104 (1989), pp. 20, 22.

III UNA VISIONE PROFETICA

Ora usciamo dal racconto *Torah* (ma non dalle scritture ebraiche!) per lasciarci dire dai profeti, gli interpreti autentici della *Torah*, dove batte il suo cuore.

Ascolteremo insieme una profezia che si presenta come una visione, un sogno (ma non per questo meno reale!): “*la visione della pace definitiva e universale dei popoli*”²⁶. Qui la profezia svela il cuore della *Torah* ebraica e ci porta lì dove le “energie” del racconto di *Torah* volevano condurci. Essa si trova in termini sostanzialmente identici in *Is 2,1-5* e *Michea 4,1-5* e non risale, probabilmente, né a Isaia né a Michea: essa nasce *nel giudaismo post-esilico, in situazione di diaspora* (disseminazione) tra i popoli:

“A questa data la terra di Canaan era svanita sotto i piedi dei suoi abitanti israeliti, e con essa l’organizzazione politico-religiosa che ne faceva la «terra promessa» strutturata come stato di Israele”²⁷.

Israele passa da nazione-stato a nazione-Sinagoga (=Chiesa): ora il libro (ὁ βιβλος) diviene la struttura totalizzante con funzione compensatrice rispetto alla perdita della terra; al posto della terra la *Torah* scritta come *terra “portabile”*, ultima difesa contro lo sfacelo politico e storico; il libro diventa lo strumento della risurrezione di Israele (“Figlio dell’Uomo, mangia il libro”); proprio in quanto “sigillato” (chiusura della *Torah*) diventa la sorgente di una vita aperta alle dimensioni del mondo (*Torah* aperta). E’ ovvio: ora Israele deve ripensare la propria vocazione – elezione (il «perché» della sua esistenza) nell’orizzonte mondiale dei popoli e al destino dei popoli è indissolubilmente legato anche quello di Israele.

A rigore, visioni di una pace eterna e definitiva sono ricorrenti nella storia dell’umanità: che cosa ha di specifico questa “visione” ebraica? Questa parola che non dice nulla sulla fine del mondo, né si compiace di visioni catastrofiche, ma si presenta come una parola di Promessa che “vibra nel cuore di uomini e di donne che costituiscono la catena di generazioni del popolo santo, anche allorché essi non sono decisamente all’altezza di ciò che questa Parola attende da essi... [Parola di promessa] che comincia in effetti ad ogni istante di accoglienza del verbo eterno nella storia stravolta degli uomini, quando un membro del popolo santo la ascolta come indirizzata a lui e se ne sente responsabile”²⁸.

Ascoltiamo la profezia!

1. - La pace universale sorge solo grazie all’iniziativa di Dio.

Is 2,1-2: la parola che vide Isaia figlio di Amoz, riguardo Giuda e Gerusalemme:
E sarà nei prossimi giorni [LXX: negli ultimi giorni]
fondato sarà il monte della Casa del Signore
sulla cima dei monti
e si ergerà più dei colli...

E’ chiaro il parallelismo: “Monte della Casa del Signore” = Sion = Israele; i colli = i popoli della terra. Ma va sottolineato *il passivo divino* (fondato sarà = Dio sta per...) *nakon yihyeh* = fondato sarà = *Dio*, è colui che innalza la montagna di Sion su tutte le montagne della terra, rendendola centro, *axis mundi*!

Dio elegge, Dio sceglie Israele perché, tra tutti i popoli della terra, sia la città, la società posta sul monte che illumina i popoli con il suo ordine sociale alternativo a quello delle società violente. Affinché Gen 1 possa iniziare ad adempiersi, affinché Dio possa condurre a buon fine la vera società dell’Adam (=umana!) voluta nella creazione, Egli ha dovuto scegliersi un popolo speciale, un

²⁶ Mi atterrò alla esposizione di N. LOHFINK, *Schwertler zu Pflugscharen*, «Theologische Quartalschrift», 166 (1986), pp. 184-207.

²⁷ A. PAUL, *Le fait biblique*, Éditions du Cerf, Paris, 1979, p. 30.

²⁸ C. CHALIER, *L’histoire promise*, Éditions du Cerf, Paris, 1992, p. 324.

“Figlio primogenito”: quando esso realizza *la Torah* manifesta a tutti i popoli che la creazione inizia a realizzarsi.

Ma ciò vuol dire innanzitutto che questo popolo esiste solo come *miracolo di Dio*: “una tale società dell’amore, della non violenza, della misericordia e del servizio sebbene si mostri, là dove si realizza, come l’unica società umana, deve essere definita umanamente impossibile. L’uomo non può attuare con le sue energie quanto si intende per signoria di Dio. Esiste solo come libero dono di Dio, come miracolo. E’, nel suo sorgere e nel suo perdurare, pura grazia”²⁹. Già qui sorge una domanda: che concetto di “Chiesa”, di “popolo di Dio” abbiamo?

E’ importante sottolineare anche il carattere *comunitario* della elezione-chiamata: non il singolo, ma il *popolo* (certo nella varietà delle funzioni, dei “carismi”...) è *fondato* da Dio. E non si tratta affatto di una elezione-privilegio (come sarebbe se Israele-Chiesa esistesse per soddisfare bisogni religiosi dei singoli, una specie di supermarket dei “valori”). Al contrario si tratta di una elezione al servizio di un compito universale. In primo piano sono le «esigenze» di Dio, non quelle del popolo. Il popolo, di per sé, può vivere questa elezione solo come “immeritata”, “gratuita” e, a volte, come un peso doloroso che sembra impossibile poter sopportare. E questo perché socialmente deve manifestarsi come il popolo che si struttura intorno alla “*Torah* di giustizia” vivendo la quale comincia a instaurarsi la pace definitiva: un ordine sociale ampio, alternativo alle società violente che i popoli non possono darsi da soli, ma che deve essere notificato alle nazioni come “Parola di YHWH”: è il compito di Israele. Perciò:

2. - *La pace universale ha un luogo di origine concreto: Sion, cioè Israele.*

vv 2c-3: “e affluiranno ad esso [Sion] tutte le genti
e giungeranno popoli numerosi e diranno
«venite e saliamo al monte del Signore
Alla casa del Dio di Giacobbe,
affinché ci indichi le sue vie
e camminiamo nei suoi sentieri»
perché da Sion uscirà la legge *kî miššiyon teše’ torah*
e la parola del Signore da Gerusalemme”. *ûd^avar YHWH mirushalayim*

C’è un luogo a partire dal quale la pace viene vissuta esemplarmente: Sion, cioè il popolo di Dio. Se esso – per questo è creato come popolo! – vive la libertà, l’eguaglianza, la fraternità in un modo (per quanto imperfetto) pubblicamente visibile, allora ne nasce *una seconda fase del miracolo: lo stupore dei popoli*. Essi ne subiscono *il contagio* e si pongono in un movimento di conversione: “Andiamo a vedere quale è questo ordine sociale così umano e così umanamente vivibile”.

L’inevitabile tensione tra un popolo eletto e gli altri popoli (che pure sono “figli di Dio”!), nell’A.T. è risolta attraverso vari modelli, ma quello del *pellegrinaggio dei popoli* è il più importante: ciascun popolo rimane se stesso, ciascun popolo mantiene la propria identità, ma trova nella parola che esce da Sion (da Gerusalemme), la *Torah*, il luogo della riconciliazione, dell’insegnamento e dell’apprendimento di un modo di vita non violento e secondo fraternità.

Diciamo così: la pace (quella fondata e voluta da Dio) non nasce nello stesso tempo e in tutti i luoghi contemporaneamente (è questa una nobile visione illuminista: da cui è nato il colonialismo!), ma inizia a partire da un luogo concreto: Sion, Gerusalemme.

Tutto dipende dal fatto che esista questo luogo concreto, che esista questo popolo e che questo popolo *cominci a mostrare* ciò che è reso possibile da YHWH; perciò Israele stesso deve mettersi in movimento:

v. 5: “Casa di Giacobbe venite
e camminiamo nella luce di YHWH”

²⁹ N. LOHFINK, *Sogni sulla Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1986, p. 159.

3. - *La pace universale non si estende mediante la guerra e nemmeno attraverso la missione, ma attraverso l'affascinamento.*

Quando la «casa di Giacobbe» cammina alla luce del suo Dio, il Signore, essa illumina i popoli del mondo ed essi sono attratti a Gerusalemme: «*lekû wena 'ale*» “venite e saliamo”.

Inizia il *pellegrinaggio dei popoli*. Dobbiamo fare estrema attenzione al modo in cui esso si realizza.

- il testo non dice che i popoli si mettono in cammino per offrire doni consacrati, per fare sacrifici o atti di culto, ma per *apprendere la Torah*, l'affascinante ordine sociale di Israele fondato sulla pace... cioè *la parola di Dio stessa*

v.4 “giudicherà tra i popoli e arbitrerà tra popoli numerosi”

(cfr. Gen 1: il governo del mondo attraverso la parola di dolcezza, con la rinuncia ad altri mezzi)

non ci sarà più la guerra

“e forgeranno le loro spade in vomeri e le loro lance in falci
non alzerà un popolo contro un popolo la spada
e non impareranno più la guerra”

vita in pace

Michea 4,4: “Sederanno ognuno sotto la sua vite e sotto il suo fico e nessuno li spaventerà, poiché la bocca del Signore ha parlato!”

- Che sorpresa! Anche per Israele, anche per Gerusalemme, anche per la Chiesa! Basta guardare la storia! Eppure la profezia c'è: c'è una “storia promessa” che interseca la nostra storia!

- Va anche notato che il nostro testo non propone *nemmeno la missione* come mezzo atto a realizzare la profezia, se per missione si intende missionari che propagano idee o strategie in ordine al suo conseguimento; il testo annuncia solo che Israele, vivendo comunitariamente la *Torah*, affascinerà, susciterà la «gelosia» dei popoli che *spontaneamente, liberamente* si metteranno in cammino, in situazione di *Esodo*, proprio e solo perché si sentiranno “contagiati” da Israele.

Essi si muovono solo perché presi da un grande desiderio di apprendere l'ordine sociale di Israele: in quanto in esso non ci sono armi, essi possono presentarsi a Gerusalemme disarmati, perché nulla hanno da temere e non vengono presi dalla paura che spinge all'atteggiamento di difesa.

- Anzi: ciascun popolo manterrà la propria identità (la *Torah* d'Israele fermenterà come lievito all'interno di ciascuno di essi, di ciascuna cultura, dentro le tradizioni varie e diverse dei popoli...): solo

Michea 4,5: “Tutti gli altri popoli camminano ognuno nel nome del suo Dio, noi camminiamo nel nome del nostro Dio per secoli e per sempre”.

Il Dio di Israele è *geloso*, “intollerante”, solo nei confronti del popolo con cui ha stretto alleanza; appare invece massimamente “tollerante” verso l'esterno, con gli altri popoli. E' proprio il contrario del Dio di Assur, che si scatena contro gli altri popoli per salvare il suo popolo; YHWH è esigente con il suo popolo fino alla gelosia... anche se poi mostrerà di amarlo oltre ogni gelosia, di un amore più forte della gelosia (cfr Osea).

4. - *La pace universale è terrena e sociale, non trascendentale e interiore.*

La profezia non spinge lo sguardo verso un al-di-là, verso un tempo e uno spazio ultramondano, in un mondo puramente spirituale e interiore; non parla di una pace interiore in mezzo a guerra esteriori, ma di un *shalom* che cambia la società.

Il cambio delle spade in vomeri *non è una metafora*. La profezia vuol proprio dire: una società senza servizio militare, senza guerra, con un'economia e un sistema sociale diversi! E anche quando, a seguito di sviluppi ulteriori collegati con l'Apocalisse, si sviluppa la fede nella risurrezione (*'olam hazze – 'olam habba'*) o anche la concezione (periferica) dell'immortalità dell'anima, l'ebraismo mantiene l'interpretazione della profezia come pace universale “terrena”.

5. - *La pace universale viene nel futuro, nella sua forma universale, però deve cominciare già oggi in Israele.*

Il malinteso può essere stato provocato dalla lettura della versione greca dei LXX che traduce l'ebraico [ultimi giorni] reinterprestandolo nello schema apocalittico: oggi = vecchio eone; fine della storia: nuovo eone.

Ma il testo masoretico (ebraico) non lascia dubbi: “nei prossimi giorni”, nei giorni che stanno per venire. Il dono di Dio vuole realizzarsi nella storia, la promessa di Dio vuole trovare una dimora in questa storia: è futuro sì, ma deve cominciare ora: *in* Israele e *attraverso* Israele. Per questo esiste Israele! Si potrà obiettare:

1° - Israele fino ad oggi non ce l'ha fatta! E' vero (anche se lungo la sua storia Israele non ha mancato di offrire un segno reale di questa realtà!). Esiste certo una tensione tra il “già” e il “non-ancora” (o “ancora di più”). Ma il “non-ancora” è insostenibile senza il “già” (almeno iniziale, ancora infermo, ma reale).

2° - Israele è *troppo piccolo* per portare questo compito. Cosa può Israele contro i grandi di questa terra? E' vero, e Israele lo sa (cfr i commenti rabbinici a Esodo, di ciò che avvenne nel giorno del Sinai, dell'alleanza)! Ma proprio la tensione piccolo-grande (il piccolo diventerà grande) è il “filo rosso” che percorre tutta la Bibbia. Dio ha scelto di realizzare Gen 1 facendosi strada attraverso ciò che è piccolo (cfr anche le parabole, del tutto ebraiche, di Gesù). Altrimenti, non ci sarebbe nessuna differenza tra Lui e il Faraone.

Ci è consentito dire a Dio, con Mosè: “*mî 'ant'*” : Chi sono io per andare a dire a Faraone: “Lascia libero il mio popolo”? Ma solo il processo di pace inizia, quando, fidandosi della Parola, si comincia il cammino dell'Esodo.

*

* *

Quale *teshuva*, quale conversione esige infatti da Israele-Chiesa la profezia che abbiamo ascoltato! Veniamo qui rimandati a un'altra profezia, nata essa pure nell'esilio, allorché Israele ha ricevuto e già sperimentato “doppia punizione per i suoi crimini” (Is 40,2). Un anonimo profeta si alza nella sinagoga babilonese e annuncia la salvezza che viene portata dalla morte ignominiosa di un *giusto silenzioso* (è il racconto a parlare di lui, perché nessuno racconta la propria morte!): *Is 52,1, – 53,12* (il cosiddetto 4° canto del Servo di YHWH). E' un annuncio che ha la forma di un racconto, o meglio: *l'annuncio che un racconto, il racconto di Israele, sarà raccontato al mondo*. Cfr l'inizio e la fine del racconto che così viene posto nell'orizzonte universale dei popoli:

52,10: “Il Signore ha messo a nudo il suo braccio santo danti a tutti i popoli e tutti i popoli vedranno la salvezza del nostro Dio.”
53,12: “Gli darò in premio le moltitudini”.

Ma come, per quale strada Dio realizza la salvezza dei popoli? Qui sta la sorpresa e la novità inaudita: la strada della sofferenza, del com-patire di Dio nella strada della sofferenza del giusto innocente giustiziato! Questo è il racconto offerto ai popoli perché lo facciano proprio! Lo accoglieranno? Ma ancor più importante: ciò che Israele offre è *il racconto della confessione del proprio peccato e del perdono!* Osserviamo il racconto un po' da vicino.

Il testo-racconto è difficile, carico di asperità, ma certo è che *la conoscenza, l'illuminazione*”, giocherà un ruolo molto grande: decisivo è l'effetto *rivelatore* della sofferenza

del giusto. Di qui l'insistenza nel "vedere", "comprendere": lo spettacolo che si offre agli occhi dei popoli e dei re:

52,14: "sfigurato da non sembrare più umano, la sua figura – non più da uomo"

Essi dapprima inorridiscono (52,14: "si meravigliavano a causa sua), ma poi si stupiscono e ammutoliscono perché lui è innalzato in alto:

52,14: "perché quanto non era stato loro raccontato *vedranno*, e quanto non avevano ascoltato *comprenderanno*".

In secondo luogo, le sofferenze del giusto sono descritte attraverso gli occhi del gruppo *che dice "noi"* (cfr il "coro" nella tragedia greca): 53,1: "Chi crederebbe a quanto noi abbiamo sentito?". Questo gruppo *confessa*: con gli occhi della carne *noi* abbiamo disprezzato l'uomo dei dolori, ma ora – alla fine del racconto-spettacolo – con gli occhi del cuore *noi* vediamo ciò che prima non abbiamo visto... e ora lo diciamo agli altri.

Lo snodarsi del racconto-spettacolo *da un inizio* (53,2: "E' cresciuto davanti a noi come un virgulto") *fino alla tomba* (v.9: gli si diede sepoltura con gli empi fuori della città) si raddoppia così nel *racconto soggettivo della conversione dei testimoni* (v 4: "Noi l'abbiamo creduto peccatore, ma (in realtà) egli portava *il nostro* peccato").

Così il racconto-spettacolo diviene il racconto della confessione e del perdono, con conseguenze epocali: 1.- la violenza è smascherata; 2.- il re assume la figura dello schiavo; 3.- l'evangelo non violento è annunciato.

1.- La violenza è smascherata

Le colpe del gruppo – locutore ("noi") non sono elencate, così come non è descritto il suo ruolo nell'esecuzione assassina del giusto: solo è accentuata la forza trascinatrice, il peso del peccato che ha portato tutti ad accanirsi unanimemente sul giusto è affermata:

l'accecamento che fa credere che il giusto è peccatore...
...e sono i peccatori che lo credono!

Così, finalmente!, la figura della violenza (fino ad ora tenuta celata: "abbiamo agito secondo giustizia...perché lui è colpevole!") è svelata: lui è innocente, *noi* siamo i colpevoli. La Legge, la società hanno servito da nascondiglio al peccato; Legge e società hanno tenuto nascosto, mimetizzato questa realtà e hanno indotto a credere che "pubblicani e prostitute" fossero portatori del male della società; ma ora, nel giusto che prende il loro posto (e per questo viene espulso, sacrificato, dalla società) appare chiaramente che essi erano solo il prodotto-vittima della stessa società violenta.

Questo smascheramento, ove avviene, fa sì che, in qualche modo, il sacrificio del giusto sia l'*ultimo* sacrificio: perché ora sappiamo che egli portava "le *nostre* colpe", "i *nostri* mali; i *nostri* peccati" (vv 4-5). E poiché tutta la forza del peccato-violenza sta nell'accecamento (nella menzogna), ora – a seguito dell'illuminazione provocata dal racconto - la violenza perde la sua forza: riconosciuta, non affascina più.

2.- Il Re - schiavo

Il disvelamento del meccanismo della violenza è operato dallo spettacolo del giusto - silenzioso – non violento, giustiziato. *Chi è, di chi* si tratta? Non si può trattare di Israele – Chiesa, perché Israele è il narratore locutore, colui che annuncia come testimone il cambiamento del proprio cuore, colui che da accusatore diventa pentito. Israele è stato cambiato da questo spettacolo, dunque non ha guardato se stesso.

La vittima, perciò, non può che essere *o* un piccolo gruppo all'interno di Israele, *oppure* un *individuo*. Le due cose non si escludono a vicenda, ma la *figura* descritta è personale e pare che si tratti di una *figura-regale* (del resto: il re porta in sé il destino del popolo): 52,15: *i re* davanti a lui si chiuderanno la bocca, sconvolti!; il titolo di “*Eved*” è spesso un titolo regale (in 53,10 è applicato a Ciro); 53,6: è detto “raccolgitore di pecore” e, in Medio Oriente il titolo di *Pastore* è regale. E’ di un re che il nostro testo parla. Forse dell’ultimo pretendente della linea davidica Yoyakin o Zorobabel. E’ la morte ignominiosa di questo ultimo “rampollo” davidico (Zac 12,10: “Guarderanno a Colui che hanno trafitto”) che ha scatenato in Israele questo atto di conversione – disvelamento. E il profeta dell’esilio ne fa la punta di diamante di un racconto totale di salvezza.

“Dopo che i re di Israele hanno cambiato i figli del loro popolo in schiavi (come l’aveva predetto Samuele – 1Sam 8,17), un re diviene a sua volta schiavo. Il re, figura della gloria, è il re sfigurato. Il re, centro del popolo, è diventato questa figura fuori luogo, il re lebbroso, il re escluso, davanti al quale ci si copre il volto (53,3).

Ma il re espulso è il re che unisce il suo popolo e le nazioni... Nella metamorfosi da Faraone a schiavo il re raggiunge l’ultimo del suo popolo, figura “terminale”, e in esso raggiunge tutti i popoli. Il re punito è colui che rende giusto. Il popolo che è perdonato annuncia agli altri popoli il suo riscatto: se essi accolgono il racconto, saranno essi stessi perdonati”³⁰.

E allora il mondo nuovo inizia. Cfr. il cap. 54: popoli-sorelle; Sion-madre; Noè risorge...

3.- Il racconto – Evangelo.

Nessun dubbio: il racconto è diventato annuncio dell’Evangelo: l’oracolo annuncia che la morte del giusto scatena un atto di memoria che produce un racconto-messaggio, cioè un Evangelo:

52,7: “Come sono belli sui monti i passi dell’annunciatore,
che proclama la pace,
che annuncia il bene,
che proclama la salvezza
che dice a Sion: «Regna il tuo Dio!»”.

52,9: Prorompi in grida di gioia e di giubilo”.

E’ anche chiaro che il lettore cristiano che riceve da Israele questo testo vi ritrova *e* il detto *e* il non-ancora detto: la risurrezione di Gesù, il giusto innocente silenzioso non-violento che resiste al male e alla violenza offrendo la vita nella morte. E solo l’annuncio della risurrezione del giusto può davvero sigillare il racconto, rendendolo racconto totale: totale perché va dall’inizio alla fine, perché convoca tutta la storia (da Gen 1+Gen 2-3) nell’ora unica della croce e della risurrezione, «creazione nuova» che rifà l’origine senza «malattia mortale» della violenza; totale anche perché convoca tutte le genti alle nozze in cui si compiono insieme amore nuziale, parentale, fraterno e perciò «eterne».

Ma qualsiasi cosa ora possiamo dire o dobbiamo dire, ora che è venuto il momento di entrare nel “Discorso della Montagna”, possiamo qui affermare che: - senza il racconto di Israele, nemmeno il racconto di Gesù (un Gesù senza Israele) ci salva; e inoltre: - l’annunciatore testimone del

³⁰ Cfr. P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, Éditions du Cerf, Paris, 1992, p. 228.

Vangelo annuncia sempre anche il proprio peccato: “non è il destinatario che ci assolve e tuttavia la confessione dell’eletto è indispensabile perché il destinatario vi legga la sua propria colpa”.

E infine: violenza, amore e perdono sono il luogo della nostra vita in cui ci raggiunge il racconto biblico (tra violenza e *shalom*). E non si può uscire dalla violenza se si vuole essere più saggi della Croce.

IV SULLA STRADA DELL'ADEMPIMENTO

Anche nel N. T. c'è violenza. Ma anche il racconto evangelico ha un suo "cuore bruciante": la parola e l'azione, la vita e la passione di Gesù di Nazareth, la cui esistenza è stata assolutamente libera dalla violenza: perseguitato e fatto fuori brutalmente, non è ricorso alla violenza per difendersi. Dio lo ha risuscitato dai morti, si è messo dalla sua parte e così, attraverso la comunità dei suoi discepoli, ha mostrato la possibilità di un inizio di vita comune priva di violenza, in un mondo dove le società umane sono segnate dalla violenza. Non si può sottrarre questo dato dall'Evangelo.

Giustamente la tradizione cristiana ha considerato il "Discorso della Montagna" (Mt 5-7) come la "magna charta" di questa "rivoluzione di Dio" = in esso ci viene offerta, secondo la concezione matteana, l'interpretazione messianica definitiva della *Torah* sinaitica e della profezia, dove "definitiva" deve intendersi come suo "*adempimento*, portare alla sua piena realizzazione", non come "abolizione" della *Torah* mosaica. Gesù non porta una nuova *Torah* (magari diversa e contrapposta a quella di Israele); Gesù offre ai suoi discepoli la chiave per interpretarla "fino alla fine".

Purtroppo però, in larga misura, la tradizione cristiana ha dimenticato le proprie origini giudaiche, il proprio fondamento giudaico e, in nome di una presunta superiorità e contrapposizione, ha spesso "interiorizzato" e "spiritualizzato" il messaggio evangelico, come se esso potesse essere vissuto solo dalle singole "anime" e considerandolo come del tutto "utopico" e impossibile da vivere se considerato come messaggio sociale e comunitario.

Questo punto è così importante, da meritare che ci soffermiamo un po' su di esso, prendendo come punto di partenza il giudizio critico di un grande storico ebreo, G. SCHOLEM, del nostro secolo:

"Tra il giudaismo e il cristianesimo c'è una divergenza fondamentale riguardante il messianismo a motivo della diversa nozione della redenzione. Ciò che il cristianesimo considera come il fondamento glorioso della sua confessione di fede e come il dato essenziale dell'Evangelo è rigettato con determinazione e combattuto dal giudaismo. Esso ha sempre e dovunque considerato la Redenzione come un avvenimento pubblico (*ge'ula*) che si deve produrre sulla scena della storia e nel cuore della comunità giudaica, in breve, come un avvenimento che deve giungere in modo visibile e che sarebbe impensabile senza questa manifestazione esteriore. Al contrario, il cristianesimo considera la redenzione come un avvenimento che giunge in un ambito spirituale e invisibile, come un avvenimento che si gioca nell'anima, in breve, nell'universo personale dell'individuo e che lo chiama a una trasformazione interiore senza che ciò modifichi necessariamente il corso della storia. ...La Chiesa è convinta di aver così superato una nozione temporale della redenzione, legata al mondo fisico e di averla sostituita con una concezione nuova e di più alta dignità. Ma il giudaismo ha sempre considerato che questa convinzione non era stata affatto un progresso. La reinterpretazione delle promesse profetiche della Bibbia nel senso dell'interiorità, mentre il loro contenuto ne è tanto lontano quanto possibile, è sempre stata considerata dai pensatori religiosi del giudaismo come una anticipazione illegittima. Tutt'al più si potrebbe comprendere lo spirituale come un aspetto particolare di un avvenimento che giunge necessariamente nell'ordine temporale e che non potrebbe esistere senza questo evento temporale"³¹.

Vorrei mostrare che: 1° - SCHOLEM con la sua critica non colpisce nel giusto per quanto riguarda il discorso della Montagna matteana (e la sua interpretazione nei primi secoli del cristianesimo); 2° - tuttavia SCHOLEM ha purtroppo in larga misura ragione per la storia successiva del cristianesimo fino ad oggi. Per cui sorge la domanda: come si è potuti arrivare a un tale malinteso?

³¹ G. SCHOLEM, *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Le Belles Lettres, Paris, 1974, p. 23s.

1. - Il “discorso della Montagna” come adempimento della profezia di Isaia e Michea (=IM).

Così lo hanno inteso i Padri della Chiesa nei primi tre secoli all’unanimità, certamente in assonanza al senso proprio del testo matteoano.

1° – Anche in Mt 5-7 l’iniziativa è di Dio: Dio fonda la comunità dei discepoli di Gesù perché comunitariamente, socialmente, viva la “Torah che esce da Sion”: cfr. l’introduzione al discorso (Mt 5,1-2: l’iniziativa è di Gesù... la folla... i discepoli) e anche

5,13-15: “Voi siete il sale della terra... Voi siete la luce del mondo, non può restare nascosta una città collocata sopra un monte” → Is 2,2.

Come la Torah di IM fonda un “ordine sociale alternativo”, così anche la Torah del sermone della Montagna. Attenzione: il Cristo matteoano non promulga una nuova Torah, nel senso di un’altra Torah, ma offre la chiave di interpretazione della Torah con il cui aiuto deve interpretarsi e viverla la medesima Torah sinaitica “mai revocata” (N. LOHFINK). Essa non offre un nuovo ordine sociale contrapposto ad Israele, ma i principi interpretativi per configurare la Chiesa come un nuovo ordine sociale (come Israele anche la Chiesa è “miracolo” creato da Dio: essa è aggiunta a Israele per vivere tra le genti questo nuovo ordine sociale). Così è per i grandi Padri pre-niceni Giustino, Ireneo, Tertulliano, Origene, Atanasio, che si riferiscono a Isaia – Michea: l’unico elemento distintivo rispetto a Israele non è la contrapposizione spirito–materia, aldiquà–aldilà, ma la sequela del Cristo, il riconoscimento di Gesù come Messia che inaugura il Regno di Dio e seguendo il quale si realizza, si “adempie” la Torah:

IRENEO: “Ora dalla venuta del Signore si è diffusa sulla terra una nuova alleanza [noi oggi dobbiamo dire: che non significa un’altra alleanza] ... colui che ha operato queste trasformazioni è il Signore nostro e «in Lui la parola si avvera» (Cfr. Gv 4,37)... perché il Verbo nella sua vigoria, unito alla carne e formando con essa un unico corpo, ha purificato la terra selvaggia... Questo prima aveva avuto un preludio in Abele [=uomini giusti], poi era stato annunciato dai profeti, infine si è compiuto in Cristo e lo stesso è anche per noi, poiché il corpo segue il proprio capo” (*Adv: Haer.* IV, 34,4, 76-112).

GIUSTINO: “La speranza che proviene dal Padre attraverso Colui che è stato Crocefisso”.

2° – Anche in Mt 5-7 i destinatari della parola di Gesù non sono i gentili, ma il “popolo di Dio”: tutto Israele è convocato alla sequela: Il popolo di Dio chiamato e convocato da Gesù è il luogo nel quale si vive l’ordine sociale inaugurato dal discorso della Montagna; è esso il luogo concreto e visibile di questa pace; ora, insieme a Israele, c’è la comunità di Gesù come luogo visibile di questa pace: nel Tempio di Sion i Padri vedono prefigurata la Chiesa come “grandezza sociale” e “società di contrasto” che vive tra le società pagane e nel battesimo il segno del passaggio tra il modo di vivere (prima) come i Gentili e il modo di vivere completamente diverso (oggi) dopo il battesimo:

GIUSTINO: “Noi, che ci odiavamo e ci uccidevamo a vicenda e, per via delle consuetudini, neppure facevamo banchetti comuni con quelli di diversa razza (ἀλληλοφόνοι), ora, dopo la venuta del Cristo, viviamo in comunità (ὁμοδίαιτοι), preghiamo per i nemici e tentiamo di persuadere coloro che ci odiano ingiustamente, affinché quelli che avranno vissuto secondo i nobili precetti di Cristo abbiano ferma speranza di ottenere lo stesso nostro premio da parte di Dio, Signore di tutti” (*I Apol.*, 14,3).

3° – Anche in Mt 5, 38-42, in continuità con IM, il Cristo matteoano dice che la violenza non si vince con la contro violenza, ma con la resistenza attiva del far del bene (=guadagnare l’avversario attraverso la non violenza). I Padri pre-niceni assumono completamente il tema della non violenza: la pace non si estende attraverso la guerra:

GIUSTINO: “Ecco ciò che (Cristo) disse riguardo all’essere pazienti, servizievoli con tutti e miti: «A chi ti percuote la guancia porgi anche l’altra, e a chi ti toglie la tunica o il mantello non opporre resistenza. Chi s’adira sarà sottoposto al fuoco. Se poi uno ti costringe a camminare per un miglio, accompagnalo per due. Risplendano le vostre opere buone davanti agli uomini perché vedendole onorino il Padre vostro che è nei cieli». Non bisogna infatti ribellarsi, né Cristo ha voluto che imitassimo i malvagi, ma ci ha esortato a far desistere tutti dalle azioni turpi e dai desideri cattivi con la pazienza e la mitezza” (*I Apol.* 16,1-3).

“... e noi che un tempo ci uccidevamo a vicenda, non solo non combattiamo i nemici, ma, per non mentire e non ingannare i nostri giudici, preferiamo morire confessando il Cristo” (*ibid.* 16,3).

Più problematico è, apparentemente, il tema che *la pace non si estende attraverso la missione*. Certo (come in Mt.: cfr c. 10, il discorso missionario) anche i Padri preniceni leggevano Is 2,3 (“Da Sion uscirà la Legge”) ponendolo in relazione con Lc 24 e Atti 1 (missione degli Apostoli da parte del Risorto):

GIUSTINO: “Infatti da Gerusalemme dodici uomini si sparsero per il mondo, ed erano ignoranti, incapaci di parlare, ma per la potenza di Dio rivelarono ad ogni stirpe che erano stati inviati da Cristo per insegnare la parola di Dio” (*ibid.* 16,3).

Ma tuttavia, la chiesa mattea e quella antica non aveva la nostra idea di missione (organizzazione gerarchica, piani di conquista, formazione di ordini missionari...) né quella di un lavoro missionario sistematico: una volta che erano state fondate della *comunità locali* la missione propriamente detta era finita. Ora era la vita stessa delle comunità che, in quanto affascinante, esercitava un contagio missionario: gli uomini vedono come vivono e allora... → Mt 5,16.

4° – Come in Mt 5-7, anche presso i Padri preniceni *la pace della profezia isaiana* (e di Michea) *non è interpretata in senso metaforico, ma reale-sociale*. Questo mantenimento dell’interpretazione «sociale e terrena» di IM è tanto più notevole in quanto nella chiesa antica, sotto l’influsso della filosofia greca (e di interpretazioni giudeo-ellenistiche) comincia ad affermarsi anche il concetto di pace interiore, dell’anima e quindi comincia ad affiorare anche un’esegesi allegorica dei testi antichi (ad es.: spade in vomeri = cambio di mentalità).

Eppure, ed è significativo!, fino a Costantino si mantiene ben fermo che il cambio delle spade in vomeri non è da intendersi metaforicamente. Cfr. il divieto per il credente della carriera militare. Chi era soldato e chiedeva il battesimo poteva essere ammesso solo se si impegnava pubblicamente a non ammazzare e a non partecipare ad azioni militari. Non si trattava quindi di una utopia: sul terreno politico la comunità cristiana assumeva un atteggiamento non violento e così si mostra in pubblico. Naturalmente essa è consapevole che il prezzo da pagare è alto:

GIUSTINO: “Infatti finora ci era possibile richiamarci al detto: «Giurò la lingua, ma non il cuore». Ma ora sarebbe cosa ridicola che, mentre i soldati da voi raccolti e arruolati aderiscono fermamente al vostro culto anteponendolo alla loro vita, ai genitori, alla patria e a tutti i loro cari, sebbene voi non possiate ricompensarli con un premio incorruttibile, noi invece, che aspiriamo all’immortalità, non sopportassimo ogni sacrificio per ricevere ciò che desideriamo da Colui che può concederlo” (*ibid.* 39,4-5).

5° – Quando verrà, per Mt 5-7 e per i Padri preniceni la pace promessa da IM per «prossimi giorni»? La risposta è unanime: *è iniziata già oggi!*:

GIUSTINO: “Quando poi per vaticinare il futuro, lo spirito profetico si esprime così: «Da Sion uscirà la Legge e la parola del Signore da Gerusalemme, e farà da giudice tra le nazioni e confuterà una grande moltitudine: trasformeranno le loro spade in aratri e le loro lance in falci, e un popolo non prenderà la spada contro un altro popolo e non impareranno più a fare la guerra». *Che così è avvenuto* (al passato: battesimo!), potete persuadervene (ibid. 35,1-2). Cfr. “Non combattiamo i nemici” ... “*abbiamo trasformato* (al passato!) in ogni parte della terra gli strumenti della guerra: le spade in aratri, le lance in strumenti agresti, e coltiviamo la pietà, la giustizia, l’umanità, la fede, *la speranza che proviene dal Padre attraverso Colui che è stato crocefisso*” (*Dial Trif.* 110,3).

Questo è un punto (per Mt e i Padri preniceni) della massima importanza (e misuriamo purtroppo la distanza dalla nostra situazione ecclesiale attuale!). Da questo “*già ora è iniziato*” dipende *la verità* del Vangelo, cioè *della cristologia*: se ciò non accade, nemmeno Gesù è il Messia! In gioco, infatti è *la messianicità di Gesù* (cfr. Giustino: “dopo la venuta del Cristo”). Per i Padri, infatti, *Cristo* (la sua vita) è la montagna che supera tutte le altre montagne; la *casa del Signore* costruita sulla montagna è *la Chiesa*; la “*Torah* che procede da Sion” è il *discorso della Montagna*; il giudizio di Dio è all’opera oggi, a seconda che i popoli accettino o no il vangelo; l’affluenza-pellegrinaggio dei popoli è esperienza quotidiana; la chiesa, popolo di popoli non pratica più la guerra. C’è forse esaltazione? Anche, ma rimane che se tutto questo non è almeno in parte visibile, allora Gesù *non* è il Messia. La posta in gioco è decisiva!

2. - Dopo la svolta Costantiniana.

La situazione muta notevolmente (con conseguenze che durano fino a noi, oggi). Non voglio soffermarmi su questa evoluzione se non per dire che, con EUSEBIO (chiesa d’Oriente) la pace messianica (ma non si parla più di IM!) viene fatta coincidere con *L’imperium romanum* e la *pax augusta* (che Costantino porta a compimento) e perciò *il soggetto* della profezia non è più il popolo di Dio, la Chiesa, ma l’impero romano (perciò la non violenza non può più essere praticata); è evidente che Eusebio ha esigito troppo dallo stato e ha viziato l’ecclesiologia. Con AGOSTINO (chiesa d’Occidente) l’accento si sposta: la pace messianica ci sarà solo nell’aldilà (futuro) o (oggi) nell’interiorità della singola anima:

Agostino: Così ho pregato Dio
Ragione: Che cosa vuoi dunque sapere?
Agostino: Tutto ciò che ho espresso nella preghiera
Ragione: Riassumilo con poche parole
Agostino: Dio e l’anima voglio conoscere
Ragione: Nient’altro?
Agostino: No, nient’altro!

Agostino, provato dalla discordia ecclesiastica dei suoi tempi, sembra rinunciare al senso comunitario del sermone della Montagna. E allora SCHOLEM ha ragione!

*

* *

Dobbiamo allora in primo luogo sottolineare la continuità tra Scritture ebraiche e Scritture apostoliche. Gesù è in continuità con IM e anche la comunità di Matteo e le chiese cristiane fino alla svolta costantiniana: “Il Regno di Dio viene qui e ora, in mezzo al mondo vecchio; i credenti sono la «nuova creazione» in mezzo al mondo vecchio”. Ciò è possibile solo se Israele e la Chiesa, ciascuno a suo modo, vivono comunitariamente e visibilmente questa profezia, senza identificare Chiesa – imperium, ma anche senza un’interiorizzazione che rinuncia alla visibilità sociale. Questo doppio difetto si è purtroppo realizzato nella storia del cristianesimo proprio perché esso ha perduto il collegamento con l’ebraismo e l’ebraismo è divenuto la “dimensione perduta” del cristianesimo.

Ad ogni modo, sulla base del discorso della Montagna, non sarà facile accusare l’Israele credente, che intende rimanere fedele all’elezione e alla vocazione alla santità da vivere *in quanto popolo* attraverso la storia profana, accusare Israele di un particolarismo elitario ed esclusivistico che non onora l’universale. Non sarà facile: in primo luogo perché *la stessa elezione* e vocazione alla santità, attraverso Gesù, è rivolta alla Chiesa (che si espone così alla stessa accusa); e in secondo luogo perché proprio l’alleanza particolare di Dio con Israele e la Chiesa (*una stessa* alleanza vissuta in due modi diversi!) è al servizio della testimonianza a favore di tutti i popoli: “voi, voi siete i miei testimoni” (Is 43,10; cfr 1 Pt 3,15). Strada difficile certo, ma è il prezzo dell’elezione. Io credo che valga per ebrei e cristiani quanto afferma CATHERINE CHALIER, discepola di E. LEVINAS: in mezzo a una storia degli uomini segnata dalla violenza, Israele è chiamato per dare realizzazione a un’altra storia (quella *promessa* da Dio fin da Gen 1!) che non sia né quella del potere, né quella della fuga disperata in se stessi per mettersi al riparo dalle violenze della storia, ma sia piuttosto quella dell’accettazione del “giogo” della santità (le sottolineature sono mie):

“I testimoni dell’appello alla santità devono *attraversare* la storia profana *in quanto popolo*. Essi possono certo rifiutare di ascoltare, possono dimenticare l’appello o misconoscerne le esigenze scommettendo solo sulle proprie forze per avanzare sereni o tormentati in un presente in cui tanti uomini, donne e bambini giacciono al limite della vita e del pensiero, nell’imminenza di una morte già fin d’ora promessa, si dice, dalla fatalità di una storia retta dal giogo della violenza. Ma questo rifiuto, questo oblio e questo misconoscimento, quand’anche consoni alla desolazione di un mondo prigioniero del suo non-senso e affascinato dalla morte, quand’anche con essi si voglia esprimere il coraggio di esistere a dispetto della lama assassina che attraversa tanti cuori nel silenzio di Dio e nello sfinimento dell’amore – (questo rifiuto, oblio...) non passano a lato della speranza? Non sono forse, a modo loro e fosse pure nell’impegno in lotte per la giustizia e nel rifiuto della rassegnazione, altrettanto infedeli alla vocazione di santità quanto la tentazione di fuggire risolutamente la storia profana per votarsi a una vita di studio e di preghiera, infinitamente esigenti ma slegati da ogni interesse per un presente che ferisce? Perché *questa dissociazione* tra la storia, quella che si snoda ora, e la santità, che si pensa preservata fin d’ora da una vita ancora nell’eternità, ha conseguenze dolorose per il mondo e, soprattutto, non sembra che ciò sia esigito dalla vocazione di Israele. Sospettare la santità...o disprezzare la storia...è rispondere all’appello alla testimonianza (Is 43,10)?”³².

*

* *

Ciò che distingue la Chiesa da Israele non è la vocazione alla santità da vivere *in quanto popolo*, ma *la questione messianica*: se Gesù di Nazareth sia o no il Messia. Naturalmente ciò non è senza conseguenze. Ma, nella prospettiva che è la nostra (i fondamenti biblici della pace) essa non

³² C. CHALIER, *L’histoire promise*, Éditions du Cerf, Paris, 1992, p. 107.

dovrebbe allontanare Ebrei e Cristiani dal loro compito comune. Per citare un'altra donna, una teologa cristiana questa volta!, possiamo dire che:

“...la speranza in una storia trasformata e redenta è *ancora* al centro della speranza messianica (per il cristiano: tra il “già” e il “non ancora”); ma il suo compimento è ancora in larga misura *davanti* a noi cristiani come lo è per gli Ebrei...La Risurrezione continua a dar ragione a Gesù... Ma il compimento, la redenzione della terra, l’asciugare ogni lacrima, lo stabilire la pace e la giustizia e l’unità di tutti, l’uno con l’altro e con Dio, tutto questo è ancora il futuro irrealizzato. Qui e ora noi, come il popolo ebreo, lottiamo con una storia irrisolta, attenendoci alla nostra esperienza del Gesù risorto come base per rifiutare di prendere il male come parola ultima, e alla fede costante che Dio vincerà alla fine...

...Forse il nostro più sincero *test* per discernere nella realtà i “segni dei tempi” messianici è quando le cose buone sono autenticamente reciproche; quando la salvezza di una comunità non significa la condanna di un’altra; quando gli eventi che ci danno speranza non gettano gli altri nella disperazione; quando la realizzazione della “Terra promessa” non viene scambiata con l’esilio di altri. Quando avvengono questi momenti di salvezza *inclusiva*, allora abbiamo il diritto di dire: “Sì, abbiamo gustato in mezzo a noi Colui che è santo”³³.

E il discorso della Montagna comincia ad “adempersi”. L’“Adempimento” non è tanto uno “stato d’essere” già raggiunto, ma un movimento, un “entrare nell’...”.

*

* *

³³ R. RADFORD RUETHER, *Le cristologie e i rapporti tra ebrei e cristiani*, «Concilium» 1/1993, pp. 178.181.

V UNA CONCLUSIONE (PROVVISORIA)

La Bibbia è un libro totale in cui si mescolano il linguaggio degli uomini e la rivelazione di Dio: ogni parola del cielo ci raggiunge attraverso la terra. Il libro biblico conosce le lentezze e la pesantezza della storia ove solo i vincitori ottengono un nome e gloria, ma al prezzo di moltitudini calpestate, senza volto e senza nome. Ma il libro biblico conosce anche una storia diversa (che interseca quella prima storia) e si snoda attraverso di essa; una storia altra e diversa da quella del potere: *una storia promessa* perché ha un'origine altra e segna l'intrusione dell'eternità nel tempo. Iniziata sotto il segno della promessa ad Abramo (Gen 12, 1-3) essa non è puramente utopica perché trova in Israele e nella Chiesa un'accoglienza e un posto che fa presentire l'altra della risurrezione cantata da una liturgia che non intende cedere l'ultima parola al trionfo della storia del potere. Dovunque questa storia promessa si dà un corpo su questa terra, quando le parole della profezia sono accolte e dette da un credente: "Shalôm, Shalôm per i lontani, come per i vicini! Io li guarirò, così parla l'Eterno" (Is 57, 9).

Forse è bene riprendere uno dei più bei cantici, una delle più belle preghiere della Bibbia che parla di quella Gerusalemme da cui- come abbiamo ascoltato – deve "uscire la Torah/la parola di Dio. E' il *Salmo 46* (Trad. di Bose):

Dio è per noi rifugio e forza
nell'angoscia si rivela un aiuto sicuro
perciò non temiamo se la terra si scuote
se i monti vacillano nell'abisso del mare
se anche i suoi flutti si agitano e si gonfiano
se tremano le montagne in mezzo alla tempesta.

Il Signore dell'universo è sempre con noi
il nostro rifugio è il Dio di Giacobbe.

Il fiume rallegra con i suoi corsi la città di Dio
la più santa delle dimore abitata dall'Altissimo
Dio è nel suo seno, non potrà vacillare
Dio l'aiuterà quando sorge il mattino
se le genti si agitano e i regni si scuotono
la sua voce risuona e la terra è sconvolta.

Il Signore dell'universo è sempre con noi
il nostro rifugio è il Dio di Giacobbe.

Venite e contemplate le azioni del Signore
è lui che riempie di stupore la terra
fa cessare le guerre fino ai confini del mondo
spezza gli archi, le lance e brucia i carri:
"Fermatevi e sappiate che io sono Dio
innalzato tra le Genti, innalzato sulla terra".

Il Signore dell'universo è sempre con noi
il nostro rifugio è il Dio di Giacobbe.

Sorprendentemente, - in un mondo segnato dalla guerra, dalla violenza, dalla morte onnipresenti nella società e che sconvolgono anche il cosmo (la natura) ("i flutti si agitano, i monti vacillano, i regni crollano") – il credente si volge verso Dio: "*Dio* è per noi rifugio e forza". Sorprenden-

temente ora *Gerusalemme* è priva di difesa, è diventata una *città aperta*: Gerusalemme, la città di Sion dove Dio ha deciso di dimorare, è rifugio del credente perché Dio dona ai suoi fedeli la confidenza nella pace. Tutto ciò può sembrare illusorio dal momento che la città è assediata e la violenza è generale. Ma il credente va più lontano. Non soltanto egli dà fiducia a Dio che gli offre protezione, ma attende da lui un intervento inimmaginabile che trasformerà l'intero universo: "Egli fa cessare le guerre fino ai confini del mondo: spezza gli archi, infrange la spada, incendia i carri (46, 10). Per questo occorre che YHWH sia conosciuto da tutti come il Dio che porta la riconciliazione tra gli uomini: "Fermatevi e sappiate che io sono Dio".

Quanta strada nel racconto biblico ha fatto Dio, quanta strada hanno fatto *insieme* Dio e Israele perché ora il credente possa cantare, celebrare, magnificare liricamente il Volto decisivo di Dio! Tra il Dio "prode di guerra" e questo Dio che "fa cessare le guerre" si offre a noi una dialettica feconda che colloca alle due estremità due visioni opposte che potrebbero tradurre l'opposizione tra il Dio violento naturale all'uomo e il Dio della pace che si fa (faticosamente, e a che prezzo!) strada nella Torah mosaica, nei profeti, nei saggi di Israele, in Gesù... e nella Chiesa. Così l'utopia comincia a trovare un luogo visibile giorno dopo giorno sulla terra in Israele e nella Chiesa. Parlando propriamente: essi sono stati eletti da Dio perché ci sia questo posto sulla terra!

Ma il Salmo 46 conferma Is-Mich (e il discorso della Montagna) anche su di un punto fondamentale: se è vero che il peccato – violenza spadroneggia nella storia degli uomini e se è vero che si può entrare nel popolo di Dio solo con un libero o spontaneo atto di fede, allora dobbiamo anche dire: "La salvezza vive della pura grazia di Dio; tutto ciò che Dio vuole realizzare tra di noi ha il carattere di *miracolo*... una società senza violenza è pensabile appena noi osiamo pensarla *come miracolo*, miracolo che ci è offerto già da lungo tempo...

Ed è a questo punto che ci è possibile cercare una risposta alla nostra domanda iniziale: "a partire da che momento un movimento cristiano della pace può dirsi cristiano?". A partire dal momento in cui in Israele e nella Chiesa (sebbene in modo diverso!) si prende sul serio il miracolo della propria esistenza come "popolo di Dio" tra i popoli della terra e ci si sa sostenuti dalla parola della Promessa (W. BENJAMIN: "ogni secondo è la porta stretta attraverso la quale può passare il Messia") e unicamente da essa. L'impegno politico e sociale per la pace è eminentemente necessario, ma non può essere identificato con la parola profetica. Per Israele e per la Chiesa essa comincia a dar vita *già oggi* a un mondo pacificato:

"lì dove questa parola vibra nel cuore degli uomini e delle donne che costituiscono la catena delle generazioni del popolo santo, anche quando non sono decisamente all'altezza di ciò che questa parola attende da essi, essa dona la forza di accogliere il presente alla luce della sua eternità e di non soccombere alla disgrazia dell'irreparabile. Pensata così, la pace comincia ad ogni istante in cui la Parola eterna è accolta nella storia straziata degli uomini, a partire dal momento in cui un membro del popolo santo la accoglie come indirizzata a lui e se ne sente responsabile. A partire dal momento in cui acconsente a ciò che vive nella sua carne, nella sua intelligenza, nel suo cuore per trasfigurare tutto il suo essere e permettergli di divenire una pura risposta a lui, cioè perché sia santo. Perché "essere stato segnato per la vita a Gerusalemme" (Is 4,3) attesta la santità solo a condizione di vivere l'eternità di questa parola come ciò che c'è di più vicino, più prossimo... E allora prima di sperare che l'Eterno "asciughi le lacrime da ogni viso" (Is 25,8) e in attesa dell'ultimo Volto a volto, non conviene forse accogliere la nudità di ogni volto umano... è qui che la speranza freme, prima di donarsi nella storia e di adempiersi alla fine dei tempi. Essa si annuncia, dolcemente, quando un volto, ricevuto come luce del Volto spezza la rassegnazione dei cuori e delle istituzioni all'impietosa necessità della disgrazia. Ma come tutto ciò può avvenire senza la trasfigurazione dell'essere attraverso la parola che precede la creazione... e senza l'elezione di un po-

polo che, testimone di Dio, deve portare questa Parola nel divenire umano per lasciarvi il solco d'amore della storia promessa?"³⁴.

Perciò a ragione, credo, l'esegeta N. LOHFINK (citato all'inizio) sottolinea il fatto che la Chiesa non è utile né a sé né agli altri se si esaurisce in appelli morali (propaganda – mass-media) e non nella fede (comunitariamente vissuta) che si abbandona alla promessa di Dio:

“Ogni movimento della pace cristiano si trova semplicemente sempre di fronte alla domanda se vuole davvero essere “cristiano”. Non lo sarebbe ancora se fosse in tutto per la pace. Lo sarebbe invece allorché, forse più pessimista di tutti gli altri movimenti mondiali della pace circa la realizzabilità umana della pace, in un certo senso assolutamente pessimista; pur tuttavia attende la pace solo dalla fede nel miracolo promesso e già attivo”³⁵.

Ciò vuol dire: 1° - senza dimenticare l'impegno verso tutti, preoccuparsi perché la Chiesa (la nuova “piantazione” di Dio) rimanga sempre in situazione di Esodo e mostri, nella sua vita e nel suo ordinamento comunitario, qualcosa che già oggi possa ricevere il nome di *shalom*: se non c'è libertà nella Chiesa... se i piccoli non hanno parola nella Chiesa... se non c'è giustizia nella Chiesa...

2° - senza questa condizione, inevitabilmente, gli appelli ecclesiastici alla pace suoneranno moralistici e – a ragione – i “realpolitiker” ne diffideranno (e li strumentalizzeranno).

Se si trattasse solo di un po' più di buona volontà... illusione e delusione vanno insieme!

3° - Non dovremmo più poter dire: sì, il discorso della Montagna va bene, ma dopo: ora dobbiamo spegnere il fuoco, evitare la catastrofe e spegnere l'angoscia. Gesù ha visto le cose in modo diverso: è proprio il discorso della montagna che ci libera dall'angoscia e permette un'azione responsabile.

*

* *

A questo punto sorge inevitabilmente il problema di come la cultura ebraico-cristiana (*una* delle molteplici espressioni nella storia dell'umanità) possa rapportarsi alle altre cultura extra-bibliche in modo pacifico e dialogico evitando sia lo scoglio dell'indifferenza (della sradicamento etico-culturale) sia l'antagonismo e lo scontro anche estremo tra i grandi blocchi culturali-religiosi. Perché solo così ebraismo e cristianesimo possono confluire con la pluralità delle tradizioni etico-culturali esistenti nel mondo e – insieme ad esse – contribuire alla formazione di un complesso di convincimenti etici fondamentali che possono offrire la base della moderna cultura dei diritti dell'uomo³⁶.

Per quanto paradossale possa sembrare il primo compito nella direzione di una cultura universale dei diritti umani è quello della *conoscenza critica della propria cultura* come presupposto per potersi aprire alla *conoscenza delle culture diverse dalla nostra*.

³⁴ C. CHALIER, *L'histoire promise*, Éditions du Cerf, Paris, 1992, 324...327.

³⁵ N. LOHFINK, *Der Gott der Bibel und die Friede auf Erden*, in: *Das Jüdische am Christentum: Die verlorene Dimension*, Herder, Freiburg i. Br., 1987, p. 211s.

³⁶ Per ciò che segue cfr P.C. BORI, *Per un consenso etico tra le culture*, Marietti, Genova, 1991.

1°- *Conoscenza critica della propria cultura.* Non è possibile volare al di sopra delle culture e delle religioni, non si ha accesso al religioso se non in e in mezzo a una religione specifica. Ma proprio la parola biblica mi spinge a riconoscere che “ogni comunità è una comunità di ascolto e di interpretazione con un orizzonte limitato e una comprensione finita, mentre il messaggio biblico contiene ricchezze potenziali che vanno al di là dei confini di ogni confessione di fede e, *a fortiori*, di ogni sistema dogmatico: *la storia* della cristianità non coincide con *il significato* pieno dell’evangelo di Gesù Cristo” (P. RICOEUR). E proprio lavorando a fondo all’interno della propria appartenenza religiosa ci si trova confrontati con il paradosso più grande: “Se al fondo della mia fede Dio è veramente Altro, non soltanto altro da me, ma rispetto a tutte le mie rappresentazioni, allora posso confessare che la sua alterità si è rivelata anche *altrove*, per l’intermediazione di altre scritture. Ma ancora una volta non posso confessare questo se non sono io stesso ancorato in qualche luogo, se non mi metto ad approfondire e a scavare là stesso dove mi trovo, sperando di sentire l’eco della sonda e del lavoro di trivellazione che i miei fratelli lontani stanno svolgendo in altri siti, lontani dal mio, alla *superficie* delle culture” (*Ibid.*). Occorre cioè che tutti possano e debbano lavorare all’interno della propria cultura, che ciascuno ne conosca il valore e i limiti, e questo proprio in vista di una valorizzazione di quegli elementi che siano suscettibili di una interpretazione in direzione universalistica. Particolarismo ed universalismo non si oppongono. Anzi, solo se vissuti insieme permettono di sorvegliare e sconfiggere l’etnocentrismo, le ideologie erette a visioni totali del mondo, gli integralismi religiosi.

2°- *Conoscenza delle culture diverse dalle nostre.* Se ci si avvicina ad esse con rispetto, se le si ascolta attentamente, molte sorprese ci attendono. Ad es. la scena del *Libro dei morti* egiziano: “il defunto entra al cospetto di Osiri, accompagnato da Anubi. Il suo cuore è posto su una bilanca, e sull’altra è la verità, in presenza dello scriba Thot. Il defunto, mentre fra sé e sé scongiura il suo cuore (“o cuore di mia madre! Non levarti contro di me come testimonia, non accusarmi nel tribunale, non volgerti contro di me in cospetto degli addetti alla bilancia..), emette la sua confessione, in base alla quale sarà giudicato: “Ecco, io vengo presso di voi, e non c’è mia colpa, non c’è mio male, non c’è mia iniquità, non c’è mia accusa, non c’è persona cui io abbia fatto questo. Io vivo di verità, io conosco la verità...Io ho dato pane all’affamato, acqua all’assetato, vesti all’ignudo, una barca a che ne era privo. Salvatemi voi, proteggetemi voi!”. Thot, prende nota di tutto”³⁷. Chi di noi non pensa a Mt 25?

E’ in questa direzione che bisogna lavorare nel rapporto con gli altri in vista di un consenso etico tra le culture che possa fondare l’inizio di un cammino di pace.

Cfr ad es., per l’Islamismo, la *Sura 93*:

“Com’è vero il mattino, / com’è vero l’imbrunire della notte:

il tuo signore non ti ha abbandonato, non ti respinge.

Dopo sarà meglio di prima. / Di quel che Iddio darà sarai contento.

Trovandoti orfano non ti protesse?/ Trovandoti smarrito, non ti guidò?

Trovandoti povero, non ti colmò di beni?

Dunque l’orfano non maltrattarlo.

Dunque il questuante non scacciarlo.

Dunque la bontà d’Iddio racconta.”

Oppure la *Sura 8, 61*: “E se essi (i nemici) preferiscono la pace, preferiscila anche tu e confida in Dio”.

Sura 4, 90: “Se essi (gli infedeli) si tengono lontani da voi e non combattono contro di voi e vi offrono la pace, Dio non vi permette di andare contro di essi!”

³⁷ P. C. BORI, *Per un consenso etico tra le culture*, Marietti, Genova, 1991, p. 92s.

Ma la ricerca di conoscenza delle altre culture dovrebbe spingersi più a fondo e a lungo, fino a verificare un fondamento comune a tutte, esprimente un'etica dei convincimenti fondamentali capace di ispirare azioni comuni.

“La certezza che il diritto non si attua senza il sentimento dell'obbligo verso ogni essere umano, il privilegio e l'onore riconosciuto ai deboli, la superiorità di chi sa non rispondere al male con il male, ma con la forza persuasiva della parola indifesa, il valore dell'agire secondo coscienza, a prescindere dai frutti, l'idea che occorra saper governare anzitutto se stessi e la propria casa per governare anche gli altri, l'idea che la maggior guerra sia quella contro se stessi, l'esistenza assunta come somma di benefici da restituire, il rispetto e la pietà per ogni vivente, la vita che si acquista perdendola, la tranquillità e la pace che vengono della certezza di una giustizia non affidata alla storia, questi e altri sono gli antichi, profondi convincimenti che molta parte, la parte migliore dell'umanità, ha posto a base del suo vivere in società, ha espresso in una straordinaria varietà di culture popolari tra loro non isolate e ha trasmesso, soprattutto attraverso la sapienza della donna sino al momento presente. Riproposti recentemente da maestri come S. Weil, A. Schweitzer, M.K. Gandhi, L. Tolstoj e altri, essi ci stanno ora dinanzi come una istruzione necessaria al vivere, anzi al sopravvivere umano”³⁸.

*

* *

Io ho cercato di ritrovare la traccia di questo cammino verso la pace nella tradizione ebraico-cristiana, quale si è espressa – una volta per tutte – nelle scritture ebraiche e nelle scritture apostoliche.

E ora esprimo la mia convinzione di fondo: più si penetra in esse, più ci si lascia illuminare, più ci si nutre di esse, più ci si inoltra con Legge e profeti, con Gesù e la Chiesa delle origini, in quella via della *Sapienza* che ha presieduto come architetto alla fondazione del mondo e dell'umanità fin da Gen 1 (cfr. Prov. 8) lì dove il cammino dell'uomo ha preso inizio: Dio è uno e noi siamo molti (fratelli). Colui che giunge a questa risposta, lui e solo lui, ha la *verità* del racconto. Anche perché solo questa risposta sapienziale riesce a scoprire la logica interna che sostiene questo nostro mondo come creazione di Dio: la logica della *gratuità*, del dono.

*

Sal 34,4: “Allontanati dal male e fa il bene / cerca la pace e perseguila”

Pirqé Avoth 1,12: “Siate discepoli di Aronne, che amava la pace e la cercava senza posa, che amava gli uomini e li conduceva alla Legge”

1, 8: (Rabbi Simeon): “Su tre cose è fondato il mondo: la verità, la giustizia e sulla pace, così come è detto [Zac 8,16]: fate regnare nelle vostre mura la verità, la giustizia e la pace”.

Col 3,15: “E la pace di Cristo [= ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ = PAX CHRISTI] si confermi nei vostri cuori, perché ad essa siete stati chiamati [ἐκλήθητε] in un solo corpo [ἐν ἑνὶ σώματι]. καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε!

³⁸. Cfr. P.C. BORI, *Per un consenso etico tra le culture*, Marietti, Genova, 1991, 88-90.