

Piero Capelli - Paolo Naso - Letizia Pellegrini

# Violenza e nonviolenza nella tradizione ebraico-cristiana

*A cura di Brunetto Salvarani*

*Con un saggio inedito di*

Pietro Lombardini

**EDB**

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA



*Realizzazione editoriale:*  
Edimill Srl – [www.edimill.it](http://www.edimill.it)

*Per i testi biblici:*  
© 2008 Fondazione di Religione  
Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena

© 2021 Centro editoriale dehoniano  
via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna  
[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)  
EDB®

ISBN 978-88-10-55995-6

*Stampa:* Tipografia Casma, Bologna, 2021

## Introduzione

*Brunetto Salvarani*

Chi ha conosciuto don Pietro Lombardini (1941-2007), biblista di Novellara, nel reggiano, lo ritiene a buon diritto una delle figure più vive e originali del cattolicesimo post-conciliare nazionale. Tuttavia il suo nome è certamente meno noto di quello di altri che hanno vissuto un cammino, ecclesiale e intellettuale, simile al suo; anche perché una serie di scelte esistenziali, da una naturale modestia a un profondo rispetto per la pagina stampata, l'hanno spinto a non pubblicare alcun libro a proprio nome. Dopo la sua prematura scomparsa, avvenuta nel 2007, sono però uscite alcune raccolte di suoi interventi orali, a testimoniare una competenza rara e uno sguardo acuto in ambito biblico ed ebraico. Diversi altri suoi materiali, di cui si sta occupando la Fondazione a lui dedicata, restano ancora inediti. Fra questi, un articolato e approfondito lavoro intitolato *I fondamenti biblici della nonviolenza*, che Lombardini offrì, tra il gennaio e il marzo del 1993, alla riflessione di Pax Christi a Modena, e che rappresenta lo spunto del convegno svoltosi online presso la Fondazione San Carlo il 21 novem-

# Storie violente nell'Antico Testamento

*Piero Capelli*

## Violenza e origine della civiltà

Che la violenza sia maieutica della storia, e che in particolare la violenza di Dio sia maieutica della storia del suo alleato Israele (e quindi di quella dei nemici di Israele), è un'idea fondante del concetto teologico-politico dell'alleanza. Quindi lo è anche per tutta la Bibbia ebraica, che è la vasta antologia di una letteratura antica prodotta nell'arco di quasi un millennio e antologizzata all'inizio dell'età rabbinica utilizzando come criterio di scelta appunto il concetto di alleanza. Qui prenderò in esame alcuni testi della Bibbia ebraica che esemplificano il problema.

Fin dall'inizio della storia dell'alleanza Dio è presentato quale condottiero invincibile in guerra e implacabile sterminatore dei nemici del popolo di Israele, che Dio stesso si è scelto come sua proprietà e col quale si è legato in alleanza. In questi termini, l'alleanza si rivela un concetto costruito su quello di alleanza regia fra signore dominante e vassallo che diede forma a gran parte della storia

politico-militare del Vicino Oriente antico. Nel cantico di celebrazione che gli israeliti rivolgono a YHWH per aver sterminato gli egiziani nel mar Rosso, leggiamo che

La tua destra, YHWH, è gloriosa per la sua forza! La tua destra, YHWH, frantuma il nemico! Nel tuo strabondante predominio tu abbatti quelli che si levano contro di te: tu scateni la tua collera ed essa li divora come fossero paglia! (Es 15,6-7).<sup>1</sup>

È da immagini guerresche come questa che si capisce l'impossibilità di fondare su basi bibliche una teoria moderna della nonviolenza. Il termine stesso «nonviolenza» è un conio linguistico relativamente recente (l'*Oxford English Dictionary* lo fa risalire a Gandhi datandolo al 1920), che in ebraico biblico non trova alcuna corrispondenza possibile, laddove invece il termine italiano «violenza» è un

<sup>1</sup> Le traduzioni delle fonti che cito sono mie, in base al testo masoretico tiberiense (TM) per la Bibbia ebraica (secondo l'edizione della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984); per la Settanta (LXX) mi riferisco all'edizione a cura di A. RAHLFS – R. HANHART, *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006; per il Nuovo Testamento all'edizione a cura di E. NESTLE – K. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012; per la Mishnah al testo del ms. Kaufmann, consultabile all'indirizzo <https://bit.ly/3gVdEmx> (accesso: 23 settembre 2021). Sull'immagine di Dio come guerriero, particolarmente il capitolo 15 dell'Esodo, si veda N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Morcelliana, Brescia 1985, 20-21 (ed. orig. 1983).

traducente abbastanza adeguato per rendere la pur articolata semantica del termine ebraico *ḥamas*.<sup>2</sup>

Ma il concetto di violenza, in particolare nella sua declinazione di violenza maieutica della civiltà, compare nella Bibbia ebraica molto prima di quello di alleanza. La narrazione su Caino e Abele (Gen 4) presuppone due elementi caratteristici dell'*ethos* tribale, cioè la contrapposizione rispetto al «nemico» esterno al clan e il diritto-dovere di vendicare il sangue versato; e nel racconto biblico si osserva un tentativo almeno parziale di elaborare e circoscrivere questi elementi. Sebbene il principio del «non uccidere» venga formulato esplicitamente – e sacralizzato come comandamento – solo molto più avanti nella Bibbia ebraica, in Gen 4 esso sembra considerato alla stregua di un principio di diritto naturale, poiché in base a esso Caino viene maledetto per il suo gesto e condannato alla condizione di errante. Ma Caino, pur condannato, viene comunque divinamente esonerato dall'obbligo a

<sup>2</sup> Sulla semantica del termine si veda ancora utilmente H.J. STOEBE, «*ḥāmās*» (1971), in E. JENNI – C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. 1, ed. it. a cura di G.L. PRATO, Marietti, Torino 1978, coll. 505-508 e H. HAAG, «*ḥāmās*» (1977), in G.J. BOTTER WECK – H. RINGGREN – H.J. FABRY (a cura di), *Grande lessico dell'Antico Testamento*, vol. 2, ed. it. a cura di P.G. BORBONE, Paideia, Brescia 2002, coll. 1111-1122. Sul tema della violenza nella Bibbia ebraica in generale (e in particolare nel Pentateuco e nel Deuteronomio, su cui ci si soffermerà più avanti) è ancora utilissimo LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, a cui si è fatto riferimento prima, che offre una ricca bibliografia.

subire la vendetta per il sangue versato dell'innocente Abele:

YHWH gli disse: «E allora chiunque uccida Caino subirà la vendetta sette volte!», e pose su Caino un segno così che nessuno che s'imbattesse in lui lo colpisse (Gen 4,15).

Immediatamente dopo questa liberazione, Caino passa a fondare la prima città del genere umano, e i suoi discendenti diretti istituiscono a loro volta le tecniche su cui si fonda la civiltà umana (Gen 4,17-22). Tra questi discendenti, quello di quinta generazione, Lamec, si vanta con le proprie mogli affermando: «Ho ammazzato un uomo per una ferita fatta a me, e un ragazzo per una piaga inferta a me: perché Caino sarà vendicato sette volte, ma Lamec settantasette!» (Gen 4,23-24). Quindi, malgrado l'esonerazione di Caino dalla vendetta, nella descrizione mitica del processo di *Zivilisation* che leggiamo in Genesi, il diritto-dovere alla vendetta permane (se ne ha un evidente esempio in Genesi 34, su cui mi soffermerò più avanti). Così come le parole con cui YHWH esonera Caino dal subire la vendetta, allo stesso modo anche la formulazione della legge del taglione (Es 21,24-25; Lv 24,19-20) si pone come un'evoluzione giuridica del diritto-dovere tribale alla vendetta, nel senso di una limitazione di questo. Resta però il fatto che in tutta la narrazione biblica delle origini del genere uma-

no soggiace l'idea che lo stato di natura originario fosse più felice della condizione civilizzata (così come nei miti classici sull'età dell'oro); soggiace l'idea che l'ingresso in tale condizione civilizzata abbia comportato la nascita della città come struttura di vita, e che tale mutamento sia stato condizionato da un atto di violenza che nella narrazione è simboleggiato dal fratricidio (come nel mito di Romolo e Remo, perfettamente parallelo a quello di Caino e Abele).

Questa idea biblica del fratricidio primitivo, e della sua connessione con l'inizio della *Zivilisation*, è fundamentalmente diversa rispetto alle due più «classiche» interpretazioni novecentesche del rapporto originario tra violenza e civiltà: quella del parricidio primitivo secondo Sigmund Freud (*Totem e tabù*, 1913) e quella del desiderio mimetico secondo René Girard (*La violenza e il sacro*, 1972; *Il capro espiatorio*, 1982). Per Freud, la prima forma di contratto sociale potrebbe<sup>3</sup> essere consistita nell'uccisione collettiva del capo dell'orda primitiva da parte dei suoi figli coalizzati, e, conseguentemente, nella stipula della rinuncia condivisa all'obbligo

<sup>3</sup> Freud era perfettamente consapevole della natura ipotetica della sua ricostruzione: «Sarebbe assurdo aspirare all'esattezza in questa materia, così come sarebbe ingiusto pretendere delle certezze»: S. FREUD, «Totem e tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici (1912-1913)», in *Opere*, 7: *Totem e tabù e altri scritti. 1912-1914*, a cura di C.L. MUSATTI, Boringhieri, Torino 1975, 146, n. 1.

di vendicare il sangue paterno versato. Per Girard, invece, l'emulazione di chi venga considerato più felice si evolve inevitabilmente in invidia e ostilità, fino ad avere per esito la violenza; quindi, per evitare di arrivare a uno stato generalizzato di *bellum omnium contra omnes*, si sacrifica una vittima espiatoria sostitutiva, e – per riassumere Girard con le parole di Pietro Lombardini – «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)». <sup>4</sup>

Quale che sia l'origine mitica, o antropologicamente indagabile, della violenza, resta riconosciuto che l'instaurazione della *Zivilisation* e del contratto sociale comportano quello che Max Weber (*Economia e società*, 1922) ha classicamente definito il «monopolio dell'esercizio legittimo della forza fisica», cioè appunto la limitazione del diritto-dovere alla vendetta sancito dal diritto individuale o tribale, e la sua sostituzione con il diritto di Stato.

Un radicato corollario del diritto tribale arcaico era la concezione secondo cui la responsabilità di un

<sup>4</sup> P. LOMBARDINI, *I fondamenti biblici della nonviolenza*, 4, conferenza tenuta presso Pax Christi a Modena nel 1993, consultabile all'indirizzo <https://bit.ly/3gYRYG9> (accesso: 3 settembre 2021) e riportata in questo volume. Dall'episodio di Caino e Abele si può magari trarre l'ulteriore conclusione che ogni omicidio, così come il primo, è l'omicidio di un fratello; ma questo sarebbe midrash e non più discorso critico.

crimine ricade anche sui discendenti del reo. Questa idea è affermata chiaramente nel Decalogo dove si dice: «Io sono [...] un dio geloso, che chiede conto della colpa dei padri ai figli per tre, per quattro generazioni» (Es 20,5-6),<sup>5</sup> e costituisce quindi un altro dei fondamenti dell'idea stessa di alleanza fra Dio e Israele. Contro questa concezione si levò la critica dei profeti, come si legge in Ezechiele e in Geremia:

La parola di YHWH venne a me: «Che avete da ripetere in terra d'Israele questo proverbio: *I padri mangiano l'uva acerba e i denti dei figli si allegano?* Giuro sulla mia vita – oracolo del Signore YHWH – che non dovrete ripetere più questo proverbio in Israele: tutte le vite appartengono a me; la vita del padre così come la vita del figlio appartengono a me; a morire sarà la persona che commette il peccato. [...] Sarà la persona che commette il peccato a morire: un figlio non sarà responsabile della colpa del padre, né un padre sarà responsabile della colpa del figlio; il comportamento giusto di chi è giusto andrà a suo credito, il comportamento malvagio di chi è malvagio andrà a credito suo. [...] Quindi, casato d'Israele, vi giudicherò ciascuno secondo il suo comportamento – oracolo del Signore YHWH –! (Ez 18,1-4.20.30).

A quel tempo non si dirà più *I padri hanno mangiato l'uva acerba e i denti dei figli si allegano*: ognuno morirà per la propria, di colpa! A chiunque mangi l'uva acerba, si allegheranno i suoi, di denti! (Ger 31,29-30).

<sup>5</sup> Cf. Es 34,7.

Ma ancora all'epoca di Gesù la concezione della responsabilità transgenerazionale era vivissima e condivisa se i suoi discepoli gli chiedevano a proposito del cieco nato: «Rabbi, chi ha commesso peccato, lui o i suoi genitori, cosicché sia nato cieco?» (Gv 9,2), e se i facinorosi di Gerusalemme invocavano la liberazione di Barabba al suo posto con l'imprecazione: «Il suo sangue ricade su di noi e sui nostri figli!» (Mt 27,25).

### Violenza sessuale, di genere, interetnica

Due dei più noti episodi di violenza raccontati nella Bibbia ebraica sono il tentato stupro degli angeli ospiti di Lot a Sodoma da parte degli abitanti della città (Gen 19) e lo stupro omicida inflitto da uomini della tribù di Beniamino alla concubina di un levita residente in Efraim (Gdc 19). In entrambi i casi s'intende violare il diritto-dovere di ospitalità per usare la violenza sessuale come modalità di sottomissione di chi non appartiene al clan o gruppo etnico; e in entrambi il rispetto del diritto-dovere di ospitalità sta a tal punto al centro degli interessi degli ospitati che questi offrono allo stupro le proprie figlie vergini (e nel caso del levita anche la propria concubina ufficiale) in sostituzione degli ospitati. In questi contesti, oltre alla minacciata o perpetrata violenza di genere contro le donne, è all'opera la violenza interetnica e intertribale, soggetta al diritto-dovere

alla vendetta, che nel caso di Sodoma si estrinseca mediante l'intervento divino, mentre in quello della concubina del levita le altre tribù israelitiche reclamano la consegna dei soli responsabili e, al rifiuto dei beniaminiti, si volgono a una guerra intertribale di vendetta che viene descritta come assai cruenta e condotta almeno in parte secondo il dettame deuteronomico della «guerra santa» di conquista e di sterminio contro i cananei (formulato in Dt 7 e Dt 20, su cui tornerò più avanti):

«Gli israeliti tornarono contro il casato di Beniamino e li passarono a fil di spada, dalla popolazione delle città fino al bestiame e a tutto quel che trovavano; anche tutte le città che trovarono le diedero alle fiamme (Gdc 20,48).

«Marginalmente, osserviamo che l'esito della violenza contro la concubina del levita è simile a quello dello stupro inflitto da Sichem figlio di Camor a Dina figlia di Giacobbe (Gen 34). In questo episodio, i fratelli della vittima simulano la disponibilità a un matrimonio riparatore, a condizione però che lo stupratore-sposo e tutti i maschi del suo clan «diventino come [loro], circoncidendo ognuno dei loro maschi» (Gen 34,15). Quando però i maschi del clan rivale sono convalescenti e deboli, i fratelli di Dina li attaccano, li sterminano, e si impossessano di tutti i loro averi, dei loro figli e delle loro donne. Come in Gdc 19-20, anche qui un caso

di violenza di genere viene vendicato mediante un conflitto intertribale, che questa volta si conclude con la sparizione del clan sconfitto per lo sterminio dei maschi e incorporazione delle donne e dei figli entro il clan vincitore, sempre secondo il dettame deuteronomico della guerra di conquista della terra promessa.

Ma torniamo alla minacciata violenza sessuale contro gli ospiti maschi nelle storie di Sodoma e della concubina del levita. Il comportamento degli aggressori è severamente condannato nelle norme del Codice di santità (Lv 17-26) relative alla condotta sessuale:

Non giacerai con un maschio al modo in cui si giace con una donna: è una cosa abominevole (Lv 18,22).

Se un uomo giace con un maschio al modo in cui si giace con una donna, entrambi hanno fatto una cosa abominevole: saranno messi a morte e il loro sangue ricadrà su loro stessi (Lv 20,13).

Come ha acutamente osservato Carmen Dell'Aversano, l'oggetto di queste proibizioni mosaiche non è il fare sesso tra maschi in quanto tale, ma precisamente quando esso è praticato *al modo in cui si fa sesso con una donna*, cioè riducendo il maschio adulto (l'unico soggetto pienamente riconosciuto nella società israelitica antica quale è rappresentata nella Bibbia ebraica) al ruolo sottomesso a cui la donna è relegata, cancellando così la differenza sociale tra

uomo e donna.<sup>6</sup> Le norme mosaiche contro i comportamenti omosessuali maschili non condannano l'essenza del genere sessuale o dei comportamenti sessuali, ma la loro performatività in prospettiva di sottomissione. Una relazione omosessuale su un piano di parità gerarchica e di reciprocità affettiva come quella fra i guerrieri Davide e Gionata (1Sam 18,1-3; 2Sam 1,26), per quanto connotata anche in senso sessuale (a quanto sembra potersi inferire dalle parole di Saul in 1Sam 20,30), non mette in gioco la supremazia sociale di alcuno dei soggetti maschi coinvolti, e quindi nel testo biblico non è fatta oggetto di condanna, venendo anzi rappresentata in modo perfino «romantico» e infine elegiaco nel compianto funebre di Davide per Gionata (2Sam 1). La stessa analisi spiega anche il silenzio della Bibbia, sia ebraica sia cristiana, intorno ai rapporti omosessuali fra donne:<sup>7</sup> essi avevano luogo tra i soggetti più deboli nella gerarchia sociale e non mettevano a repentaglio la successione familiare, quindi semplicemente il loro rilievo sociale non era tale da richiedere una trattazione normativa.

<sup>6</sup> C. DELL'AVERSANO, «How does one "lie with a woman"? The performance of gender in the Holiness Code (Leviticus 17-26)», in *Whatever. A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies* 3(2020), 29-44, consultabile all'indirizzo <https://bit.ly/3jFIKjw> (accesso: 3 settembre 2021).

<sup>7</sup> Sulla possibile, ma non probabile, eccezione di Rm 1,26 si veda J.E. MILLER, «The Practices of Romans 1,26. Homosexual or Heterosexual?», in *Novum Testamentum* 37(1995), 1-11.

## Guerra santa e utopia di pace

Il capitolo 7 del Deuteronomio stabilisce che i popoli pagani che abitano la terra promessa siano fatti oggetto di *herem*, «votati allo sterminio», cioè che gli israeliti non possano legarsi a loro in parentela e debbano distruggere i loro luoghi e oggetti di culto. Il capitolo 20 dello stesso libro prescrive la guerra «santa» di conquista della terra promessa: le città abitate dai pagani andranno prese d'assedio e si dovrà loro offrire la pace in cambio dell'asservimento; se l'offerta venisse rifiutata, gli israeliti muoveranno battaglia, stermineranno i nemici maschi e si impadroniranno dei loro figli, delle loro donne, del loro bestiame e di ogni loro altra proprietà.

Ricordiamo che qui non si tratta di storia, ma di ideologia. L'archeologia non offre riscontro a quel *western* religioso che è il racconto della conquista della terra promessa da parte degli israeliti secondo il libro di Giosuè. L'ideologia – o la teologia della storia – che soggiace alla legislazione del Deuteronomio e all'epopea di Giosuè è efficacemente sintetizzata da Mario Liverani in questi termini:

I principi fondamentali della guerra santa sono i seguenti: Dio è con noi, combatte al nostro fianco, e garantisce la vittoria; i nemici, pur se apparentemente più forti, non possono contare su analogo sostegno, e sono destinati alla sconfitta; le azioni belliche vanno però precedute da adeguata preparazione votivo-culturale,

ogni errore o manchevolezza in questo senso sarebbe punita con l'insuccesso; il frutto della vittoria va votato a Dio (che ne è l'artefice) e dunque va ritualmente distrutto (*herem*) senza trarne vantaggio materiale. In conclusione, se il popolo è fedele a Dio, sicuramente vincerà. E per converso: se sarà sconfitto dovrà ricercare le cause dell'insuccesso in una sua infedeltà. La pratica del *herem* è del tutto funzionale al progetto di totale rimpiazzo dei popoli «estranei» da parte del popolo «eletto», che può prendere possesso di un territorio già attrezzato – con città e case e campi – purché elimini senza pietà i precedenti abitanti e assicuri la totale devozione a YHWH di tutti i membri della nuova comunità che si intende costituire.<sup>8</sup>

Messa a confronto con la teologia deuteronomistica della terra e del suo destino, l'utopia escatologica di pace universale che si legge nel capitolo 2 di Isaia sembra appartenere a una cultura completamente diversa:

Forgeranno le loro spade in vomeri e le loro lance in falci; nessun popolo leverà più la spada contro un altro popolo, non impareranno più [come fare] la guerra (Is 2,4b).

Questa del Proto-Isaia, secondo la lettura che ne diede Pietro Lombardini, era una prospettiva di vera e propria rivoluzione sociale: «Il cambio delle spade

<sup>8</sup> M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele*, Laterza, Bari 2003, 315. Sulla rappresentazione della guerra in Deuteronomio 20 si veda LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, 73-83.

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.<sup>9</sup> Tuttavia, se di rivoluzione si trattava, la sua condizione *sine qua non* doveva necessariamente essere la previa affermazione del monoteismo yahwista sulle religioni degli altri dèi, più deboli oppure falsi. In questo, il pensiero del Proto-Isaia, malgrado il suo pacifismo escatologico, condivideva i presupposti di fondo della teologia deuteronomistica, e li esprimeva con un analogo linguaggio di supremazia, non propriamente bellico ma comunque trionfalistico:

Da Sion uscirà la Legge e da Gerusalemme la parola di YHWH! Egli sarà giudice fra le nazioni e arbitro fra molti popoli. [...] Tu entra nella roccia, nasconditi nella polvere dinanzi alla paura che YHWH incute e allo splendore della sua magnificenza! Gli occhi dell'uomo altero verranno abbassati,<sup>10</sup> la superbia umana sarà prostrata: in quel giorno sarà esaltato solo YHWH! Poiché YHWH degli eserciti avrà un giorno contro ogni uomo altero e orgoglioso, e contro chi si esalta ma sarà umiliato [...], e gli idoli saranno cosa completamente passata (Is 2,3b-4a.10-12.18).

<sup>9</sup> LOMBARDINI, *I fondamenti biblici della nonviolenza*, 17.

<sup>10</sup> Seguo il testo del rotolo di Isaia (1QIsa<sup>a</sup>). Il testo masorete tiberiense (TM) ha un problematico «sta basso» al singolare quando il soggetto è «occhi» al plurale. Per ragioni stilistiche (parallelismo dei membri) la lezione da preferirsi sembra quella della Settanta (LXX): «Poiché gli occhi del Signore sono in alto, mentre l'uomo sta in basso».

Il Proto-Isaia esalta la pace sotto l'egida di YHWH, presentandolo come sovrano riconosciuto universalmente, ma ancora definendolo etnocentricamente come «dio di Giacobbe»:

Molti popoli verranno e diranno: «Venite, saliamo al monte di YHWH, al santuario del dio di Giacobbe, ed egli ci insegnerà le sue vie [...]». Casato di Giacobbe, venite, camminiamo nella luce di YHWH! (Is 2,3a.5).

Sulla medesima linea ideologica e nello stesso immaginario letterario si colloca, oltre a Michea 4,3, che di Isaia 2,4b è una citazione, anche il salmo 46:

I popoli hanno rumoreggiato, i regni hanno vacillato: [YHWH] ha fatto udire la sua voce e la terra si squala. [...] Egli fa cessare le guerre fino al limite estremo della terra, spezza l'arco, frantuma la lancia, brucia nel fuoco i carri: «Desistete, e riconoscete che io sono Dio! Io sarò esaltato tra i popoli, io sarò esaltato nella terra!». YHWH degli eserciti è con noi! Abbiamo per baluardo il dio di Giacobbe! (Sal 46,7.10-12).

Ancora una volta si vede che utilizzare testi biblici quali Isaia 2 e il salmo 46 come basi per una moderna ideologia (o teologia) della nonviolenza è possibile solo se si ricorre al metodo del *cherry picking* (l'estrapolazione di una singola frase dal contesto in cui ricorre). La prospettiva ultima di questi è certamente la pace escatologica, ma essi presuppongono il dettato di Dt 7 e Dt 20, cioè la conquista della supremazia da parte di Israele e di

Dio stesso, e, se inevitabile, perfino la pratica della violenza *religiously correct*: io faccio la pace con te se tu diventi me, ma se tu intendi restare te stesso, io ti cancello. È questo, come abbiamo visto, il punto di vista che soggiace alla narrazione sulla vendetta per lo stupro di Dina (Gen 34); ma il più eloquente esempio biblico di questa ideologia – e anche il più disturbante per noi moderni – è il libro di Ester nel suo complesso.

### Ester: violenza, memoria, identità

Ester è un romanzo storico-eziologico che ha il fine di spiegare l'origine della festa dei *Purim*, ambientato fittiziamente in Susa (una delle capitali della Persia achemenide) durante il regno di Assuero-Serse (e perciò idealmente nella prima metà del V secolo a.C.), ma scritto (e poi tradotto in greco, con aggiunte) in epoca ellenistica. Ripercorriamo e analizziamo qui i punti principali del suo intreccio.

L'alto dignitario di corte Aman, poiché l'ebreo Mardocheo non si prostra dinanzi a lui, persuade il re a decretare lo sterminio di tutti gli ebrei del regno e il saccheggio delle loro proprietà:

Si mandarono dispacci per mezzo di corrieri a tutte le province del re, affinché si sterminassero, si uccidesse-  
ro e si distruggessero tutti gli ebrei, giovani e vecchi,  
inclusa la prole e le donne, in un giorno preciso, il 13  
del dodicesimo mese (che è *Adar*), e si facesse preda del  
loro bottino (Est 3,13; TM).

Con l'aiuto della cugina Ester, la favorita del re, Mardocheo riesce a sventare il massacro, a far mettere a morte Aman, e a ottenere un contro-decreto con cui

il re concedeva agli ebrei, in qualunque città risiedessero, di radunarsi e di levarsi in difesa delle proprie vite, di sterminare, uccidere e distruggere ogni gruppo o provincia in armi che li trattasse ostilmente, inclusa la prole e le donne, e a far preda del loro bottino (Est 8,11; TM).

Più avanti, il testo si premura di sottolineare che l'operazione di autodifesa sarà tuttavia condotta senza cedere alla brama di possesso dei beni delle vittime:

Gli ebrei passarono a fil di spada tutti i loro nemici, con strage e distruzione: fecero di coloro che li odiavano quello che vollero. [...] Gli ebrei che erano a Susa si radunarono il 14 del mese di *Adar*, e in Susa uccisero trecento uomini, ma non stesero le mani sul bottino. Gli altri ebrei che erano nelle province del re pure si radunarono, levandosi in difesa delle proprie vite, ed ebbero requie dai loro nemici, uccidendo settantacinquemila di coloro che li odiavano, ma non stesero le mani sul bottino (Est 9,5.15-16; TM).

Si nota il preciso parallelismo della *climax* dei verbi nel decreto antiebraico (Est 3,13), nel contro-decreto ai danni dei nemici degli ebrei (8,11) e nell'attacco preventivo degli ebrei contro

i loro nemici (9,5). Nel libro in generale, poi, i parallelismi e le specularità non si osservano solo nello stile ma anche nell'intreccio e nell'ideologia: Aman viene giustiziato sul patibolo che era destinato a Mardocheo, e la data del progettato massacro degli ebrei diventa quella del massacro dei loro nemici. Il libro di Ester sancisce che la violenza interetnica preventiva è legittimo strumento di autodifesa: quando si conoscono le intenzioni ostili della controparte, vale il principio che chi mena per primo mena due volte. Per soprammercato, non vengono uccisi soltanto il colpevole Aman e decine di migliaia di «nemici degli ebrei» di fatto ancora innocenti (Est 9,2), ma, per specifico ordine di Ester, pure i dieci figli di Aman (9,13-14). Si consegue così la cancellazione totale della stirpe del nemico principale, in base ai principi del diritto tribale arcaico, mentre il principio di responsabilità individuale affermato con forza da Geremia ed Ezechiele viene trasgredito in misura eclatante. Il fatto che la narrazione romanzesca sia corredata da estese citazioni di documenti regi apocrifi può dipendere non solo dalla ricerca di un effetto di verosimiglianza e autorevolezza, ma anche da un intento di nascondere tutta questa brutale violenza interetnica sotto le mentite spoglie di quello che modernamente chiameremmo uno Stato di diritto. Un tale sforzo di legittimazione giuridica si osserva ad esempio in una delle aggiunte del testo greco di Ester ri-

spetto a quello ebraico, là dove Assuero decreta che agli ebrei sia permesso «di avvalersi ovunque e con tutta sicurezza delle loro leggi [...] per difendersi da coloro che li attaccassero nei momenti di oppressione» (Est 8,12s; LXX); come il sovrano di Ninive nel libro di Giona, anche Assuero si convince della verità e della provvidenza del Dio degli ebrei, di cui elenca una dossologia che è al contempo una convinta apologia della «stirpe eletta» (Est 8,12t; LXX), delle sue leggi e dei suoi costumi:

Noi [...] troviamo che questi ebrei non sono malfattori, anzi, sono governati da leggi giustissime, e sono figli del Dio altissimo, grandissimo, vivente, che governa il regno per noi come per i nostri progenitori nel modo migliore in assoluto [...] (Est 8,12<sup>p-q</sup>; LXX).

Diversamente che nel testo greco di Ester, in quello ebraico non si fa mai menzione di Dio, e questo è notoriamente l'unico caso tra tutti i libri della Bibbia ebraica. Tuttavia, anche qui come in Deuteronomio 20, in Isaia 2 e nel salmo 46, la pacificazione conclusiva si differenzia da ogni idea moderna di pace fondata sulla nonviolenza, e anzi è a essa aliena, in quanto dipende dal riconoscimento della verità della religione ebraica, senza prescindere dalla sua affermazione universale con le buone o con le cattive: un ulteriore esempio di quella «distinzione mosaica» tra Dio vero e dèi falsi che, come ha sostenuto Jan Assmann, conduce alla pretesa

di veridizione dei monoteismi, e quindi in ultimo alla violenza a essi congenita.<sup>11</sup>

Il libro di Ester si conclude con l'istituzione della festa dei *Purim* quale memoriale del *pogrom* sventato e del contro-*pogrom* effettivo:

Questi giorni sarebbero stati ricordati e messi in atto di generazione in generazione, di famiglia in famiglia, di provincia in provincia, di città in città: questi giorni dei *Purim* non sarebbero mai cessati fra gli ebrei, né il loro ricordo avrebbe avuto mai fine tra la loro discendenza (Est 9,28; TM).

[Mardocheo] stabili, e gli ebrei accettarono per sé, per la propria discendenza e per quanti si fossero uniti a loro [...], che questi giorni fossero un memoriale da osservarsi di generazione in generazione, in ogni città, casato e provincia (Est 9,27; LXX).

Questa istituzionalizzazione dell'obbligo al ricordo delle persecuzioni subite – o, in questo caso, evitate ma comunque vendicate – ottempera all'ingiunzione che Dio aveva rivolto a Mosè affinché si

<sup>11</sup> J. ASSMANN, *La distinzione mosaica ovvero il prezzo del monoteismo*, Adelphi, Milano 2011 (ed. orig. 2003). Si veda inoltre R.M. SCHWARTZ, *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, University of Chicago Press, Chicago-London 1997. Sui problemi che la violenza etnica descritta nel libro di Ester ha suscitato nell'esegesi moderna si veda per esempio la bibliografia raccolta in B.D. WALFISH, *Esther in Medieval Arab. Jewish Interpretation of the Book of Esther in the Middle Ages*, State University of New York Press, Albany 1993, 75 nn. 1-4 (alle pp. 263-264).

ricordasse di dimenticare, cioè di cancellare dalla storia, quel clan di Amalek che aveva attaccato la retroguardia degli israeliti mentre erano in cammino verso la terra promessa:

Giosuè sconfisse Amalek e il suo popolo a fil di spada.<sup>12</sup> YHWH disse a Mosè: «Scrivi una memoria di questo fatto in un libro, e comunica a Giosuè che io cancellerò il ricordo di Amalek da sotto il cielo» (Es 17,13-14).

Ricorda quel che ti fece Amalek lungo il cammino mentre uscivate dall'Egitto! [...] Quando YHWH, il tuo dio, ti avrà concesso tranquillità da tutti i tuoi nemici che avrai intorno nella terra che YHWH, il tuo dio, ti sta concedendo in possesso perché tu lo erediti, cancellerai il ricordo di Amalek da sotto il cielo: non dimenticare! (Dt 25,17-19).

Nel caso di Amalek si trattava della memoria di una violenza patita, mentre in quello di Ester della memoria di una violenza evitata, per quanto comunque vendicata; in entrambi i casi si tratta della memoria del parziale sterminio di un nemico appartenente a un clan o a un'etnia diversi dal proprio. Ester è un libro che può servire a fondare nella Scrittura la lunga tradizione del lealismo politico ebraico nei confronti delle dominazioni straniere (il mito ebraico dell'«alleanza regale» – analizzato

<sup>12</sup> Cf. 1Cr 4,42-43.

da Yosef Hayim Yerushalmi – secondo cui il sovrano è il rifugio sicuro degli ebrei contro l'antiebraismo delle masse e delle classi dirigenti):<sup>13</sup> Assuero, re di Persia, dichiara: è il Dio dei miei sudditi ebrei che «governa il regno per noi, così come per i nostri progenitori, nel modo migliore in assoluto» (Est 8,12q; LXX). Ma come tutti i testi, anche Ester è strutturalmente ambivalente: e può ugualmente servire a legittimare l'uccisione preventiva di chi, come Yiṣṣḥaq Rabin, sia ritenuto rientrare nella categoria giuridico-religiosa del *rodef*, cioè il «persecutore» d'Israele o l'amico dei suoi persecutori.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Y.H. YERUSHALMI, «*Servants of Kings and Not Servants of Servants*»: *Some Aspects of the Political History of the Jews*, The Tenenbaum Family Lecture Series in Judaic Studies, Tam Institute for Jewish Studies, Emory University, Atlanta 2005. Sulla figura di Mardocheo come modello del tipo storico dell'«ebreo di corte» e sull'influsso del libro di Ester sul mito dell'alleanza regale si veda WALFISH, *Esther in Medieval Garb*, 157-199.

<sup>14</sup> Sul *rodef* si veda Mishnah, trattato *Sanhedrin*, 8, 7: «Questi sono coloro che possono essere salvati [dal trasgredire la Legge] anche a prezzo delle loro vite stesse: colui che persegue (*ha-rodef*) qualcun altro allo scopo di ucciderlo [...]».

## Cristianesimo, Chiesa, violenza e nonviolenza: una campionatura su dieci secoli di Medioevo<sup>1</sup>

Letizia Pellegrini

*Al di là delle proprie ricerche particolari –  
che sono un po' l'ossatura ma anche la difesa di ogni  
studioso di storia – è necessario misurarsi con problemi  
di lungo periodo e di storia generale.<sup>2</sup>*

Lo scritto di don Pietro Lombardini che ha fatto letteralmente da pre-testo al nostro incontro è ora opportunamente qui pubblicato per la prima volta. È un intervento del 1993, che fa riferimento alla caduta

<sup>1</sup> Si pubblica qui la traccia sommaria seguita per l'esposizione orale durante il quarto convegno in memoria di Pietro Lombardini (cf. *supra*, Introduzione). In più vi è la sola aggiunta delle note di documentazione indispensabili, di qualche passaggio e di brani, citazioni e riferimenti che in quella sede per brevità si erano omessi. Sia il convegno sia la stesura del testo risalgono al lungo periodo in cui le biblioteche erano o chiuse o di fatto inaccessibili tempestivamente: la stesura finale risente della precarietà e dei mezzi di fortuna con cui si è proceduto. Ringrazio il collega Paolo Evangelisti per l'attenzione che ha generosamente dedicato a questa mia sintesi, e le Edizioni Dehoniane per l'accurata revisione e per l'*editing* del testo.

<sup>2</sup> G. MICCOLI, «La storia religiosa», in *Storia d'Italia*, vol. II/1: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, a cura di R. ROMANO – C. VIVANTI, Einaudi, Torino 1974, 432.

fondazione del mondo e dell'umanità fin da Genesi 1, 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.

\* \* \*

Allontanati dal male e fa il bene  
cerca la pace e perseguita (Sal 34,4).

Siate discepoli di Aronne, che amava la pace e la ricercava senza posa, che amava gli uomini e li conduceva alla Legge (*Pirqé Avoth*, 1,12).

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

E la pace di Cristo [= ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ = *pax Christi*] si confermi nei vostri cuori, perché a essa siete stati chiamati [ἐκλήθητε] in un solo corpo [ἐν ἑνὶ σώματι]. καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε! (Col 3,15).

## INDICE

Introduzione	
BRUNETTO SALVARANI .....	pag. 5
Storie violente nell'Antico Testamento	
PIERO CAPELLI .....	» 15
<i>Violenza e origine della civiltà</i> .....	» 15
<i>Violenza sessuale, di genere, interetnica</i> ....	» 22
<i>Guerra santa e utopia di pace</i> .....	» 26
<i>Ester: violenza, memoria, identità</i> .....	» 30
Cristianesimo, Chiesa, violenza e nonviolenza: una campionatura su dieci secoli di Medioevo	
LETIZIA PELLEGRINI .....	» 37
<i>La storia e il punto di osservazione     dello storico</i> .....	» 41
<i>Dalle parole dei vangeli all'istituzione     delle Chiese cristiane</i> .....	» 46
<i>Gli snodi di una vulgata:     per un'analisi storica</i> .....	» 49
<i>IV-V secolo: cristianizzazione dell'Impero     e militarizzazione del cristianesimo</i> .....	» 51
<i>La messa in forma della guerra santa:     l'età carolingia e la riconquista     della penisola iberica</i> .....	» 59

<i>Nel cuore della christianitas:</i>	
<i>la Chiesa in armi tra XI e XII secolo</i> . . . . .	» 64
<i>Note conclusive</i> . . . . .	» 71
<i>Bibliografia minima</i> . . . . .	» 75
Religioni, vie di pace o ideologie di guerra?	
Capitol Hill e la parabola populista del fondamentalismo cristiano	
PAOLO NASO . . . . .	» 77
<i>Il populismo religioso</i> . . . . .	» 80
<i>La polimorfia del fondamentalismo     cristiano</i> . . . . .	» 85
<i>Aspettando l'Armageddon</i> . . . . .	» 93
<i>Dopo il 6 gennaio</i> . . . . .	» 97
<b>I fondamenti biblici della nonviolenza</b>	
PIETRO LOMBARDINI . . . . .	» 101
<i>La violenza alla radice della società</i> . . . . .	» 108
<i>Il rapporto cultura – violenza</i> . . . . .	» 109
<i>Religione e violenza</i> . . . . .	» 111
<i>La violenza: «malattia delle origini»</i> . . . . .	» 112
<i>Cultura biblica e violenza</i> . . . . .	» 115
« <i>In principio</i> » <i>non la violenza</i> . . . . .	» 121
<i>Le dieci parole creatrici del mondo</i> . . . . .	» 122
<i>Le dieci parole creatrici di Israele     (e della Chiesa)</i> . . . . .	» 131
<i>Una visione profetica</i> . . . . .	» 138
<i>La pace universale sorge     solo grazie all'iniziativa di Dio</i> . . . . .	» 140
<i>La pace universale ha un luogo di origine     concreto: Sion, cioè Israele</i> . . . . .	» 142

<i>La pace universale non si estende     mediante la guerra e nemmeno     attraverso la missione,     ma attraverso l'affascinamento</i> . . . . .	» 143
<i>La pace universale è terrena e sociale,     non trascendentale e interiore</i> . . . . .	» 145
<i>La pace universale viene nel futuro,     nella sua forma universale,     però deve cominciare già oggi     in Israele</i> . . . . .	» 146
<i>La violenza è smascherata</i> . . . . .	» 150
<i>Il re-schiavo</i> . . . . .	» 151
<i>Il racconto-evangelo</i> . . . . .	» 152
<i>Sulla strada dell'adempimento</i> . . . . .	» 154
<i>Il discorso della montagna     come adempimento della profezia     di Isaia e Michea</i> . . . . .	» 157
<i>Dopo la svolta costantiniana</i> . . . . .	» 164
<i>Una conclusione (provvisoria)</i> . . . . .	» 168
<i>Conoscenza critica     della propria cultura</i> . . . . .	» 175
<i>Conoscenza delle culture diverse     dalle nostre</i> . . . . .	» 177