

"La santa violenza" di Gianfranco Ravasi

di Andrea Raffaele Aquino

30-03-2020

Recensione a: Gianfranco Ravasi, *La santa violenza*, il Mulino, Bologna 2019, pp. 168, 14 euro
(scheda libro)

Al grande pubblico che si appropria alla lettura dell'ultimo testo del Cardinal Gianfranco Ravasi, illustre biblista e presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, il titolo dello stesso sembrerà ossimorico e, proprio come per tutti gli ossimori ben costruiti, irresistibile. Le nostre categorie di "moderni" ci fanno in effetti immediatamente inorridire al pensiero della santificazione di un'attività belluina come la guerra e ci rimandano a culture, tradizioni e religioni aliene rispetto ad un'Occidente post-bellico percepito come laico, democratico e progressista.

L'analisi di Ravasi ha il pregio di farci defamiliarizzare con una lettura stereotipata e "pacifista" (nel senso odierno del termine, assolutamente sconosciuto agli uomini e alle donne del passato) delle Scritture per ricostruire un quadro in cui immagini, metafore e sinestesie violente risultano costitutive del testo biblico. Resta da comprendere, e questo è il focus principale del libro, cosa sia sotteso a queste affermazioni violente, che hanno generato (e continuano a generare) perniciosi malintesi.

Il testo, nella sua agilità, si configura come un trittico di percorsi tematici strettamente connessi tra di loro: le "guerre di Dio", ossia l'inquadramento nel loro contesto dei passi "violenti" della Bibbia; la "lettera che uccide", un'analisi relativa al fondamentalismo religioso (in particolare nell'universo giudaico-cristiano); la "Bibbia di fronte allo straniero", apparentemente inteso, in quanto estraneo alla comunità, come bersaglio legittimato di azioni coercitive violente.

Un lessico violento

Ciò che immediatamente colpisce il lettore (e ancor di più il fedele) moderno che si appropria alle Scritture è la pervasività di un certo tipo di cultura imperniata sulla violenza, tanto nell'Antico Testamento, quanto nel Nuovo, nel complesso latore di un messaggio focalizzato sullo *shalôm*, alla quale nemmeno Gesù sembra essere estraneo. Sono, in effetti, celebri ed esemplari il brano del Vangelo di Luca (Lc 14,31-32) nel quale Cristo ricorre ad una metafora militare per fornire un precetto sapienziale, quello del Vangelo di Matteo (Mt 10,34) che descrive la finalità della missione di Gesù, portare "spada, non pace" e quello del Vangelo di Giovanni (Gv 18,36) in cui egli dichiara di fronte a Pilato: "Il mio regno non appartiene a questo mondo. Se il mio regno appartenesse a questo mondo, i miei servi avrebbero combattuto per non farmi consegnare alle autorità".

E ancora: di fronte all'attacco di Pietro (o chi per lui) contro il servo del sommo sacerdote Malco sul Getsemani, la reazione di Gesù è variamente descritta dai quattro evangelisti: condanna della violenza "non autorizzata" (Mt 26, 52-54; Gv 18, 10-11), indifferenza (Mc 14, 47-48), guarigione del ferito (Lc 22, 49-51). Risulta dunque evidente come la questione fosse avvertita come problematica dagli stessi redattori dei Vangeli. Del resto, lo stesso Cristo, in quanto nuovo capro espiatorio, vive, come analizzato da Renè Girard ne *La violence et le sacré*[1], una dimensione fortemente caratterizzata dalla violenza di cui viene caricato, che raggiunge l'???? nel momento della crocifissione.

Dopo aver presentato al lettore la vastità e l'imponenza della res, Ravasi sottolinea la necessità di risalire a "matrici antropologiche più radicali"[2] in grado di spiegare il carattere comune della violenza all'interno delle religioni monoteiste e di quelle politeiste. Il discrimine è che, a differenza degli dei pagani, Jhwh non compie atti violenti per il solo gusto di farlo, la sua azione è sempre legata ad un progetto superiore alle logiche umane, che le trascende tanto da confonderle. Risulta,

tuttavia, sconcertante leggere di un Dio che non si limita ad avallare le azioni violente, ma addirittura le ordina, financo i genocidi. Ciò emerge con particolare pregnanza nel Libro di Giosuè, che contiene spesso il termine herem, "votare allo sterminio", riferito a tutto quanto viene conquistato dagli israeliti. La collera dei servitori di Jhwh non sembra conoscere pietà: uomini, donne, bambini, anziani, animali, tutto viene offerto in macabro olocausto a Dio.

Di fronte a tali testi riemerge la tentazione marcioniana di espungere, se non canonicamente come voleva il teologo di Sinope[3], almeno nella prassi, l'Antico Testamento, immagine di un Dio malvagio, contraltare di quello cristiano. Bisogna tuttavia ricordare come, oltre che dell'universalità della Rivelazione, i testi veterotestamentari siano frutto anche di un momento storico ben preciso, dal quale dipendono termini, frasi e metafore per noi spesso poco comprensibili e "diverse" rispetto a come dovevano suonare all'uomo dell'epoca. Come ha fatto notare Lohfink, la carica violenta contenuta nel Deuteronomio, redatto nel VII secolo a.C. o immediatamente dopo, risulta essere una "semplice difesa letteraria contro la propaganda imperiale assira, la quale metteva consapevolmente in risalto la propria potenza e il relativo terrore militare [...] l'opera storica deuteronomistica mostrava che Jhwh era capace, a vantaggio dell'Israele successivo, di atti di sterminio ancora più grandi di quelli che il dio Assur poteva compiere in favore dei propri adepti"[4], una "operazione di propaganda nazional-religiosa", nelle parole, questa volta, di Ravasi. Analizzate e comprese le recrudescenze bibliche, Dio si configura, dunque, come violento e sterminatore, ma di ciò che è male (si ricontestualizzano il termine herem, l'ira, la gelosia e la vendetta), al netto della variabilità storica, imposta dall'uomo, del termine, che non muta il principio di moralità divina.

Il fondamentalismo: un paradosso

Il Nuovo Testamento, sebbene adoperi alle volte un linguaggio che rimanda al campo semantico della violenza, fonda il suo messaggio sull'irenismo. Basti soltanto pensare al celebre brano del Vangelo di Matteo che fa del "porgere l'altra guancia" e dell'amore verso il nemico gli atti costitutivi dell'essere cristiano (Mt 5, 38-44). I primi seguaci di Cristo ripudiano dunque la guerra, in primis in quanto pratica assolutamente anti-cristiana e poi in quanto servizio all'imperatore pagano, una potestà secolare divinizzata che i cristiani rifiutavano di riconoscere come tale. Tra gli avversari della guerra collochiamo grandi padri della Chiesa come Tertulliano, Origene, Cipriano, Ippolito, per menzionare i più influenti nella tradizione successiva. Le cose mutarono radicalmente tra 313 (Rescritto di Milano) e 380 (Editto di Tessalonica), due tappe storiche ineludibili. Nel momento in cui l'imperatore divenne cristiano, dunque non si riconobbe più come divino, ma primo tra gli uomini[5] (con conseguenze inaudite, se pensiamo alla scomunica che Sant'Ambrogio comminò all'imperatore Teodosio I), combattere per lui, e per la christianitas, contro eretici e barbari divenne legittimo. La risemantizzazione di questo bellum iustum, categoria già nota ai Romani, è da attribuire a Sant'Agostino, che, analizzando l'Antico Testamento, dove Dio guidava le guerre, e i Vangeli, che conferiscono un'attenzione particolare alla conversione dei soldati (la quale si esplica, in Lc 3,14, nell'accontentarsi della paga) teorizzò la necessità del conflitto (che rimaneva comunque un male) in alcuni contesti. Dal IV secolo prese avvio quell'interazione tra cristianesimo e guerra che condurrà nel giro di alcuni secoli alla teorizzazione della crociata.

Stante l'impossibilità di trattare con approccio diacronico la materia in maniera esaustiva, vista la sua immensità, Ravasi riallaccia i fili del discorso nel XX secolo trattando del fondamentalismo, sempre mediante un approccio sinottico al passato e al presente. Questa dottrina, sorta nel 1895 al Congresso Biblico di Fort Niagara, poggia su una reductio del cattolicesimo a cinque punti fondamentali: l'inerranza verbale della Scrittura, che non ammette interpretazioni della stessa diverse da quella letterale; la divinità di Gesù Cristo; la sua nascita verginale; la teoria sostitutiva della redenzione da lui operata, vittima sacrificale al Padre per il peccato dell'umanità; la resurrezione corporea di Cristo con il suo ritorno alla fine dei tempi. Dopo un declino registratosi ancor prima della metà del XX secolo, il fondamentalismo si sta, in tempi recentissimi, riaffacciando

sulla scena politica, sociale, culturale e religiosa mondiale, come dimostra la nascita di gruppi reazionari e ultraconservatori cristiani.

Se una certa idea di fondamentalismo, scevra dalla sua evoluzione storica e intesa nel senso genuino del termine come un ritorno a valori fondamentali del cristianesimo, ricorda ai cristiani asserti teologici ineludibili e aiuta la formazione di una propria identità, in un contesto liquido e dispersivo proprio della società odierna, il movimento fondamentalista che affonda le radici in Fort Niagara (anche inconsapevolmente, ai nostri tempi) si presenta, secondo Ravasi, come antibiblico e anticattolico. Anzitutto poiché considera il testo biblico una mera dictatio divina, senza prendere in considerazione il filtro storico umano, che non confligge con l'universalità della Rivelazione, ma è un medium di quest'ultima. In secondo luogo, la scelta dei cinque punti fondamentali è frutto di una riflessione dalla quale risultano esclusi altri capisaldi ineludibili della Chiesa. Infine, l'idea stessa di organizzare gerarchie di dogmi come rimedio a un problema, che è spesso di linguaggio, risulta essere poco felice e conduce ad una chiusura entro categorie esclusive, in aperto contrasto con l'idea di papa Francesco di una Chiesa che esca dalla propria rigidità per ascoltare il mondo.

Lo straniero e la violenza

Il fondamentalismo cristiano, dal 2001 ad oggi, ha assunto progressivamente anche forme violente, autoassegnandosi la missione di liberare, a tutti i costi, l'Occidente da una presunta "invasione" di popolazioni con culture e religioni diverse. Questo atteggiamento, che viene definito sempre di più neocrocianesimo, ha tratto linfa vitale dagli attentati del Daesh, rispondendo con la stessa violenza esercitata contro innocenti, spesso colpiti nel momento della preghiera[6].

Nell'ultima tavola del trittico, Ravasi dimostra come, anche per la relazione con lo straniero, Antico e Nuovo Testamento siano in sostanziale accordo, malgrado tutte le apparenti divergenze. La scelta del popolo eletto, nell'opinione di Ravasi, non è esclusiva, ma inclusiva: Israele si presenta come segullah, proprietà di Dio, in una Terra che comunque appartiene tutta a Jhwh. Sebbene emerga nell'Antico Testamento un innegabile etnocentrismo israelitico, l'autore del testo nota come viaggi su un binario ad esso parallelo anche una corrente universalista, che conduce alla richiesta di tutela formulata da Dio nei confronti del forestiero, il gher (Lv 24, 22). Jhwh ha scelto il popolo più oppresso, il più insignificante, l'escluso. E allo stesso modo Cristo, come un buon medico, si reca non dai sani, ma dai malati (Mt 9,12), dagli esclusi: l'escluso rituale, ovvero il lebbroso, accolto e guarito da Gesù e l'escluso sociale, il Samaritano, che viene eletto a buon modello nella parabola omonima. Inoltre, Gesù incontra e dialoga con una Samaritana, suscitando la meraviglia dei discepoli, non tanto per la sua provenienza, quanto più per il suo essere donna (Gv 4, 27), e infrangendo un'altra barriera di esclusione.

Il testo, di piacevole lettura e adatto anche ad un pubblico di non addetti ai lavori, non ha la pretesa di un'eshaustività diacronica del rapporto tra sacro e violenza (impresa che sarebbe titanica), ma getta luce su tematiche quanto mai attuali che travalicano questo nesso, mediante una visione panottica dei testi, approcciati con rigore filologico, da un lato e degli avvenimenti odierni, trattati lucidamente, dall'altro. In sintesi, quello di Ravasi è un vero e proprio duetto tra presente e passato, accostati sapientemente, in chiave a tratti sincronica, a tratti diacronica.

[1] In trad. it. R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

[2] G. Ravasi, *La santa violenza*, il Mulino, Bologna 2019, p.29.

[3] Marcione di Sinope (85 ca - 160), ricco teologo esponente per alcuni anni della comunità cristiana di Roma, dalla quale fu allontanato per le sue idee divergenti soprattutto in materia di rapporti tra Antico e Nuovo Testamento.

[4] N. Lohfink, *La «guerra santa» e la «scomunica» nella Bibbia*, in «Parola Spirito e Vita», 37

(1998), pp. 83-94: 93, cit. in Ravasi, *La santa violenza*, cit., p.36.

[5] Risulta molto interessante l'espressione con la quale Eusebio di Cesarea definì Costantino: "?????????? ??? ??????", letteralmente "vescovo di quelli di fuori" e dunque "vescovo dei laici" secondo l'efficace traduzione del Mazzarino. Si ricorda che Costantino mantenne per tutta la vita una posizione religiosa molto dubbia giungendo a farsi battezzare, in punto di morte, da Eusebio di Nicomedia, ariano. Cfr. Eusebio di Cesarea, *Vita Constantini*, 4, 24. Cfr. S. Mazzarino, *L'impero romano*, Laterza, Roma-Bari 1973, 2 voll., II, pp.543-545, 676-677.

[6] Si ricorda, per citare un caso, il recente (15 marzo 2019) attentato di Christchurch, in Nuova Zelanda, per compiere il quale vennero usate armi con incisi nomi di persone che si distinsero nel corso dei secoli nella lotta all'Islam e di luoghi celebri nei quali essa si svolse.