

«INTRODUZIONE ALLA TEOLOGIA - CZ anno 2017-2018»

[Per favore citare sempre la fonte, il materiale è una ripresa ampliata del libro:

G. MAZZILLO, *Teologia come prassi di pace*, [La Meridiana](#), Molfetta (Bari) 1988]

Cf. anche sullo stesso argomento G. MAZZILLO «[Ma non è “grande” il Dio che si invoca per uccidere](#)», in *Avvenire* (10/08/2016) pag. 3, leggibile al link: <https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/ma-non-grande-il-dio-che-si-invo-ca-per-uccidere---3>, dove riporto anche quanto autorevolmente affermato su “le pagine oscure della Bibbia”<sup>1</sup>.

## LA VIOLENZA NELLA BIBBIA

### 3.3. Le obiezioni più ricorrenti all'agire di pace da parte di Dio

La prima è sulla presenza, soprattutto nell'Antico Testamento, di un filone violento sia nell'agire di Dio che nell'agire di Israele (uomini votati allo sterminio, «Dio degli eserciti»<sup>2</sup>). Si risponde, in genere, che si tratta di un tema periferico e non essenziale, perché il tema biblico centrale sul rapporto tra la “signoria” di Dio e la comunità umana (alleanza, regno di Dio, regno messianico, paternità di Dio) è sempre un regno di pace.

È pur vero che la violenza ricorre soprattutto nell'Antico Testamento, talvolta in maniera occasionale, ma talvolta anche in maniera diretta come voluta da Dio<sup>3</sup>. Alcuni studiosi dell'Antico Testamento hanno fatto notare come passando attraverso le diverse tradizioni, che sono alla base della redazione del testo attuale, l'idea della guerra sacra subisce un'evoluzione determinante. Si innesta nel comune substrato culturale medio

---

<sup>1</sup> “Le pagine oscure della Bibbia”: «Nel contesto della relazione tra Antico e Nuovo Testamento, il Sinodo ha affrontato anche il tema delle pagine della Bibbia, che risultano oscure e difficili per la violenza e le immoralità in esse talvolta contenute. In relazione a ciò si deve tenere presente innanzitutto che la rivelazione biblica è profondamente radicata nella storia. Il disegno di Dio vi si manifesta progressivamente e si attua lentamente attraverso tappe successive, malgrado la resistenza degli uomini. Dio sceglie un popolo e ne opera pazientemente l'educazione. La rivelazione si adatta al livello culturale e morale di epoche lontane e riferisce quindi fatti e usanze, ad esempio manovre fraudolente, interventi violenti, sterminio di popolazioni, senza denunciarne esplicitamente l'immoralità; il che si spiega dal contesto storico, ma può sorprendere il lettore moderno, soprattutto quando si dimenticano i tanti comportamenti “oscuri” che gli uomini hanno avuto sempre lungo i secoli, anche ai nostri giorni (...) Perciò esorto gli studiosi e i Pastori ad aiutare tutti i fedeli ad accostarsi anche a queste pagine mediante una lettura che faccia scoprire il loro significato alla luce del mistero di Cristo» (Benedetto XVI, *Verbum Domini*, n.42).

<sup>2</sup> L'espressione “degli eserciti” non sembra debba essere intesa in senso militare, ma in senso cosmologico-creaturale: “Il Dio delle cose schierate (=ordinate)”, cioè “Dio dell'universo”.

<sup>3</sup> Tra queste forme, quella più inquietante per la nostra sensibilità è il cosiddetto *sterminio sacro* (*cherem*): l'ordine dato da Dio di distruggere i popoli vinti (cf. Nm 21,1ss; Gs 6,17-18; Gs 10,28; 1 Sam 15,3). Qualcuno vi ha visto una vera e propria dottrina della guerra santa [così G. VON RAD, *Der heliger Krieg im alten Testament* (ATHANT 20), Zürich 1951], altri invece, più opportunamente, lo considerano una peggiorazione, ideologizzata, di un primitivo costume d'Israele che era quello di una rinuncia sacrale al bottino di guerra. Cf. N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Morcelliana 1983; le citazioni di questa nota ed altre simili seguenti sono state riprese da quest'opera che ha anche il pregio di una ricchissima documentazione bibliografica sull'argomento.

orientale, che riteneva che l'intervento di Dio nel campo di battaglia suscitasse un tale terrore da scompigliare le schiere; non solo quelle avversarie, ma anche le proprie, qualora la divinità fosse sfavorevole<sup>4</sup>. In ragion di questa convinzione, il vincitore si sentiva protetto dalla divinità e da lui legittimato ad impossessarsi della terra altrui. In quest'ottica si comprende la giustificazione teologica dell'impossessamento della terra di Canaan da parte delle tribù ebraiche secondo la tradizione cosiddetta jahvista. Mentre c'è una successiva ideologizzazione, con la tradizione deuteronomista, per cui dalla rinuncia al bottino si passa allo sterminio votivo.

La tradizione sacerdotale, e più ancora quella profetica, è sembrata agli studiosi portare a ulteriore spiritualizzazione l'idea presente nel racconto jahvista dell'annientamento degli egiziani nel Mare dei giunchi, non come conseguenza di una vittoria militare (non c'è nessun combattimento), ma come effetto della rivelazione di Dio, che si autopresenta decisamente in favore degli ebrei sotto gli occhi degli egiziani<sup>5</sup>. Non si tratta di guerra, ma di un giudizio: quello con cui Dio salva un popolo appena liberato che rischiava di essere distrutto. L'agire di Dio appare certamente invincibile, ma non è un agire arbitrario. Egli giudica i popoli, perché essi lo riconoscano, così come aveva giudicato la terra, imbarbaritasi per propria colpa e diventata caotica all'epoca di Noè. Tratta dal caos primordiale dalla potenza della sua parola, la terra venne abbandonata allo stesso caos, in cui era già caduta da sola, per esserne di nuovo inghiottita<sup>6</sup>. Un'immagine inquietante, che resta sullo sfondo anche nella storia degli esploratori ritornati dalla terra promessa non ancora conquistata (Nm cc.13-14). Questi cercano di dissuadere il popolo dal tentare l'impresa, compiendo un grave atto di sfiducia nella potenza di Dio. Saranno anche loro divorati dalla terra inospitale del deserto. Ma ciò sta a significare una maggiore sottolineatura religiosa dell'agire di Dio, il cui atto giudicante più che una vendetta, è un abbandono di chi non riconosce il suo agire salvifico alle forze ostili e primordiali, che lo risucchiano al nulla dal quale egli proviene.

Sulla base di questi rilievi esegetici, si può convenire con N. Lohfink sostenendo che la visione biblica sacerdotale supera decisamente non solo l'ideologia della «guerra santa», ma anche quella dell'azione militare come tale. Afferma, al contrario, la costruzione di una società di tipo sacrale<sup>7</sup>, il cui progetto complessivo è stato ripreso, nonostante alcune varianti, all'epoca dell'esilio e del postesilio, fino a ipotizzare una sorta di «commiato dallo stato». Ciò significa che si riscontra anche nell'Antico Testamento, almeno come visione di fondo, una rinuncia alla guerra e alla violenza fisica tra uomini. Se la guerra era diventata puro e semplice giudizio di Dio e abbandono dell'uomo alle forze primordiali a lui ostili, la violenza era stata radiata dal rapporto interumano, per assumere la forma dell'uccisione sacrificale degli animali. A ciò si collega la dottrina del «capro espiatorio», che, secondo R. Girard, ha costituito la grande novità antropologica che differenzia il mondo biblico dalle altre culture primitive<sup>8</sup>. Una dottrina che ha rimosso la violenza dai rapporti interumani,

<sup>4</sup> Cf. Nm 21-29. Si rimanda per gli approfondimenti a: F. STOLZ, *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des Alten Testaments* (AThANT 60), Zürich 1972; M. WEIPPERT, "Heiler Krieg" in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des "Heiligen Krieges im alten Israel": ZAW 84 (1972) 460-493.

<sup>5</sup> Cf. J. L. SKA, *La sortie d'Égypte (Ex 7-14) dans le récit sacerdotal (P<sup>8</sup>) e la tradition prophétique*: Bib 60 (1979) 191-215.

<sup>6</sup> Cf. N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia...*, cit., 92.

<sup>7</sup> Cf. *ivi*, 93.

<sup>8</sup> Cf. R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980 (l'originale è del 1972); ID., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983 (or. 1978); ID., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987 (or. 1982).

grazie ai vari processi di sostituzione con cui l'ha indirizzata sull'animale da sacrificare, ritenendolo vittima sostitutiva, e quindi occasione di ravvedimento da parte di Dio. Sostiene N. Lohfink che proprio l'affermazione sempre più generalizzata e la legittimazione rituale di natura sacerdotale del sacrificio cruento degli animali ha consentito questo passaggio, ponendo le basi per l'utopico, ma non chimerico, progetto nonviolento del vangelo<sup>9</sup>.

Con un esplicito riferimento a questi contributi sul tema della violenza nella Bibbia, altri hanno evidenziato i dati biblici in cui la stessa violenza compare in tutte le sue forme (dall'ira di Jahvè, menzionata circa 1000 volte, al suo ordine, in circa 100 passi, di uccidere uomini, alle azioni di guerra e relative uccisioni tra popoli e singoli, che compaiono circa 600 volte)<sup>10</sup>. Hanno fornito soluzioni diverse, alternative o in parte convergenti con quelle precedenti<sup>11</sup>. Le spiegazioni vanno dal classico ed ereticale rifiuto dell'Antico Testamento ad opera di Marcione (II secolo d.C.) al carattere progressivo ed evolutivo della stessa rivelazione, da leggere sempre nell'ottica di Cristo come punto finale<sup>12</sup>, alla pura e semplice negazione del carattere pacifico (si dice allora "pacifista" ma in senso dispregiativo) non solo dell'Antico testamento, ma anche del Vangelo. Qualcuno arriva ad affermare che la violenza è ben presente nella Bibbia, ma è solo il mezzo con cui Dio manifesta la sua natura di signore e ordinatore del cosmo. Dio farebbe la guerra per affermare la pace. Ciò legittimerebbe anche le azioni militari da parte degli uomini. L'idea si trova in qualche autore, ma è di certo condivisa ancora oggi da non pochi ecclesiastici e cristiani. Ritene sostanzialmente il pacifismo debolezza se non proprio codardia, e pensa che la nonviolenza non sia giustificabile biblicamente: «Jahvè non era pacifista, né lo sono io». Così asseriva, all'epoca della guerra in Vietnam, P. C. Craigie, lo stesso che ha dedicato uno studio al problema della guerra nell'Antico testamento<sup>13</sup>.

Per G. Barbaglio il problema della violenza nella Bibbia non riguarda un semplice momento di una concezione teologica che si sarebbe evoluta qualitativamente. Si radica, piuttosto, nella stessa concezione di Dio, che si ritiene, per sua natura, ambivalente. Se nelle religioni arcaiche, come in quelle confinanti con Israele l'olimpico religioso si divideva in divinità benevole e misericordiose e in divinità distruttrici e terrificanti, ciò è spiegabile con il fatto che l'uomo ha sempre percepito il rapporto con il sacro nei suoi due aspetti fondamentali, già analizzati da R. Otto: il *mysterium tremendum* e il *mysterium fascinans*<sup>14</sup>. Nel rigido monoteismo ebraico non potevano certamente essere recepiti più soggetti divini. Dio è uno solo, ma, secondo Barbaglio, in lui confluiscono, pur restando egualmente presenti, l'aspetto della benevolenza e quello della distruttività. Per questa ragione non solo alcuni passi dell'Antico Testamento, ma anche idee ed espressioni del

---

<sup>9</sup> Per un ulteriore sviluppo, a forma di tesi, del pensiero di N. Lohfink, cf. anche N. LOHFINK, "Il Dio violento dell'Antico Testamento e la ricerca d'una società non violenta", in *La civiltà cattolica* 135 (1984) vol 2, 30-48.

<sup>10</sup> R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock. Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978.

<sup>11</sup> Per una sintesi aggiornata ai relativi anni di pubblicazione, si può far riferimento, oltre che al già citato testo di N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, a G. BARBAGLIO, *Dio violento? Lettura delle scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella, Assisi 1991.

<sup>12</sup> In campo evangelico viene ricordato R. BULTMANN, «Weissagung und Erfüllung», in C. WESTERMANN, (a cura di), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, München 1960, 28-53.

<sup>13</sup> P. C. CRAIGIE, *The Problem of the War in the Old Testament*, Grand Rapids 1978.

<sup>14</sup> Cf. R. OTTO, *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917 (traduzione italiana: ID., *Il sacro*, Feltrinelli, Milano 1989).

Nuovo (l'ira di Dio, il giudizio, la Geenna etc.) altro non sarebbero che uno stato residuale del secondo aspetto di quella ambivalenza del divino recepita come il Giano bifronte. Quest'intima scissione del concetto di Dio si sarebbe infine dissolta nel Nuovo testamento, con la teologia di S. Giovanni, l'autore che non avuto più bisogno di appellarsi a un diretto giudizio di Dio, essendo arrivato a formulare la dottrina dell'autogiudizio: chi non crede non ha bisogno di essere giudicato da Dio, ma si giudica e si condanna da solo.

Non è che una spiegazione tra le altre ed ha il merito di allargare il discorso al fenomeno religioso universale. Merita certamente ulteriori approfondimenti, anche in vista di una fondazione di una teologia della pace che tenga conto sia dei risultati delle scienze bibliche sia di quelli delle scienze della religione. In ogni caso, riteniamo, dal nostro canto, che a questi doverosi approfondimenti debba affiancarsi un'analisi teologica più puntuale sull'agire di Dio. Un agire, si dirà, anch'esso bifronte, a seconda dell'aspetto di volta in volta assunto, quello della severità che giudica o quello della misericordia che perdona. Tuttavia si arriva alla formulazione della nostra tesi, la quale afferma che la teologia della pace non può nascere che da una prassi di pace. La connessione non deve sembrare eccessiva perché se, in genere, senza prassi non esiste corrispondente teoria, senza un vissuto di fede non esiste teologia<sup>15</sup>. E ancora: senza sequela di Gesù non esiste prassi veramente cristiana. La pace nasce e si incarna sempre in un agire e precisamente nell'agire in conformità con Dio e con Cristo. Tale riferimento a Dio, che coltiva pensieri di pace, e a Cristo, come artefice di pace, ci consente di rispondere alle non superficiali obiezioni di chi ritiene problematica una teologia della pace che sia dedotta dal semplice *shalom* vetero-testamentario (pur tuttavia ricchissimo di significati) o che sia solo la risposta estemporanea a un bisogno impellente dell'oggi, ma che non ha una effettiva capacità di resistenza oltre un singolo periodo storico<sup>16</sup>. La teologia della pace deve invece fondarsi, al pari di ogni altra sistemazione teologica, sulla base stessa dell'essere e dell'agire di Dio.

Ciò significa che pur ammettendo l'ambivalenza linguistica e metaforica dell'esperienza religiosa ebraico-cristiana, l'agire di Dio non è mai stato un'opzione fluttuante tra realtà contrapposte, o una sorta di arbitrarietà che ha fatto scegliere o l'una o l'altra faccia del divino. Il Dio biblico rimane pur sempre un Dio che giudica. Anzi coinvolge anche i profeti nell'operazione difficile, eppure irrinunciabile, del giudizio. Esso, però, più che come una condanna derivata dalla componente distruttrice insita nell'idea di Dio, è da vedersi come *discernimento* e come *opzione: l'opzione di Dio per gli oppressi* e per gli impoveriti. Ciò diventa talora anche autogiudizio ed *autocondanna da parte degli oppressori* e dei ricchi. Proprio questo approdo, quello profetico, che impara a leggere la storia dalla prospettiva di Dio, scegliendo di stare al fianco dei suoi poveri, può aprirci allo spirito del

---

<sup>15</sup> Cf. W. STEGMÜLLER, *Neue Wege der Wissenschaftsphilosophie*, Springer, Berlin/Heidelberg/New York 1980; per ciò che riguarda il rapporto dialettico tra scienziato e oggetto della ricerca W. SCHULTZ, *Le nuove vie della filosofia contemporanea* 1. Scientificità, Marietti, Casale Monferrato 1986. Per una prima valutazione delle conseguenze in campo teologico, cf. E. BENVENUTO, «Teologia e scienze della natura», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Teologia e istanze del sapere oggi in Italia*, Messaggero, Padova 1989, 73-102; C. MOLARI, «Razionalità scientifica e razionalità teologica: metodologie a confronto», in *Rassegna di teologia* 31 (1990) 27-50.

<sup>16</sup> Cf. su queste legittime preoccupazioni, in realtà più orientate a rafforzare, che non a stroncare una teologia della pace: E. BENVENUTO, «Domande sul pacifismo cristiano. Pace e teologia», in *Il Regno/Attualità* 35 (1990) n. 10, 312-323; ID., «Per una pace che solo Cristo ha svelato», in *Servitium* 26 (1992) n. 81, 20-27; cf. anche la lettera di A. RIZZI in *Mosaico di pace* 2 (1991/2) 16-17.

discorso della montagna e in esso farci capire come la pace non è irenismo superficiale, ma realtà da costruire nella giustizia e nella nonviolenza.

### 3.4. Fondamenti biblici e teologici dell'agire di Dio come agire di pace

#### 3.4.1. La Bibbia e la pace

Se riconosciamo valida l'affermazione che ogni assunto teologico sulla pace si basa sull'agire di Dio, possiamo asserire che ciò che la Scrittura afferma sulla *prassi di Dio*, si può riassumere come *prassi di pace*, una pace che però non è equidistanza o neutralità. L'agire di Dio è infatti un agire non solo *situato*, ma anche *di parte*. Dio sta al fianco dei perdenti e delle vittime dell'ingiustizia, perché il suo stesso regno è un regno di giustizia. La pace è nella Bibbia sempre collegata al ristabilimento della giustizia. Talora si identifica con l'alleanza o con la legge (*torah*). Se Isaia nell'Antico Testamento afferma «effetto della giustizia sarà la pace» (Is 32,17), Giacomo scrive nel Nuovo: «un frutto di giustizia viene seminato nella pace per coloro che fanno opera di pace» (Gc 3,18), in una reciprocità completa, che rende valide entrambe le formulazioni «la pace nasce dalla giustizia», «la giustizia è frutto della pace». Asserzioni non peregrine, ma scaturenti dalla concezione teologica della presenza di Dio e della sua signoria (il suo regno) sulla storia di Israele e sulla storia umana.

Regno di Dio e prassi di pace procedono di pari passo, perché l'agire di Dio è sempre un agire misericordioso e liberante, tendente a ristabilire il diritto e la giustizia. Il tema centrale dell'alleanza, e del conseguente regno messianico, ruota sempre intorno ad una realtà che esprime il manifestarsi storico di Dio in un regno di pace (Sal 72,3-7). Il binomio *pace e giustizia* è ciò che qualifica i tempi maturi del messia. Lo ripropongono i salmi, come tema dominante sebbene con variazioni. Così, ad esempio, il salmo 85: «misericordia e verità si incontreranno, giustizia e pace si baceranno, la verità germoglierà dalla terra e la giustizia si affaccerà dal cielo» (Sal 85,11-12). Altri associano la giustizia e il diritto della prassi regale di Dio alla grazia e alla fedeltà (Sal 89, 15; Sal 97, 1-2). Con un concetto di giustizia che non condanna, ma si impietosisce e converte, perché il Dio dell'alleanza resta sempre «misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà», avendo sullo sfondo i termini della stipulazione dell'alleanza con Mosè (Es 34,6). Fino ad arrivare ai testi di Zaccaria, dove la pace è in rapporto con la verità, in un contesto di salvezza messianica (Zc 8,19), anzi la salvezza nasce da un «seme di pace» (Zc 8,7-8.12). Si può dire che il messianismo fiorisce dalla pace perché alleanza e pace sono spesso sinonimi. La pace determina spesso l'alleanza, chiamata alleanza di pace (Nm 25,12; Is 54,10; Ez 34,25), mentre Malachia parla dell'«alleanza di vita e di pace» (Ml 2,5).

La beatitudine proclamata da Gesù: «Beati i costruttori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» (Mt 5,9) sembra portare a maturazione e compimento tutto ciò che i profeti avevano predetto. È giunto il Regno di Dio e coloro che vi appartengono sono chiamati, cioè sono realmente, figli di Dio. Sono i facitori (artigiani) di pace (*eirenopoioi*). Su questo sfondo, Paolo affermerà: «Il Regno di Dio...non è questione di cibo o di bevande, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo: chi serve il Cristo in queste cose è bene accetto a Dio e stimato dagli uomini» (Rm 14,17-18). E quasi ripetendo la beatitudine di Gesù, inviterà: «diamoci dunque alle opere della pace e alla edificazione vicendevole» (Rm

14,19). Anche nel suo epistolario la pace da costruire nelle opere è associata ad altri beni congiunti allo *shalom* messianico: la giustizia, la gioia (Gal 5,22; Rm 15,13) e l'unità (Ef 4,3).

### 3.4.2. Lo *shalom* come bene messianico

In quanto bene messianico, la pace è il primo contenuto della promessa che Dio si impegna a mantenere. Credere in lui è credere alla pace: «Aprite le porte: entri il popolo giusto che mantiene la fedeltà» (Is 26,2). È il popolo della pace, di cui si dice: «il suo animo è saldo; tu (Dio) gli assicurerai la pace, pace perché in te ha fiducia» (Is.26,3). Si tratta, evidentemente, non di un'armonia che nasconde i conflitti e legittima la violenza strutturale generante oppressori ed oppressi. Ma, al contrario, si tratta dell'eliminazione della tirannia, raffigurata talora nella città dei dominatori. È scritto infatti: «Confidate nel Signore sempre, perché il Signore è una roccia eterna; perché egli ha abbattuto coloro che dimoravano in alto; la città eccelsa l'ha rovesciata fino a terra, l'ha rasa al suolo. I piedi la calpestanto, i piedi degli oppressi, i passi dei poveri» (Is 26,4-6). Maria di Nazareth ha ripreso questo grande tema nel Magnificat: «Ha spiegato la potenza del suo braccio, ha disperso i superbi nei pensieri del loro cuore; ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili; ha ricolmato di beni gli affamati, ha rimandato a mani vuote i ricchi» (Lc 1,51-53).

Ciò qualifica la *pace* come *ristabilimento della giustizia* e come *opzione di Dio per gli oppressi*. Se così non fosse, non sarebbe pace, ma solo equilibrio asimmetrico tra ingiustizia dei violenti e passiva sopportazione dei dominati. Per questa ragione, la pace che Dio vuole non può essere garantita da un culto disincarnato dalla storia e dai problemi dell'uomo, né dal tempio e nemmeno dalle sue opere (Ger 7,4; 8,11). Ma, come affermava Isaia, solo dall'amore all'alleanza di Dio (Is 48,18) e dall'amore verso il prossimo (Is 58,6 ss). Diversamente sarebbe quella falsa pace condannata già da Geremia, che rinfacciava l'ipocrisia di quanti con superficialità andavano proclamando: «Pace, pace» mentre non c'è pace, «perché dal piccolo al grande commettono frode» (Ger 6, 13-14).

## 3. 5.Gesù e la pace

### 3.5.1. Nella continuità dello stesso progetto

Gesù si pone in continuità con questa tradizione profetica quando precisa che la sua pace non è quella accomodante che lascia le situazioni così come sono. Al contrario, egli è venuto a scomodare e a provocare, non per amore della guerra, ma in nome della fedeltà al Dio dell'alleanza e della pace messianica: «Sono venuto a portare il fuoco sulla terra; e come vorrei che fosse già acceso! C'è un battesimo che devo ricevere; e come sono angosciato, finché non sia compiuto! Pensate che io sia venuto a portare la pace sulla terra? No, vi dico, ma la divisione» (Lc 12, 49-51). La divisione non è certo voluta dalla pace, né dai suoi artigiani, è una inevitabile conseguenza del fatto che non tutti la collegano con la giustizia. Affermando ciò, non si può asserire che il vangelo non è *evangelium pacis*, ma solo *evangelium crucis*. Non solo perché il mistero della croce è comunque riconciliazione, e quindi pace, ma anche perché senza la risurrezione non sarebbe che una menomazione del *kerygma* (l'annuncio fondamentale del cristianesimo). La pace lasciata da Gesù la sera della

Pasqua è fondata sulla risurrezione. La “sua” pace<sup>17</sup> mostra nella risurrezione i suoi frutti e il suo vero volto. È riconciliazione con Dio, con gli uomini e con l'intero cosmo. Infatti attraverso il ministero della riconciliazione<sup>18</sup> la pace di Gesù, che è pienezza della pace messianica, costituisce un potente germoglio di liberazione cosmica<sup>19</sup>. La pace scaturita dalla risurrezione realizza l'inizio del sogno profetico di una nuova creazione, perché si estende perfino agli animali dei campi, agli uccelli dell'aria e ai rettili della terra (Os 2,20). Anche per questo motivo costituisce un bene messianico, che il Messia porta al suo popolo e a tutte le sue creature.

### 3.5. 2. Gesù realizza il **regno messianico della pace**

Gesù è un re di pace, perché è il messia. Compie le antiche profezie come quella di Isaia: «Un bimbo è nato per noi, c'è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il segno della sovranità ed è chiamato: Consigliere ammirabile, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace; grande sarà il suo dominio e la pace non avrà fine sul trono di Davide e sul regno che egli viene a consolidare e a rafforzare con il diritto e la giustizia» (Is 9,5-6). Il suo stile regale ricorda la mitezza e l'umiltà che un profeta come Zaccaria, ascriveva al «re umile», che sarebbe venuto non sul cavallo del trionfatore, ma sull'asinello della povera gente e degli antichi patriarchi: «Ecco viene a te il tuo re. Egli è giusto e vittorioso, umile, cavalca un asino, un puledro figlio d'asina» (Zc 9,9). Non si tratta solo di un modo nuovo di regnare, ma di un programma politico alternativo a quello abituale. Se altri re dedicavano le loro maggiori risorse a rafforzare i loro eserciti, il messia, invece, avrà cura di sgomberare le armi dal paese e propagare tutto intorno questa nuova via di pacificazione e di convivenza con i vicini: «Farà sparire i carri (di guerra) da Efraim e i cavalli da Gerusalemme, l'arco da guerra sarà spezzato, annuncerà la pace alle genti» (Zc 9,10). Il regno messianico si presenta disarmato perché le armi vengono tutte riciclate in strumenti di lavoro: «forgeranno le loro spade in vomeri, le loro lance in falci; un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo, non si eserciteranno più nell'arte della guerra» (Is 2,4). A tale proposito, qualcuno commenta: «Si annuncia un disarmo generale che non è imposto da nessun conquistatore umano, ma è voluto da Jahveh»<sup>20</sup>. È un disarmo, tuttavia, che realizza la pienezza della vita e della benedizione dello shalom i cui effetti benefici si estendono all'intero popolo ebreo, a tutti i popoli e allo stesso creato.

---

<sup>17</sup> «Vi lascio la pace, vi do la mia pace. Non come la dà il mondo, io la do a voi» (Gv 14,27)

<sup>18</sup> «Gesù disse loro di nuovo: “Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch’io mando voi”. Dopo aver detto questo, alitò su di loro e disse: “Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi”» (Gv 20, 21-23).

<sup>19</sup> Proprio per questo la pace di Gesù è diversa da come la dà il mondo (Gv 14, 27), ma è pur sempre salvezza da annunciare all'intera creazione (*pase te ktisei*), perché “La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio” (Rm 8, 19-21).

<sup>20</sup> ISAIA, (a cura di S. VIRGULIN), Ed. paoline, Roma 1974, 81.

### 3.5.3. Gloria a Dio in cielo e pace agli uomini in terra

Con questo sottofondo profetico si comprende perché la notte in cui nasce il Messia si annuncia «gloria a Dio nell'alto dei cieli e pace in terra agli uomini che egli ama» (Lc 2,14). Sulla terra arriva finalmente a compimento il progetto di Dio. La pace costituisce il motivo fondamentale per rendere gloria a Dio. La pace sulla terra è la gloria di Dio. Divenuto adulto, Gesù reca lo stesso annuncio e mostra nelle beatitudini come la gloria di Dio nel cielo e la venuta del suo Regno sono collegate con la pace da costruire sulla terra (Mt 5, 1-11). Attesta che si tratta di una pace che si realizza sulla terra, perché è liberazione degli oppressi e lieta notizia ai poveri (Lc 4,16-18) e quando vede i primi frutti del suo agire, esulta di gioia, ringraziando il Padre perché ciò viene capito dai più semplici e dai più piccoli del mondo (Lc 10,21-22; Mt 11, 25-26). I suoi apostoli sono cooptati per la stessa missione: annunciare l'irrompere del giorno della pace e compierne i segni: «Entrando nella casa, rivolgete il saluto [cioè augurate lo *shalom*]» (Mt 10, 11). È lo *shalom* che prende corpo nella prassi, perché Gesù subito aggiunge: «guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni»(Mt 10,8).

Il **binomio pace-gloria** ritorna nell'ingresso di Gesù in Gerusalemme. Luca, riprendendo l'acclamazione messianica che negli altri evangelisti è «Osanna al figlio di David», la riformula con: «Pace in cielo e gloria nel più alto dei cieli», richiamando più direttamente la gloria a Dio nei cieli e la pace in terra agli uomini della natività. Come si può evincere da un confronto tra le due esclamazioni, la «pace in cielo» invocata dai discepoli, non è da intendere in senso locale, ma piuttosto in senso teologico: «si realizza oggi la pace che Dio vuole nel cielo», così come «si fa festa in cielo per un peccatore pentito» (Lc 15,7). In realtà, Dio gioisce perché la misericordia si compie attraverso Gesù e la pace da lui voluta si diffonde tra gli uomini. È Lui infatti il Figlio, l'Eletto che bisogna ascoltare (Lc 9,35; Mc 9,7; Mt 17,5). Egli porta agli uomini la pace delle beatitudini, nella liberazione degli oppressi, che è l'opera messianica di proclamazione della lieta notizia ai poveri (Lc 4,16-18).

La memoria biblica è per Gesù fonte e legittimazione di una prassi che ritrova e compendia tutte le promesse nell'unica promessa del regno di pace messianico. Egli ne conosce le caratteristiche e ne inizia la realizzazione con una prassi che si può chiamare prassi di pace. I suoi passaggi più importanti sono, come abbiamo approfondito altrove<sup>21</sup> la sua prassi di convivialità, di misericordia e di servizio. Sono il perdono predicato e praticato, la resistenza al male con il bene, le reiterate indicazioni a recare un messaggio che aggrega i dispersi e rinfranchi gli scoraggiati.

Cosciente del valore di questa sua prassi messianica, Gesù non si stanca di affermare la novità del regno («avete inteso che *fu detto* agli antichi..., ma » *io vi dico* Mt cc 5,20-48): È un regno, che sebbene talora sia descritto venire in termini apocalittici (Mc cap. 13; Mt cap. 24; Lc 21,5-36), deve indurre non alla disperazione, ma alla gioia, perché il meglio e il definitivo sta per irrompere nel mondo. «Alzatevi e sollevate la testa, perché la vostra liberazione è vicina» (Lc 21,28). La pace affiora come giorno della liberazione anche in questo, che è stato chiamato il discorso escatologico di Gesù<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Cf. il già citato G. MAZZILLO, *Gesù e la sua prassi di pace*, cit. cc. 8-9-10.

<sup>22</sup> Pur con un discorso che riprende schemi del linguaggio talora spaventoso del genere letterario profetico-apocalittico, Gesù annuncia la speranza e la gioia, mentre sostanzialmente ripete il tenore delle beatitudini: il capovolgimento da una situazione di persecuzione e di sofferenza in una situazione di gioia e di liberazione messianica. Il rinnovamento reca anche quella *palingenesi*, cioè la rigenerazione totale già accennata, dell'intero cosmo (Is 66,22; cf. Is cc. 60-62) ed è, in



Nel suo passaggio tra noi Gesù realizzava, coscientemente, la fase centrale di questo complessivo progetto di pace, nonostante le inevitabili incomprensioni, l'indifferenza e l'ostilità di alcuni e l'ammirazione incondizionata, ma anche i facili entusiasmi, i fraintendimenti, e le delusioni di altri. È anche possibile cogliere in lui il passaggio da un'oggettivizzazione di tale progetto ad una sempre più vicina, inesorabile e tuttavia sempre accolta con amore, personalizzazione di esso. In Gesù prendevano corpo parole come quelle di Geremia, un profeta tragico eppure aperto alla speranza, che, sebbene in un contesto di esilio e di sofferenza, spalancava davanti agli occhi di quanti amavano Jahvè il vero intento di lui: «Io conosco i progetti fatti a vostro riguardo ... progetti di pace e non di sventura, per concedervi un futuro pieno di speranza» (Ger 29,11). In Gesù assumeva soprattutto carne l'identificazione che Michea faceva tra il messia e la pace, quando preannunciandone la venuta, affermava: «e sarà lui la pace» (Mi 5,4)<sup>23</sup>. La vita di Gesù restava coinvolta in quel progetto e questo coincideva ogni giorno di più con la sua stessa sorte e con il suo progetto esistenziale. La sua decisiva identificazione passava, alla fine, paradossalmente, attraverso la sua accettazione di quel rifiuto e di quella condanna, che egli sentiva incombere su di sé da parte del suo popolo. E nonostante ciò, si compiva proprio in quel ripudio e nella sua drammatica fine.

### 3.5.4. Gesù il perfetto "facitore di pace"

I primi cristiani ritenevano anche loro che Gesù aveva tanto operato la pace, da diventare alla fine egli stesso pace. Se «Egli infatti è la nostra pace», ciò accade perché è «Colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia» (Ef 2,14). Facitore di pace egli stesso («beati i facitori di pace!»), Gesù compiva adesso la pace in se stesso, nel suo corpo e attraverso la croce (Ef 2,15-17). Paolo evidenzia uno degli effetti di tale riconciliazione, la rappacificazione tra ebrei e pagani. Eppure la riconciliazione avveniva a tutti i livelli e tra tutte le realtà esistenti. Veniva a suggellare una vita intera in cui Gesù era stato il primo e fondamentale «artefice di pace» (*poion eirenen*). In che modo? Attraverso le sue successive scelte, che, mentre intendevano essere riconciliazione con Dio e tra gli uomini, gli procurano anche una crescente ostilità. Sembra che ciò sia stato inevitabile a causa della qualificazione di una pace che Gesù coniugava sempre con la giustizia e la misericordia, con la gratuità e l'essenzialità. La sua denuncia del formalismo e dell'abuso del potere civile e religioso, dell'ingordigia e dell'ambizione delle classi emergenti era in sintonia con la tradizione profetica, che vedevano il compimento del progetto di Dio non nelle attività culturali di un tempio (Ger 7,4; 8,11), ma nell'amore all'alleanza di Dio (Is 48,18) e nell'amore verso il prossimo (Is 58,6 ss).

---

definitiva, il tramonto di un mondo violento e peccaminoso e l'inizio di quei cieli nuovi e terra nuova, «nei quali avrà stabile dimora la giustizia» (2 Pt 3,13). Del resto, alla ristabilita armonia creaturale, tipicamente messianica, allude anche la scena di Gesù nel deserto, in compagnia con le fiere e con gli angeli, di Mc 1,12-13. Ciò potrebbe essere una testimonianza precisa che la coscienza messianica era nell'interpretazione teologica di Gesù, poi passata a quella della comunità primitiva, non una coscienza vuota, ma dai contenuti tipicamente messianici.

<sup>23</sup> Così come si trova in alcune accurate traduzioni di questo passo, il Messia è la Pace e non piuttosto egli porterà la pace. Cf. *Das Neue Testament*, la traduzione adottata dalle conferenze episcopali di lingua tedesca, che traduce: «Und er wird der Friede sein».

### 3.6. L'agire della comunità cristiana e il tema della pace

#### 3.6.1. Seguire Cristo sulla via della pace

Possiamo riassumere la prassi di Gesù nell'affermare che il suo cammino è una prassi di pace. La sua pace è amore verso i derelitti e i sofferenti; è chiamata degli esclusi, difesa dei condannati, ma è anche denuncia dei soprusi e delle discriminazioni civili e religiose. Possiamo parimenti asserire che su questa via Gesù chiama anche coloro che lo seguono. I suoi discepoli proseguiranno in questa prassi che porta agli uomini la riconciliazione con Dio e la riconciliazione tra uomo e uomo. I primi cristiani furono chiamati «seguaci della via» perché la vita cristiana fu indicata come via (At 18,24-26; 19,23; 22,1-4; 24,22). Se Gesù è la Via, (essendo anche Verità e Vita [Gv 14,5-6]) ed è contemporaneamente la Pace, il cammino sul quale siamo incamminati è un cammino di pace. È il cammino della sua sequela.

C'è, a questo riguardo, una precisa domanda «per chi vale il discorso della montagna?»<sup>24</sup>. Essa esige una risposta altrettanto precisa e non una semplice esortazione moralistica. La comunità cristiana è chiamata a convertirsi continuamente a Cristo. Non in un senso vago e generico, ma nella radicalità della sua sequela. Una sequela che è condivisione e continuazione della prassi di Gesù per realizzare il progetto di pace del Padre. Ciò può significare radicalità, cioè superamento della logica umana. Noi cristiani siamo chiamati ad essere perfetti<sup>25</sup> (termine che può essere oggi tradotto con radicali) nel senso che dobbiamo seguire con totale fiducia e abbandono la logica delle beatitudini e le direttive del discorso missionario<sup>26</sup>. Ciò costituisce il vero specifico, e ci fa andare oltre quella che è stata, a ragione, chiamata religione borghese. Se ciò non avviene, la nostra più che prassi è pratica ritualistica, e sovente nemmeno questa. La Parola di Dio invece di spingerci ad essere solidali e liberanti, diventa, per colpa nostra, tranquillizzante ed accomodante. Siamo alle soglie della doppia morale<sup>27</sup>. Riconoscibile dal fatto che si esige rigidità, invece di radicalità. Si fa continuamente appello alla conversione del cuore, e si trascura la trasformazione delle strutture violente da strutture di peccato e di oppressione a strutture di salvezza e di condivisione<sup>28</sup>. Ora, invece, solo una simile conversione rende credibile la volontà di costruire la civiltà dell'amore. Infatti, non si può costruire una società solidale lasciando immutata un'economia di mercato per sua natura dispotica e indifferente al dolore dell'uomo. Del resto, è illusorio pretendere davvero di cambiare l'uomo senza esigere che cambi la società. La morale cristiana è pur sempre un appello alla

<sup>24</sup> Cf. G. LOHFINK, *Per chi vale il discorso della montagna?* Contributi per un'etica cristiana, Queriniana, Brescia 1990.

<sup>25</sup> «Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5,48).

<sup>26</sup> *Ivi*, 49ss.

<sup>27</sup> Un fenomeno che risale all'epoca di Costantino, quando la radicalità evangelica fu ritenuta compito solo di alcuni prescelti: cf. «la morale del doppio binario», in G. MATTAI, «Verso una 'coscienza teologica' della pace», in *Il problema della pace tra filosofia e politica*, Edizioni Augustinus, Palermo 1986, 17. Di G. Mattai cf. anche *Id.*, *Oltre le sabbie mobili*. Contributi del Magistero all'etica sociale, SEI, Torino 1992.

<sup>28</sup> «In tema di conversione, l'alternativa "prima la conversione personale o prima la conversione delle strutture?" è una falsa alternativa. Non ci sono propriamente da un lato le strutture e dall'altro le persone in relazione, bensì relazioni umane strutturate. Sarebbe illusorio pretendere di ottenere risultati di strutture "giuste" senza modificare, o prima di modificare la moralità delle coscienze. Ma non meno illusorio sarebbe il pensare ad una vera conversione delle persone, lasciando tra parentesi per un tempo futuro il problema delle strutture della convivenza reale» (S. BASTIANEL, «Strutture di peccato. Riflessione teologico-morale», in *Id.* (ed.), *Strutture di peccato. Una sfida teologica e pastorale*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1989, 37-38).

conversione del cuore, ma - si badi bene - alla conversione del cuore borghese, l'unica che costituisca una vera svolta epocale, una "rivoluzione antropologica", con delle vere e proprie condizioni:

«i cittadini del primo mondo devono liberarsi non dalla loro impotenza, ma dalla loro superpotenza, non dalla loro povertà, ma semplicemente dalla loro ricchezza, non dalla loro penuria, ma dal loro totale consumismo, non dalla loro sofferenza, ma dalla loro apatia...»<sup>29</sup>.

La vera conversione richiesta dal discorso della montagna è conversione integrale, giacché la morale comunitaria ed evangelica salda insieme l'elemento collettivo con quello storico e la liberazione della singola persona con la solidarietà concreta, nelle strutture sociali e verso gli altri popoli. La predicazione non può né deve ignorarlo, se non vuole ridursi a parenesi esortativa che non smuove l'esistenza, né riesce a cambiare la società. Se talora si consola pensando di cambiare i cuori, presto si accorge di non aver cambiato nemmeno quelli. Accade allora che ci si illude di pervenire solo alla pace interiore. In realtà si rinuncia a considerare la globalità del progetto di Dio e l'estensione storica e sociale della pace di Cristo.

Il progetto di pace richiede, allora, che si guardi alle strutture sociali, oltre che ai cuori, alla fame e alla sete reale, che è fame e sete di giustizia, oltre che all'anelito verso un mondo più armonioso. Occorre dire che noi apparteniamo a quella dell'umanità che ancora commette il peccato sociale. Con un'aggravante: viviamo in un'epoca storica che ha visto la delusione dei grandi progetti collettivi, mentre nuove mode impongono termini e programmi come privatizzazione ed economia di mercato. Ecco uno dei nuovi idoli da cui si aspetta automatica e inarrestabile salvezza: l'economia di mercato.

### 3.6.2. Prospettive e compiti aperti dalla prassi della pace

Non ha senso parlare di impegno per la pace se non si è mossi dalla pace. Il mondo è ancora pieno di persone che non si rassegnano alla violenza dei forti sui deboli, dei ricchi sui poveri, dei detentori della parola su coloro che subiscono e tacciono. E tuttavia si tratta di sentimenti e di reazioni momentanee che di solito restano inefficaci perché non vanno al di là dello sfogo individuale o della protesta personale ed episodica. Anche gli ideali utopici, ma non per questo illusori, di una convivenza umana fraterna e solidale rischiano di risultare sterili, perché sono aspirazioni di singoli che non hanno ancora cominciato a condividere le loro utopie.

La comunità cristiana che vive la radicalità del vangelo vuole raccogliere quanti sono mossi non solo da intenti di pace, ma anche dalla volontà di socializzarli, condividendoli con tutti, ma in particolar modo con i più colpiti dalle tante forme in cui si esprime la violenza: con i più poveri ed i più deboli della società in cui viviamo. Ciò verso cui si muove è anche ciò che la smuove: l'aver scoperto che l'uomo è più grande delle sue miserie e che il mondo può essere effettivamente più bello di come ci appare. La comunità cristiana che vive la radicalità del vangelo, asseconda la spinta in avanti verso una migliore qualità della vita, perché ama la vita in tutte le sue manifestazioni. Nei suoi tanti colori e nelle infinite forme in cui essa si esprime. Nelle diversità tra singoli e popoli, razze

---

<sup>29</sup> J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*. Reden über die Zukunft des Christentums, Kaiser-Grünewald, München/Mainz 1980, 100.

e culture, che lungi dall'essere una deficienza, costituisce una ricchezza e uno stimolo a costruire rapporti e a tessere trame di amicizia.

Il nostro mobilitarci per la pace partecipa dell'unico impegno di pace che viene da più lontano di noi e ci porta anche oltre i nostri progetti più audaci: quello di Dio. Egli si è mosso verso di noi perché per noi si era commosso. Nella persona di Cristo ci è venuto incontro per accompagnarci nel cammino. Cristo ci spinge a scorgere sempre un raggio di luce anche nelle tenebre più fitte, a cogliere ancora il fiotto della vita anche lì dove sembra regnare la morte, a intravedere il germoglio della speranza anche nelle situazioni senza apparenti vie d'uscita. La comunità cristiana che vive la radicalità del vangelo è pertanto cammino, ma è cammino avanzato: non ha altri riferimenti che quelli del suo maestro, di cui porta il nome e che intende seguire fedelmente, anche quando la sequela diventasse faticosa e incompresa, persino dai propri fratelli di fede. Ma anche in questo caso - e soprattutto in questo caso - il suo agire non sarà mai improntato ad arroganza, né alla ricerca di gratificazioni o di potere. Senza presumere di incarnare la profezia (che rimane sempre un dono che Dio elargisce liberamente a chi vuole), la sequela del Signore e l'esempio di coloro che hanno già segnato il cammino della pace, la spingeranno verso quelle posizioni umanamente più scomode, ma evangelicamente più radicali, che testimoniano la vita e l'amore preferenziale verso le vittime dell'incomprensione e della violenza. Con esse sa di dover solidarizzare per fedeltà a Cristo e alla sua vocazione specifica a favore della pace sempre e in tutte le sue forme.

Al cristiano di oggi il cammino da compiere appare non come un'autostrada sulla quale poter correre sicuri e veloci. È piuttosto un sentiero spesso scosceso e scomodo, sul quale si avanza talora a fatica. Si potrebbe dire che è una vetta, alla quale portano tanti piccoli sentieri. Sono i sentieri delle scelte da fare nella nostra storia. Sono le scelte strettamente personali, quelle che chiamiamo di coscienza e sono le scelte di nuovi modelli di vita e di sviluppo, le scelte che possiamo chiamare strutturali. La pace le tocca entrambe. Tocca il cuore del singolo e la vita associata, il rapporto con Dio e il rapporto con i fratelli.

I riferimenti biblici esaminati confermano la particolare natura dell'agire di Dio, di Gesù e dei suoi discepoli, come agire solidale e costruttore la pace. Confermano quanto si è detto in questo capitolo a proposito di un agire teologale, che ci sembra determinante ai fini della impostazione della teologia. In essa sembra potersi risolvere l'aporia di una comunicabilità umana che appare problematica nel suo presupposto più fondamentale, quello della solidarietà. La prassi della pace viene non già a colmare una lacuna epistemologica della scienza, giacché la teologia non può fare di necessità virtù, ma dimostra che la convergenza tra i presupposti cui pervengono le scienze umane e i presupposti della teologia non è una semplice intuizione, ma una via da praticare.

Per ciò che riguarda il campo più strettamente teologico, a chiusura di questo capitolo, si presenta qui, a mo' di *excursus*, una riflessione compendiativa sulla prassi teologale come prassi di solidarietà e di pace.