

Disinnescare la Bomba.
Si può ancora usare la Bibbia per giustificare la guerra?

Nel secondo semestre dell'anno accademico 2025-26 la Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna ha progettato e realizzato un percorso in dodici settimane, di livello accademico ma aperto a tutti gli interessati, per rispondere alla domanda: «Si può ancora utilizzare la Bibbia per giustificare la guerra?». Il titolo assegnato all'itinerario (*Disinnescare la Bomba*) evocava il rischio che la Bibbia potesse diventare una bomba, essere cioè piegata a giustificare, in nome di Dio, l'uso della violenza nella risoluzione dei conflitti internazionali.

È evidente il carattere di stringente attualità di questo tema, soprattutto in relazione allo scenario mediorientale e specificamente alla situazione in Israele-Palestina. Già a partire dall'insediamento del governo Netanyahu del 29 dicembre 2022 e poi in modo esponenziale dopo le stragi di Hamas del 7 ottobre 2023 elementi di tipo religioso hanno progressivamente occupato un posto centrale nella retorica politica con cui le rispettive fazioni (Hamas, da un lato, e il governo israeliano, dall'altro) giustificano le proprie prassi violente volte ad annientare il nemico.

Di fronte alle letture di testi biblici volgarizzate in discorsi ufficiali del premier israeliano e soprattutto alle rivendicazioni di esponenti del suo governo che affermano su base biblica il diritto di Israele al possesso integrale della terra¹, ci è parso che fosse importante proporre una riflessione in merito dell'ermeneutica dei testi sacri. Come cristiani condividiamo con gli ebrei una fetta importante di quella biblioteca che è la Bibbia: dal punto di vista materiale l'Antico Testamento comprende, infatti, l'intera Bibbia ebraica (Torah, Profeti, Scritti). Anche per questo il nostro interesse si è concentrato sull'uso dei *testi biblici* per giustificare la guerra: non abbiamo, cioè, affrontato la questione sul versante islamico delle letture bellicose / belligeranti del Corano.

Come Facoltà Teologica non abbiamo nessuna competenza specifica per valutazioni di tipo geopolitico: siamo invece a casa nostra sul terreno dello studio delle fonti e dell'ermeneutica dei testi. Così è nato il progetto di cui questo articolo cerca di rendere conto.

È pure evidente che l'avvio del pontificato di Leone XIV (maggio 2025) ha costituito un ulteriore incentivo ad affrontare risolutamente la questione. Il Santo Padre si è espresso in modo molto netto fin dall'inizio del suo ministero sulla necessità di disarmare le parole: urgentissimo ci è parso allora il compito di disarmare la Parola, cioè di neutralizzare i tentativi di fare della Bibbia uno strumento a sostegno della guerra e della violenza².

Lo scopo di questo articolo non è di offrire un resoconto analitico dei quattro moduli in cui si è articolato il percorso *Disinnescare la Bomba*³: chi fosse interessato a leggere i testi delle dodici lezioni li troverà pubblicati in un prossimo volume della collana Biblioteca di Teologia dell'Evangelizzazione la cui uscita è prevista nel corso del 2027 per i tipi di Il Portico-EDB. Il mio tentativo è piuttosto quello di focalizzare selettivamente alcuni dei principali snodi emersi nell'insieme del percorso.

1. La guerra e la violenza nel NT: una esperienza che non riceve alcuna legittimazione

La posizione del NT in merito alla guerra è piuttosto chiara, al punto da farci dire che il problema dell'uso della Scrittura a sostegno della guerra si pone soltanto laddove il NT è (dai cristiani o dagli atei devoti) dimenticato o manipolato.

¹ Cf. il riferimento a Dt 25,17 nel discorso di Netanyahu dell'8 ottobre 2023 e la ripresa del racconto delle piaghe d'Egitto in quello alla vigilia di Pesach 2026: <https://www.gov.il/en/pages/event-statement310326>

² Leone XIV nella Lettera apostolica del 27 ottobre 2025 *Disegnare nuove mappe di speranza* (60° anniversario di *Gravissimum Educationis*) esorta a educare a linguaggi non violenti e invita espressamente le istituzioni educative cattoliche allo sforzo di disinnescare la parola, perché non funzioni come una bomba. A maggior ragione è importante che una Facoltà teologica metta in atto strumenti adeguati per disinnescare «la» Parola.

³ I. Le crociate come *test case*; II. La lettura storica e critica dei testi biblici: un presupposto a-confessionale e inter-confessionale per disinnescare la Bomba; III. Quali strumenti ha a disposizione una «ermeneutica biblica cristiana» per disinnescare la Bomba? IV. Letture ebraiche dissonanti delle Scritture intorno ad alcuni snodi: terra e guerra, elezione, messianismo.

Come cristiani e specificamente come Chiesa cattolica siamo consapevoli di avere parecchi scheletri nell'armadio⁴ e non possiamo ignorare che nella nostra storia è accaduto non di rado che il testo sacro fosse usato per giustificare l'uso delle armi e l'esercizio della violenza contro il nemico (che fosse il musulmano o l'eretico): il caso delle crociate è esemplare da questo punto di vista⁵. Nel contesto specifico della letteratura che celebra la presa di Gerusalemme da parte dei crociati nel 1099 siamo prevalentemente di fronte a un ricorso all'AT letto, da un lato, nella prospettiva di una completa identificazione del soggetto Chiesa con l'Israele biblico e, dall'altro, senza alcuna sensibilità storica. Si assiste, però, anche ad una vera manipolazione del NT: testi dei vangeli, delle lettere o dell'Apocalisse, che non c'entrano assolutamente nulla con la guerra, vengono arruolati (contro la loro volontà) per benedire e sacralizzare l'uso della violenza, mentre altri testi che impiegano l'immaginario delle armi e della guerra, ma che hanno una natura evidentemente metaforica, sono stravolti come indicazioni realistiche in merito alla pratica del combattimento armato⁶. Possiamo ben dire che, in quel frangente storico, una interpretazione letteralistica dell'AT e una lettura allegorica di testi del NT che allegorie non sono hanno cospirato a trasformare la Bibbia in una bomba.

Letto con gli strumenti di cui oggi disponiamo per l'ermeneutica dei testi antichi, il NT resiste risolutamente di fronte a qualsiasi tentativo di arruolamento forzato.

a) Da un lato, il NT parla della guerra come di qualcosa che accompagna la vicenda umana fino alla sua consumazione finale (Mc 13,7 // Mt 24,6 // Lc 21,9)⁷. Laddove è presente un riferimento all'esperienza della guerra come evento storico concreto, essa appare come «connaturale» alla condizione dell'umanità nel tempo (1Cor 14,8; Eb 11,34; Gc 4,1-2). Ciò è, del resto, conforme al racconto della Genesi: l'irrompere del peccato nel mondo (Gen 3) ha come conseguenza il dilagare della violenza, che è anzitutto violenza omicida (Gen 4) e il racconto del diluvio si chiude con l'affermazione del carattere ineliminabile dello spargimento del sangue sul palcoscenico della storia (Gen 9,1-7).

Ciò non implica in nessun modo una giustificazione della violenza. Nel finale del film *Mission* (1986), dopo la soppressione violenta della missione gesuita tra gli indios Guaraní, Don Hontar, rappresentante del re del Portogallo si rivolge al Cardinal Luis Altamirano, delegato pontificio, con queste parole: «Non avevate altra scelta, eminenza. Dobbiamo lavorare nel mondo. Il mondo è così». Altamirano gli risponde: «No signor Hontar. Così l'abbiamo fatto noi questo mondo. Così l'ho fatto io». Come il detto sui poveri («I poveri, infatti, li avete sempre con voi»: Mc 14,7 // Mt 26,11) non esprime assolutamente una accettazione rassegnata della povertà, così il riferimento «naturale» alla guerra sulla bocca di Gesù – o in altre pagine del NT – non ne costituisce una giustificazione morale e tantomeno una sacralizzazione. Si tratta piuttosto di una constatazione di come noi abbiamo reso questo mondo, senza potercene in nessun modo giustificare.

La violenza come esperienza storica spiega anche perché il NT (Gesù stesso) possa usare immagini legate al combattimento in armi senza che questo implichi una sua giustificazione o sacralizzazione: in alcuni detti di Gesù, infatti, la guerra diventa un «termine di paragone singolarmente espressivo e comprensibile»⁸. Il lessico del combattimento trova, del resto, impiego anche nelle lettere paoline, sempre e soltanto in senso figurato (1Cor 9,25; Col 1,29, 4,12; 1Tm 4,10, 6,12; 2Tm 4,7 con il verbo *agōnizomai* «lottare, combattere»).

⁴ Quell'*ancora* del titolo («Si può ancora...») chiama in causa innanzitutto noi come cristiani e cattolici.

⁵ Urbano II e l'indizione della prima crociata (Concilio di Clermont, 27 novembre 1095); Bernardo di Clairvaux e la seconda crociata, indetta nel 1145 da Eugenio III; Innocenzo VIII (1484-1492) e la crociata contro i Valdesi (1487).

⁶ Cf. I. DE FRANCESCO, «La Scrittura armata. Il caso delle crociate», in *Il Regno Attualità* (2025/14), 370-374, con la bibliografia ivi indicata.

⁷ N.M. LOSS, «Guerra», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 733.

⁸ LOSS, «Guerra», 733. Cf. Lc 14,31: «quale re, partendo in guerra contro un altro re, non siede prima a esaminare se può affrontare con diecimila uomini chi gli viene incontro con ventimila?».

Da questi passi non si ricava altro se non che una esperienza (negativa) che l'uditorio conosce bene può essere presa per veicolare contenuti che nulla hanno a che fare con la violenza e con la guerra in senso materiale⁹.

b) Un discorso simile si può fare a proposito di quelle parole e di quei gesti di Gesù che vengono a volte definiti come violenti.

– *Le parole di Gesù sulla spada*. Nel detto riportato in Mt 10,34 («Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; sono venuto a portare non pace, ma *spada*») il riferimento alla spada sulla bocca di Gesù ha evidentemente un significato simbolico. La versione lucana del *logion* conferma questa interpretazione: «Pensate che io sia venuto a portare pace sulla terra? No, io vi dico, ma *divisione*» (Lc 12,51). In Luca, a motivo dell'impiego di «divisione», invece che di «spada», il valore metaforico del detto risalta al di là di ogni dubbio. Questa parola di Gesù (Mt 10,34 // Lc 12,51) non allude alla possibilità di commettere atti di violenza fisica, ma all'eventualità reale che decidersi per lui possa comportare per il discepolo la rottura di alcuni legami fondamentali. Il senso del detto non ha nulla a che vedere con un invito alla violenza armata: esso significa semplicemente che il discepolo è chiamato a una scelta senza compromessi che può comportare anche l'esperienza di un estraniamento del contesto sociale più prossimo. La spada ha qui un carattere evidentemente metaforico/simbolico. Anche la raccomandazione di Gesù a procurarsi una spada, che risuona nel racconto lucano dell'ultima cena («chi ha una borsa la prenda, e così chi ha una sacca; chi non ha *spada*, venda il mantello e ne compri una» Lc 22,36) è da intendersi non tanto come invito ai discepoli a essere pronti a difendersi da eventuali aggressioni, quanto piuttosto come un discorso figurato che riprende un *topos* della letteratura apocalittica a proposito delle tribolazioni che colpiranno i fedeli negli ultimi tempi e che non implica un invito a usare la violenza (fosse anche solo per difendersi). Infine, se ci può sorprendere che nel gruppo dei seguaci di Gesù ci fosse chi aveva consuetudine con le armi (come risulta dal racconto dell'arresto: cf. Mc 14,43-47 e paralleli), occorre tuttavia registrare che la reazione di Gesù al tentativo di resistenza armata messo in atto da uno di quelli erano con lui è decisamente negativa: le tre diverse redazioni dell'episodio raccontato da Marco (che troviamo in Mt 26,51-52, Lc 22,49-51 e Gv 18,10-11) concordano nell'intenzione di escluderne una interpretazione che faccia pensare a una approvazione da parte del maestro dell'azione violenta messa in atto dal discepolo. Ciò che si può ricavare dalle parole di Gesù in cui compare un riferimento alla spada intesa in senso concreto è, pertanto, che i suoi discepoli dovranno fare i conti con la presenza della violenza nelle loro vite: si tratta però dell'esperienza di chi subisce la violenza. Non c'è mai un invito a usare la violenza contro l'oppressore, anche se nel periodo storico e nel contesto socio-religioso in cui Gesù ha vissuto l'uso delle armi era per molti un'opzione assolutamente giustificata: egli, al contrario, non ha promosso l'uso della spada.

– *La cacciata dei mercanti dal tempio*. L'episodio compare in tutti e quattro i vangeli (cf. Mc 11,15-18 e paralleli). Si tratta forse di un caso in cui Gesù ha fatto uso della violenza per far cessare una prassi da lui valutata negativamente sul piano etico-religioso? Dal punto di vista storico non è immaginabile che Gesù abbia pianificato un'azione di sabotaggio sistematico ai danni di coloro che compravano e vendevano all'interno del recinto sacro allo scopo di infliggere loro una sorta di punizione violenta. L'azione di Gesù risponde piuttosto ai canoni di un gesto profetico¹⁰, con il quale egli ha simbolicamente posto fine a una prassi da lui giudicata iniqua.

In conclusione, né le parole né la prassi di Gesù possono essere invocate per giustificare la violenza come mezzo per sopraffare il nemico e la guerra come strumento moralmente legittimo o quantomeno neutro.

2. La guerra come metafora di combattimento «spirituale» (ed escatologico)

⁹ Lo stesso si potrebbe dire a proposito del cosiddetto amministratore disonesto (Lc 16,1-8): affermando che il padrone lodò quell'amministratore Gesù non intende certo giustificare una prassi fraudolenta.

¹⁰ Sui gesti simbolici compiuti dai profeti, cf. la nota della Bibbia di Gerusalemme a Ger 18,1-12.

«La prospettiva dominante nel NT è quella *religioso-spirituale*, con una vivacissima [...] accentuazione *escatologica*»¹¹: questa prospettiva è saldamente attestata nell'ultimo libro del canone neotestamentario. Il lessico della guerra (sostantivo e verbo) è utilizzato nell'Apocalisse lungo tre direttrici: (1) la guerra come esperienza conosciuta dall'uditorio (cf. la descrizione delle cavallette in 9,7.9); (2) la guerra in cielo di Satana e dei suoi angeli contro Michele e i suoi angeli riflessa, sulla terra, in quella della bestia contro i testimoni di Gesù Cristo e i santi (11,7; 12,7.17; 13,4.7); (3) la guerra finale del gran giorno di Dio (16,14; 17,14; 19,11.19; 20,8). Nell'Apocalisse giovannea la realtà storicamente ben conosciuta della guerra (primo gruppo di testi), può fornire l'immaginario adatto a descrivere una (tragica) esperienza vissuta dai santi (secondo gruppo) e diventare una metafora dello scontro escatologico tra Dio e Satana (terzo gruppo).

Certo l'Apocalisse usa il lessico della guerra anche per descrivere la condizione e il comportamento dei santi nel corso della storia¹². Ma di quale guerra si tratta in questo caso specifico? Con quali armi viene combattuta?

Quale guerra? La guerra di cui si parla nei capitoli da 11 a 13 è anzitutto il combattimento indicato sopra come direttrice 2. La voce celeste che risona in Ap 12,10-12 celebra, di fatto, due battaglie distinte: una nel cielo e l'altra sulla terra; una combattuta da Michele con i suoi angeli e l'altra dai «nostri fratelli». L'espulsione dell'accusatore dal cielo, operata da Michele con i suoi angeli, indica l'affermarsi della potenza di Dio e del suo messia (v 10). Poi però si canta una vittoria dei fratelli che non può avvenire altrove che sulla terra (v 11). L'inno liturgico dei vv 10-12, dunque, ha di mira tanto la parte iniziale del c 12 (il v 10 si riferisce ai vv 1-9), quanto la conclusione del dramma ivi descritto (il v 11 si riferisce ai vv 13-18). La lotta che si consuma nel cielo vede opposti il drago con i suoi angeli e la donna, in soccorso della quale accorre Michele con i suoi angeli: questo conflitto si svolge «al di sopra» della storia. La battaglia che si svolge sulla terra non vede coinvolto direttamente in primo piano il drago: egli è piuttosto l'agente metastorico che si rende presente – e al tempo stesso si nasconde – dietro i suoi rappresentanti storici che sono le due bestie del c 13, quella che sale dal mare e quella che sale dalla terra che nel seguito della visione è chiamata per lo più «il falso profeta». La guerra che ha luogo sulla terra vede le due bestie contrapporsi non alla donna direttamente, ma al resto della sua discendenza (12,17). Come il drago, nascosto alla vista, agisce per il tramite delle due bestie, così la donna – che di per sé è al sicuro nel deserto – è colpita nel resto della sua discendenza. Questo resto va identificato con i fedeli che vivono (e combattono) sulla terra; essi costituiscono «un resto» precisamente perché «l'altra parte» della discendenza è già al sicuro nel cielo: sono i fratelli che cantano l'inno dei vv 10-12.

Quali armi? Quali sono le armi con cui i santi combattono e vincono questa guerra contro il Satana che agisce nella storia mediante le due bestie? «Essi lo hanno vinto per il sangue dell'agnello e la parola della loro testimonianza, e non hanno amato la loro vita, fino alla morte» (Ap 12,11). La vittoria dei «nostri fratelli» è dovuta al concorso di questi tre elementi (v. 11): il sangue dell'agnello, la parola della loro (= dei fratelli stessi) testimonianza, il loro martirio («non hanno amato la loro vita fino a morire»). Se la vittoria dei fratelli sull'accusatore avviene grazie a queste tre armi, deve trattarsi necessariamente di qualcuno che combatte il drago accusatore sulla terra. Questa vittoria deve essere ricondotta a quanto il veggente Giovanni descriverà a partire da 12,13: è la vittoria sul drago precipitato sulla terra, che, cerca (inutilmente) di far guerra al «resto della discendenza della donna» (12,17). Questa battaglia e questa vittoria cominciano a essere raccontate nei vv 13-17, ma sono soprattutto l'oggetto di tutti i restanti capitoli dell'Apocalisse. In effetti il drago, la prima bestia e la seconda bestia resteranno sulla scena del libro fino al c 20 e la loro guerra contro i santi si risolverà con la sconfitta della triade demoniaca, conformemente a quello che, in questo frammento innico dei vv 10-12, è contemplato come già avvenuto.

In conclusione, se si accosta il libro con gli strumenti di una sana esegesi storico-critica, è del tutto inverosimile che l'Apocalisse possa essere usata per giustificare delle prassi violente da parte dei santi. La guerra è qui la grande metafora di un combattimento che non si combatte con armi

¹¹ LOSS, «Guerra», 733 (il corsivo è nostro).

¹² Cf. M. MARCHESELLI, «Crisi e speranza nell'Apocalisse di Giovanni», in F. BADIALI (ed.), *Il vangelo della speranza nel tempo delle crisi* (BTE 17), EDB, Bologna 2026, 281-307.

convenzionali – e tantomeno atomiche –, ma soltanto con il sangue dell'agnello, la parola che rende testimonianza a Gesù Cristo e l'offerta dalla propria vita.

3. La mitezza e la non violenza nel Vangelo secondo Matteo

Un importante complemento a quanto siamo venuti dicendo finora sull'uso neotestamentario del lessico della spada e della guerra è offerto da alcuni passi matteani sulla mitezza e la non violenza. L'evangelista Matteo impiega l'aggettivo «mite» (*prays*) in tre occasioni: Mt 5,5; 11,29; 21,5. Lo usa due volte Gesù (5,5; 11,29) e una volta l'evangelista (21,5), in una citazione che mescola Zc 9,9 con Is 62,11. In due casi «mite» è riferito a Gesù (da lui stesso in 11,29 e dall'evangelista in 21,5); nel caso restante a qualcun altro (da Gesù in 5,5).

Nella LXX l'aggettivo *prays* («mite») traduce il più delle volte l'ebraico *anaw* («povero»): soprattutto in quei contesti in cui la povertà ha una forte connotazione etica. Il mite è pertanto il povero che si affida a Dio. Il mite è caratterizzato dalla rinuncia alla violenza e dalla fiducia sorretta dalla fede in Yhwh¹³. In nessuno luogo Matteo (come gli altri autori neotestamentari) riduce la mitezza all'idea greca di virtù: essa è dono di Dio e, conseguentemente, compito del credente. La mitezza «è il coraggio del servizio a favore degli uomini, con rinuncia alla violenza e con fede e fiducia in Jahvé»¹⁴.

a) *Gesù mite: Mt 11,29 e 21,5 (cf. 26,53)*. In 11,29 Gesù presenta sé stesso, per mezzo di una endiadi, come «mite e umile di cuore»: l'umiltà del cuore precisa il contenuto della mitezza. L'umiltà del cuore è di fatto una riformulazione della povertà nello spirito, di cui parla la prima beatitudine (5,3), e indica colui che è consapevole di non bastare a sé stesso, l'opposto dell'arrogante e dell'autosufficiente, colui che dipende strutturalmente da un altro, dal quale riceve tutto (cf. 11,27: «tutto mi è stato dato dal Padre mio»). La mitezza è perciò caratterizzata dal senso della dipendenza assoluta da Dio. In 21,5 l'evangelista descrive l'ingresso di Gesù in Gerusalemme come un messia completamente sprovvisto di strumenti atti alla guerra: non un cavallo da combattimento, ma un asino è la sua cavalcatura. Pur in assenza del lessico specifico, risulta particolarmente illuminante per cogliere la natura della mitezza di cui parla il primo vangelo canonico il *logion* – esclusivamente matteano – in cui, al momento dell'arresto, Gesù proclama di non voler chiedere al Padre suo l'invio di più di dodici legioni di angeli per evitare l'arresto (26,53). Questa parola fa seguito all'invito a riporre la spada che Gesù rivolge a uno dei presenti, di cui ci siamo interessati più sopra. È evidente che Gesù – per quanto riguarda la sua persona – rinuncia all'esercizio del diritto di legittima difesa: in questo si esprime con estrema evidenza la sua natura di messia mite e disarmato.

b) *Beati i miti: Mt 5,5*. La terza beatitudine matteana riguarda i miti: Dio darà loro in possesso la terra. Nel suo commento a Matteo U. Luz osserva che la terza beatitudine (5,5) sta a metà strada tra la prima («Beati i poveri in spirito»: 5,3) e la settima («Beati i costruttori di pace»: 5,9)¹⁵: la mitezza contiene, da un lato, la povertà in spirito e, dall'altro, implica non semplicemente l'atteggiamento passivo chi rinuncia alla violenza, ma la dimensione attiva di chi costruisce la pace. La mitezza non indica in nessun modo un atteggiamento remissivo, di semplice rinuncia all'uso della forza. La promessa riservata ai miti è il possesso della terra. Insieme a una discendenza numerosa come le stelle del cielo, la terra è il contenuto fondamentale della promessa di Dio ai patriarchi (Gen 12,7; 15,7.18-21); la conquista della terra per mezzo delle armi e dello sterminio delle popolazioni che la abitano è il tema centrale di tutto il libro di Giosuè. È particolarmente interessante osservare il modo in cui Giosuè/Gesù rilegge l'antica promessa. Due sono le accentazioni proprie di questa rilettura. Anzitutto la terra oggetto della promessa ha una connotazione al tempo stesso attuale e futura: si tratta certo dell'aldilà, della terra trasfigurata; ma si tratta anche di questa terra rinnovata dalla presenza in essa del regno dei cieli. Questa terra, però, non si possiede con la violenza e l'uso

¹³ Cf. H. FRANKEMÖLLE, «*praytēs prays*», in *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento* II, 1088.

¹⁴ FRANKEMÖLLE, «*praytēs prays*», 1089.

¹⁵ U. LUZ, *Vangelo di Matteo* I, Paideia, Brescia 2006, 319-321.

delle armi, non è l'esito di una guerra di conquista: è riservata da Dio a coloro che sono miti, cioè consapevoli della propria non autosufficienza e attivamente impegnati a costruire la pace.

c) «Io vi dico di non opporvi al malvagio». Spendiamo un'ultima parola sul NT a proposito della quinta «antitesi» del discorso della montagna (Mt 5,38-41). «³⁸Avete inteso che fu detto: *Occhio per occhio e dente per dente*. ³⁹Ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi, se uno ti dà uno schiaffo sulla guancia destra, tu porgigli anche l'altra, ⁴⁰e a chi vuole portarti in tribunale e toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello. ⁴¹E se uno ti costringerà ad accompagnarlo per un miglio, tu con lui fanne due». Gesù porta a compimento (5,17: «Non sono venuto ad abolire, ma a portare a compimento») la parola un tempo detta da Dio per mezzo di Mosè («Occhio per occhio e dente per dente»), la cosiddetta legge del taglione, invitando i suoi discepoli a «non opporsi al malvagio». Presa in modo assoluto (*ab-solutus*), cioè priva da qualunque ulteriore precisazione, la prescrizione di non opporsi al malvagio suona come indigeribile. In effetti, essa non si presenta in termini assoluti, ma viene da Gesù stesso contestualizzata. I tre esempi che seguono l'ingiunzione ne precisano e circoscrivono la portata: il non opporsi al malvagio assume concretamente la forma di porgere l'altra guancia a chi ti percuote sulla guancia destra (un litigio violento), di lasciare anche il mantello a chi ti vuole portar via la tunica (una contesa in tribunale), di fare due miglia con chi ti ha costretto a fare un miglio con lui (una angheria subita da parte di chi è in posizione di forza). In queste tre esemplificazioni si tratta sempre di relazioni a due: un prevaricatore e un prevaricato, un offensore e un offeso, un oppressore e un oppresso. Viene indicata da Gesù – come base della reazione – non semplicemente una resistenza passiva, ma un atteggiamento sorprendente che non si limita ad essere proporzionato (come sarebbe nel caso della legge del taglione), ma è di segno opposto rispetto al trattamento ricevuto, è espressione di gratuità assoluta e di misericordia. La richiesta di Gesù di non opporsi al malvagio non riguarda il caso in cui io assisto a un sopruso verso un piccolo, un bambino, un indifeso. In questo senso la portata dell'ingiunzione non è assoluta: è senza alcun dubbio vincolata, cioè circoscritta. L'atteggiamento che io sono invitato ad assumere quando vedo un altro (un piccolo, un povero, un debole, uno che non è in grado di difendersi) oggetto di violenza e di angheria non è regolato dal principio di non opporsi al malvagio.

Riconoscere che gli esempi portati da Gesù riguardano tre livelli di relazioni interpersonali non significa affermare che l'etica soggiacente al Discorso della montagna è un'etica puramente individuale. L'impianto del discorso mostra piuttosto che si tratta di un'etica ecclesiale: è l'etica della famiglia di Gesù, della comunità di coloro che si rivolgono al Padre di Gesù chiamandolo «Padre nostro». Questa etica vale anche soggetti collettivi: una comunità, un gruppo, una famiglia. Non è però pensata per un popolo-etnia, per uno stato-nazione. La quinta antitesi non chiama in causa una comunità che si identifica su base etnica o come uno stato/nazione.

4. Pagine bellicose e violente dell'AT: alcuni criteri basilari di lettura

Il NT è stato certamente più volte manipolato nel corso della storia, almeno tanto quanto è stato ignorato e disatteso. Se però, come abbiamo visto finora, lo si accosta con onestà intellettuale e con i criteri di una corretta esegesi esso reca un messaggio inequivocabile, che non sembra consentire in alcun modo il suo impiego per giustificare la guerra, la violenza e l'uso delle armi per regolare i conflitti. Una corretta ermeneutica del NT è, dunque, senza alcun dubbio un primo e fondamentale modo per disinnescare i tentativi di un utilizzo esplosivo della Bibbia.

È chiaro però che in molti casi le pezze d'appoggio per combattere in nome di Dio sono venute e vengono piuttosto dall'AT¹⁶. Rifiutando soluzioni di tipo marcionita, che liquidano l'AT come

¹⁶ L'11 marzo 2026 Pete Hegseth il Segretario della Guerra statunitense ha recitato il Salmo 144,1-2 durante un briefing, rivolgendosi ai soldati statunitensi impegnati nella guerra contro l'Iran: «¹Benedetto il Signore, mia roccia, / che addestra le mie mani alla guerra, / le mie dita alla battaglia, / ²mio alleato e mia fortezza, / mio rifugio e mio liberatore, / mio scudo in cui confido, / colui che sottomette i popoli al mio giogo». Nel contesto di un imponente attacco militare denominato *Operation Epic Fury* e a seguito della morte di soldati USA, Hegseth ha invocato la protezione divina e la vittoria totale contro chi cercasse di danneggiare gli Stati Uniti.

inutilizzabile per i cristiani, e senza rifugiarci in una pura e semplice lettura allegorizzante di tante pagine violente dell'AT come possiamo accostare da cristiani l'AT disinnescandone il potenziale bellicoso?

In questo paragrafo mettiamo a fuoco quattro acquisizioni principali, lasciando al successivo due esemplificazioni concrete di lettura di testi.

– *Le guerre del Signore*. Nm 21,14a menziona il libro delle guerre di Yhwh: «Per questo si dice nel libro delle Guerre del Signore». Tali guerre devono essere lette non come guerre combattute in nome di Dio, ma nelle quali si danno interventi prodigiosi da parte di Dio¹⁷. Il popolo vi svolge soltanto un ruolo passivo ed è posta in risalto la sua incapacità a conseguire la vittoria in base alla sua forza militare: cf. la presa di Gerico da parte di Giosuè (Gs 6,1-21) o la vittoria di Giosafat contro i moabiti e gli ammoniti (2Cr 20,1-30). La «guerra del Signore» non è la «guerra santa»: «guerra santa» è quella intrapresa in nome di una ideologia religiosa, magari per sottomettere gli altri alla propria credenza; «guerra del Signore» è invece il combattimento in cui il Santo trionfa per mezzo del popolo o di un singolo agente mite e giusto¹⁸. È il Signore che combatte, non il popolo, e se il popolo combatte lo fa in condizioni di palese inferiorità. In alcuni casi, poi, i nemici si annientano da soli: un *topos* ricorrente in questo tipo di racconti è precisamente che il male si distrugge da solo. Golia è ucciso dalla sua spada, come avviene a Oloferne nel libro di Giuditta.

– *Il voto di sterminio* (*hērem*). Il *hērem* (l'annientamento totale di beni e persone) è il punto di approdo della guerra del Signore. Il voto di sterminio è un risvolto del carattere esclusivo che ha il legame di alleanza¹⁹. La distruzione dei beni dei nemici dice che lo scopo della guerra non è trarre dei vantaggi materiali. Quanto alle popolazioni cananee sterminate da Israele al momento dell'ingresso nella terra si deve prestare attenzione a tre loro caratteristiche: non sono stabili nelle varie liste quanto al loro numero, non si sa dove collocarle dal punto di vista geografico, l'archeologia non dà prove di una loro distruzione. L'ipotesi che molti studiosi sostengono è che si tratti di oppositori simbolici, non identificabili con nemici concreti. È curioso, infatti, che in queste liste non compaiano mai i filistei, che invece – dal punto di vista storico – sono stati il nemico per eccellenza di Israele. Occorre poi ricordare a proposito del *hērem* che tale provvedimento «si spiega solo alla luce del sistema giudiziario antico, che prospettava la pena di morte per i colpevoli di crimini gravissimi»²⁰: di crimini di questo tipo (come i sacrifici umani o la negromanzia) si sono macchiate le popolazioni cananee che abitavano la terra prima di Israele.

– *La guerra come ordalia*. Nei racconti dell'AT la guerra è descritta alla stregua di un'ordalia, dove il nemico diventa una realtà quasi metafisica e assume dei tratti tipici. «In tutto il Vicino Oriente Antico (e dunque anche in Israele), la guerra veniva generalmente concepita come un'ordalia, come un evento cioè mediante il quale si realizzava il giusto giudizio di Dio nei confronti di due contendenti (due re, due eserciti), rivendicanti ciascuno il proprio diritto: la divinità – dal suo trono celeste, sede del supremo tribunale (Sal 9,5.8; 11,4) – concede la vittoria a chi ha ragione e determina la sconfitta di chi ha torto. L'imparzialità è la cifra di questa encomiabile giustizia (Dt 10,17; Sir 35,15). [...] con diverse sfumature e modalità, viene ribadita la convinzione che chi riporta la vittoria non è il più agguerrito, ma il portatore del diritto; e una tale idea è espressione di fede nel Dio sovrano e giusto, che, a tempo debito, ristabilirà la giustizia sulla terra, dando a ciascuno secondo le sue opere (1 Re 8,32; Ger 32,19; Sal 62,13; Pr 24,12)»²¹.

¹⁷ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «*Che cosa è l'uomo?*» (Sal 8,5). *Un itinerario di antropologia biblica* (30 settembre 2019), n. 250: «L'intervento divino si evidenzia nel fatto che spesso il trionfo e l'umiliazione dei rivali sono prodotti da eclatanti fenomeni cosmici, come quando il mare si apre e si chiude su comando del Signore (Es 14,21-29), e come quando grosse pietre piovono dal cielo sui nemici (Gs 10,11), e il sole si ferma per consentire ai "giusti" di completare una favorevole operazione militare (Gs 10,12-14)».

¹⁸ Cf. Es 17,16 (il caso di Amalek); 1Sam 17,47 (Davide contro Golia); Sir 46,3 (a proposito di Giosuè).

¹⁹ È importante osservare che le parole derivate dalla radice ebraica *hrm* sono attestate in tre ambiti: nel campo lessicale della guerra e dello sterminio, in quello del sacro e in relazione al peccato di apostasia da YHWH. Cf. N. LOHFINK, «*hāram hērem*», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento* III, 228-231.

²⁰ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «*Che cosa è l'uomo?*» (Sal 8,5), n. 252.

²¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «*Che cosa è l'uomo?*» (Sal 8,5), n. 250.

– *Parabole più che resoconti storici*. I testi dell'AT sulle guerre di sterminio non raccontano una vicenda storica, ma sono piuttosto delle parabole²². Per la Pontificia Commissione Biblica il valore parabolico delle narrazioni bibliche delle guerre del Signore consiste nella loro intenzione esortativa e didattica: suscitare la fede per vincere la paura del nemico e mostrare come devono comportarsi coloro che, facendo la guerra, sono chiamati a un'azione di giustizia. Qualcuno lo individuerrebbe nell'intenzione di rappresentare il complesso (forse addirittura tortuoso) cammino dell'umanità con Dio nella ricerca della giustizia. A nostro giudizio questa natura «parabolica» va ricondotta primariamente al carattere fittizio di questi racconti dal punto di vista storico, dove l'ambientazione «di guerra» serve a veicolare un significato che non ha nulla a che fare con il rivestimento bellico con cui è trasmesso²³. «Si impone [...] la necessità di riconsiderare accuratamente il genere letterario di queste tradizioni narrative. Come già avevano suggerito i migliori interpreti della tradizione patristica, il racconto dell'epopea della conquista va visto come una sorta di parabola, che mette in scena personaggi dal valore simbolico»²⁴.

5. Due casi concreti: testi del Deuteronomio sulla guerra e 1Sam 15 (Saul e gli amaleciti)

In conclusione, presentiamo sinteticamente due interventi della serata che ha chiuso il percorso *Disinnescare la Bomba* e che è stata sponsorizzata anche dall'Associazione Biblica Italiana²⁵.

La lettura di Dt 7,2-5 e 20,16-18 offerta dal professor Israel Knohl (docente emerito di *Biblical Studies* all'Università ebraica di Gerusalemme) costituisce un eccellente esempio di approccio storico-critico al testo biblico. I passi da lui esaminati si riferiscono alla pratica del *hērem*: Israele è invitato a votare allo sterminio le nazioni che abitano la terra di Canan al momento del suo ingresso in essa.

La lettura di Knohl si basa su tre pilastri: su dati archeologici, su una ricostruzione delle precise circostanze storiche in cui furono composti i testi; sulla conoscenza delle modalità espressive proprie dell'epoca in cui visse l'agiografo. Questo tipo di lettura è condiviso dai credenti in Gesù: il numero 12 della *Dei Verbum* ci ricorda infatti che, per capire cosa Dio ci dice nelle Scritture, dobbiamo capire cosa intende dire l'autore umano. I criteri per una corretta comprensione del senso inteso dall'autore sono fondamentalmente due: i generi letterari e le circostanze storiche precisamente determinate in cui è avvenuta la redazione dei testi.

L'esegesi di questi testi condotta da Knohl arriva alle seguenti conclusioni.

- a) Le narrazioni del *hērem* nel Deuteronomio non si basano sulla realtà, né del passato in cui è ambientato il racconto, né del presente di chi li ha composti. Si tratta invece essenzialmente di una polemica contro la tendenza sincretistica presente all'interno della società ebraica in epoca monarchica (VII secolo a.C.).
- b) Le leggi relative alla guerra contenute nel Deuteronomio si contrappongono deliberatamente alle prassi politiche e militari del VII secolo a.C., periodo in cui si può ritenere che sia stato redatto il libro: contro la tendenza ad avere grandi eserciti professionali dotati di carri da guerra e di mercenari, il Deuteronomio immagina un piccolo esercito composto da volontari che fa affidamento sull'aiuto divino (Dt 20,1-9); in contrasto con la pratica assira della devastazione ecologica durante le guerre, il Deuteronomio esige la conservazione degli alberi da frutto (Dt 20,19-20).

²² LOHFINK, «*hāram hērem*», 240: «nell'AT non c'è un solo testo dal quale si possa evincere, per un qualsiasi periodo della storia di Israele, una informazione attendibile circa una operazione israelitica di *hērem*».

²³ Per il nostro percorso è decisivo riconoscere che i racconti biblici di guerre di sterminio non trovano conferma come eventi storicamente accaduti. La qual cosa «non significa che la guerra di *hērem* non sia mai esistita» e nemmeno «si può escludere che altri testi parlino di una guerra di *hērem* senza che vi compaia la parola»: LOHFINK, «*hāram hērem*», 241. Si deve in ogni caso escludere «che ogni guerra dell'epoca della conquista di Canaan o dell'età dei giudici sia stata una guerra di *hērem*» (Ivi).

²⁴ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Ispirazione e verità della Sacra Scrittura. La Parola che viene da Dio e parla di Dio per salvare il mondo* (22 febbraio 2014), n. 127:

²⁵ Il video dell'evento è disponibile a questo link <https://www.youtube.com/watch?v=oUeYIAyRncI>

1Sam 15,1-31 racconta di una guerra di sterminio condotta da Saul contro gli amaleciti. Di fronte a tentativi di estrapolare sezioni di testo o singoli versetti per giustificare azioni che si intende intraprendere in tutt'altro contesto, bisogna ricordare che, invece, non si può perdere di vista il filo sotteso all'intera narrazione. Testi di questo genere devono poi essere letti attraverso il filtro delle convenzioni letterarie in cui si esprimono e dell'intenzione per cui l'autore se ne serve. La lettura di 1Sam 15 offerta dal prof. Massimo Gargiulo Pro-direttore del Centro Cardinal Bea per gli Studi Giudaici della Pontificia Università Gregoriana si può sintetizzare come segue.

– In che senso 1Samuele è un «libro storico»? Si deve parlare propriamente di *una teosofia della storia*: una visione teologica nella quale il rischio maggiore che il popolo di Dio corre è il rifiuto dell'alleanza e la pratica di culti idolatrici. In questa visione, gli altri popoli, quando sono nemici, non lo sono solo in senso bellico, ma costituiscono una minaccia idolatrica al culto esclusivo di Yhwh.

– In un testo come 1Sam 15, il nemico è stilizzato, reso simbolo, destoricizzato. Nessun fatto nella storia di Saul giustifica un intervento contro gli Amaleciti e la guerra viene, in effetti, richiesta in rapporto a ciò che essi fecero a Israele durante l'esodo (Es 17,14-16)! Amalek è *l'archetipo del nemico*.

– La presenza in 15,2 dell'espressione ebraica che la CEI traduce con «Signore degli eserciti» (meglio sarebbe «Yhwh delle schiere») lascia affiorare il genere letterario delle «guerre del Signore» volto a mettere in primo piano la presenza divina nella storia narrata.

– Il titolo più adeguato che si può dare al racconto di 1Sam 15 è «Saul disobbedisce ancora a Dio». Il vero interesse dell'autore non è, infatti, quello di fondare l'obbligo dello sterminio del nemico.

1Sam 15 ha piuttosto *una funzione paradigmatica*: la menzione di una prassi antica (il *hērem*) verso un «non nemico» del re Saul (Amalek) è funzionale a presentare l'ultima tappa della sua ribellione: «Il Signore gradisce forse gli olocausti e i sacrifici quanto l'obbedienza alla voce del Signore? Ecco, obbedire è meglio del sacrificio, essere docili è meglio del grasso degli arieti» (15,22). Ciò serve a motivare il trasferimento a Davide dell'elezione divina, ma anche a dare un insegnamento tipico della tradizione profetica e ripreso anche dal vangelo: la superiorità della dimensione etica rispetto a quella meramente rituale.

– Rigetto di Saul e voto di sterminio: l'intenzione dell'autore di 1Sam 15 in rapporto a questi due nuclei tematici può essere infine precisata così. [1] Il racconto appare anzitutto come conferma del rigetto di Saul da parte di Yhwh. Samuele ricava una massima teologica ed etica dall'episodio narrato (15,22) ed è su questo che l'esegesi dovrà porre l'attenzione. Il dramma di Saul serve a ribadire la volontà di Dio, a insegnare attraverso una sorta di parabola ciò che veramente Dio si aspetta dagli uomini. [2] Anche in 1Sam 15 la pratica terribile del *herem* va anzitutto ricondotta al rischio dell'idolatria e va inserita nell'ambito dello sviluppo progressivo del monoteismo biblico. Nella Bibbia Yhwh si presenta, da un lato, con caratteristiche proprie delle divinità del Vicino Oriente Antico, ma, nel progressivo sviluppo dei testi e dell'affermazione del monoteismo al loro interno, le guerre appaiono come uno strumento, a volte anche molto cruento, del ristabilimento della giustizia di cui Dio si fa garante.