



Scienze religiose. Nuova serie

Debora Tonelli

Immagini
di violenza divina
nell'Antico
Testamento



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

FBK - Centro per le Scienze Religiose

Sede: Via S. Croce, 77 – 38122 Trento
e-mail: segreteria.isr@fbk.eu

Direttore:

Alberto Bondolfi

Redazione e impaginazione:

Editoria FBK

TONELLI, Debora

Immagini di violenza divina nell' Antico Testamento / di Debora Tonelli. -
Bologna : EDB, 2014. - 187 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ;
31)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler. Centro per le Scienze Religiose. -
Bibliogr.: p. 165-18

ISBN 978-88-10-41529-0

1. Bibbia V.T. - Tema della violenza di Dio 2. Dio - Concezione vetero-
testamentaria 3. Bibbia V.T. - Tema dell'ira di Dio

231.76 (DDC 22.ed.)

Scheda a cura della Biblioteca FBK

Il volume è pubblicato con il contributo della Provincia autonoma di Trento

© 2014 Centro editoriale dehoniano
via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna
www.dehoniane.it
EDB®

ISBN 978-88-10-41529-0

Stampa: Tipografia Giammarioli, Frascati (RM) 2014

Ai miei genitori

Indice

Introduzione	9
Capitolo primo: La violenza divina	15
I. Violenza nella Bibbia e violenza in sé	16
II. La violenza divina: tema o problema?	17
III. I testi	28
IV. Dal canto alla visione di Dio	30
V. Immaginazione profetica: tra realtà e ricerca di Dio	35
Capitolo secondo: Esodo 15, 1-21	39
I. La prospettiva	39
II. La datazione: ipotesi	41
III. Caratteri letterari	46
IV. Il testo	56
V. La messa in scena	67
VI. Fu per me come salvezza	76
Capitolo terzo: Giudici 5, 1-31	85
I. La datazione	86
II. Caratteri letterari	90
III. Il testo	94
IV. La messa in scena	103
V. L'epica di un passato glorioso	113
Capitolo quarto: Abaq 3, 1-19	125
I. La datazione	126
II. Caratteri letterari.....	130
III. Il testo	134
IV. La messa in scena	145
V. La lotta contro il Caos	150

Capitolo quinto: La pluralità di Dio nella testimonianza dell'uomo	157
I. I canti	158
II. Dal testo alla prospettiva	161
Bibliografia	165

Introduzione

Negli ultimi anni abbiamo assistito al proliferare della letteratura sulla violenza di matrice religiosa. Gli avvenimenti politici internazionali hanno senz'altro contribuito a riproporre la domanda circa il rapporto tra religione e violenza e da più parti si è cercato di formulare, se non delle risposte, almeno riflessioni che rendessero ragione degli eventi. Accanto alla domanda sul presente ne è tacitamente presente un'altra, ben più radicale, che concerne la legittimazione di quella relazione sulla base della divinità che si adora, ovvero se sia Dio stesso a legittimare la violenza. La risposta non può tradursi in un monosillabo, sì o no, ma richiede di ripercorre e di provare a comprendere quei passi che mettono in scena un Dio violento per capire se e in che modo ciò sia possibile.

Percorrendo la letteratura biblica si incontrano numerose immagini violente della divinità, accanto ad altre più conformi alle nostre attese; ciò mostra come il Dio biblico abbia numerosi volti o, per essere più provocatori, numerose identità. Per rispondere alla domanda «chi è Dio?» dobbiamo anzitutto chiarire il nostro punto di vista. Il credente accoglierà i racconti biblici come Rivelazione divina, il ricercatore cercherà, invece, di capire perché alcuni uomini hanno ritenuto di incontrare Dio anche negli episodi di violenza e di testimoniare quegli eventi attraverso una prospettiva di fede. La violenza esercitata da Dio in molti racconti biblici rivela davvero il suo volto o, piuttosto, i bisogni, le domande, i sentimenti di coloro che ne hanno testimoniato la presenza? Sono due lati di una stessa domanda che non necessariamente si negano a vicenda, ma senz'altro tracciano percorsi diversi.

Nel corso del lavoro la mia prospettiva si è continuamente trasformata, costringendomi a riposizionare più volte la domanda sulla violenza. L'iniziale interesse per il testo biblico e la critica testuale mi avevano sollecitato ad approfondire il contesto storico-letterario del vicino oriente antico. Alla luce di un orizzonte più ampio in cui collocare le immagini violente della divinità incon-

trate nella letteratura biblica, è emersa la necessità di ripensare la questione della violenza divina, da problema a tema. Questo perché la domanda sulla violenza è nostra e non di coloro che per secoli immaginarono e tramandarono immagini violente della divinità. Esse non costituivano un problema per quanti le hanno letterariamente prodotte e dobbiamo supporre che facessero parte della loro visione del divino, visione che non poteva essere del tutto aliena dalle loro esperienze e dal loro modo di viverle.

Interrogarsi sulla violenza divina significa interrogarsi non solo su Dio, ma sull'uomo che ha immaginato quel Dio. La questione non è solo cosa Dio comunica rivelandosi (anche) in modo violento, ma quali bisogni l'uomo grida attraverso queste immagini. Immaginare un Dio violento è per noi oggi una sfida al moralismo, che vorrebbe cristallizzare l'uomo in una fede idealizzata, mentre la Bibbia testimonia senza timore la complessità del cuore umano e di un Dio che, a volte, sembra debba imparare ad essere Dio. È una sfida alla nostra coerenza morale, che si scandalizza per la violenza divina, ma indulge di fronte a quella umana. È una sfida alla nostra interiorità psicologica, che a volte trova più facile scegliere tra due estremi, piuttosto che comprendere le dinamiche che ci collocano sul precario equilibrio delle sfumature. È una sfida alla nostra fede, che vorrebbe poter adorare un Dio buono, facilmente definibile e, così facendo, costringerci a essere altrettanto buoni e invece ci presenta un Dio che è molte cose insieme, alcune delle quali per noi incomprensibili o persino intollerabili e ci chiede una fede più grande.

La forma finale del lavoro rispecchia la genesi, a volte tormentata, delle diverse fasi di riflessione, nonché dell'adattamento di un lavoro di dottorato alla pubblicazione.

Il primo capitolo è dedicato alla definizione della violenza, anche divina, e al rapporto che sussiste tra la prospettiva contemporanea e quella manifestata nei testi biblici. Vedremo che Dio ha, da sempre, molti volti e che il prevalere di uno sugli altri dipende dalla testimonianza degli autori, secondo la sensibilità della loro epoca. Una diversa sensibilità religiosa è causa, almeno in parte, del nostro imbarazzo di fronte alla violenza divina: in epoca post-bellica è sorta, infatti, la necessità di formare le coscienze al pacifismo, anche insistendo su una visione pacifica della divinità. A ciò si aggiunge l'esigenza, per certi versi incomprensibile, di

voler definire la divinità attraverso un attributo, una qualità preponderante e di eliminare la molteplicità che la contraddistingue in nome dell'illusione di poterla contenere (e controllare?), circoscrivendola in un recinto di comprensibili certezze. Il pacifismo e il radicarsi di una visione monolitica della divinità, rendono ardua all'uomo contemporaneo la comprensione e l'accoglienza del pluralismo testimoniato nei racconti biblici.

Alla definizione delle prospettive in gioco e del tema, seguono alcuni esempi testuali, necessari per entrare nel merito delle questioni e non restare sulla superficie di facili generalizzazioni. La letteratura biblica, infatti, è portatrice di prospettive e pensieri diversi, che rendono vani i tentativi di sintetizzarli in un'unica visione. Tre capitoli sono quindi dedicati all'analisi di tre testi veterotestamentari: Es 15, Gdc 5 e Ab 3. Si tratta di componimenti poetici, che hanno tra loro molti elementi in comune, sia testuali sia teologici e mettono in scena la violenza divina, contemporaneamente, in contesti diversi: teofanico e bellico. La complessità di questi testi ha reso necessario soffermarsi su alcune delle loro caratteristiche letterarie e sintattiche, in modo da poterne riconoscere le criticità e collocarli nel loro contesto storico-culturale.

Il lessico e le immagini utilizzate esprimono la concezione del divino che avevano i loro autori: l'identificazione di alcune divinità nell'unico Dio di Israele, la s-divinizzazione della natura, la supremazia di Dio sul creato, la possibilità di attribuire a Lui azioni e vittorie che il suo popolo non è in grado di compiere da solo. L'intenzione di questi testi è di far presa sul loro lettore e formarlo a una certa visione della divinità, suscitando in lui emozioni e stimolando la sua immaginazione.

La letteratura biblica, del resto, non contiene trattati, ma racconti e poesie, che sollecitano il lettore a una partecipazione diretta alla narrazione. Il *medium* comunicativo non è, pertanto, esclusivamente razionale, ma anche emotivamente evocativo, perché la percezione del divino è sempre sensibile: vista-tatto-udito, in questo senso è «estetica» e in questo senso vanno intesi l'uso della musica e del canto. Non siamo di fronte all'idea di bene platonica, tutta razionale, ideale e astratta, lontana dal mondo, ma di fronte a un Dio che si sperimenta con i sensi umani e che tramite questi viene testimoniato. Per questo si è preferito non scegliere un metodo a priori, ma individuarlo in corso d'opera, tenendo

conto del fatto che sono tutti componimenti poetici, in grado di coinvolgere direttamente il lettore. In tal senso possiamo dire che – ove necessario – si è tenuto conto dell’approccio estetico.

Con estetica si intende qui il significato originario di αἴσθησις «conoscere attraverso i sensi».¹ In greco antico αἴσθησις significa anche «sensazione», «sentimento» e il verbo αἰσθάνομαι «percepisco con i sensi»² odorato, vista, udito, ma anche «percepisco con l’intelligenza». La percezione sensibile è una modalità della conoscenza al pari di quella razionale e non occupa un ruolo secondario.

Le teofanie alle quali assisteremo con la lettura dei testi hanno proprio lo scopo di permettere al lettore una forma di percezione sensibile, rendendolo parte di un’interazione con l’autore e il testo. Il lettore diviene così testimone dell’evento al quale assiste, si confonde con il cantore, vede le sue visioni. Il lessico e le immagini bibliche non vogliono essere scenografiche, ma efficaci, funzionali al messaggio che intendono trasmettere. La forma del racconto è intrinsecamente parte del contenuto e contribuisce al significato di ciò che mette in scena. Il lettore diviene così *lector in fabula*.³

Il testo, pertanto, non può essere trattato come un «dato» né come il baluardo di una dottrina, ma va necessariamente compreso anche all’interno della dinamica in cui funge da mediatore, ovvero quella tra autore-testo-lettore. È in questa prospettiva che va compresa l’analisi delle scene che animano i canti: esse non sono rappresentazioni ingenue, né abbellimenti letterari, ma espressione di un livello semantico del testo che non sempre ci è immediatamente evidente e che può essere parzialmente ricostruito tenendo conto di altri livelli di indagine (letterario, storico, religioso ecc.).

Come tutti i testi biblici, anche quelli poetici hanno un intento formativo, ma il canto – meglio di altri generi – dando voce alle emozioni e ai sentimenti umani, li suscita nei suoi interlocutori e,

¹ Cfr. Prov 1, 4. 7. 22; 2, 3. In ebraico questo tipo di conoscenza è identificabile con la *da’at* che non è solo intellettuale, ma è un’azione cosciente che coinvolge volontà, sentimento e azione. Niente a che vedere con la «scienza del bello» inaugurata da Baumgarten, cfr. A.G. BAUMGARTEN, *Aesthetica*.

² P. SEQUERI, *Estetica e teologia*.

³ U. ECO, *Lector in fabula*.

contemporaneamente, li libera da essi. L'intento, allora, è anche trasformativo: far sì che il lettore non solo comprenda, ma senta interiormente la forza di quell'immagine, di quella parola. Ed è attraverso questa trasformazione che egli cambia la propria visione della realtà e l'angoscia del presente si trasforma in speranza per il futuro. Per questo le immagini sono vivide e, a volte, riflettono immaginari tra loro contrastanti: esse esprimono contemporaneamente ciò che il cantore sente e il modo in cui il suo sentimento e la sua visione si trasformano nell'atto di cantare.

È all'interno di questo sguardo d'insieme, circoscritto a luoghi testuali specifici, che prende corpo la riflessione sulla violenza divina, nel tentativo di comprenderne il ruolo all'interno della testimonianza biblica e le possibilità di dialogo con quella presente. A conclusione del percorso, la violenza emergerà sempre più non come problema, ma come strumento capace di mettere in evidenza la tensione che sussiste tra letteratura biblica e comprensione moderna, tra pluralità di visioni e necessità di definizioni, tra testimonianza e interpretazione. Alla fine non avremo risolto la questione della violenza divina, ma – forse – avremo acquisito una maggiore consapevolezza circa la distanza che intercorre tra ciò che riteniamo debba essere e ciò che verosimilmente è.

Al termine di un percorso lungo, a volte a ostacoli e mai scontato, è bello poter guardare indietro e riconoscere di avere tante persone da ringraziare.

Questo lavoro è la rielaborazione della tesi di dottorato in Antico Testamento svolta presso la Westfälische Universität di Münster e inserita nel progetto «Estetica e Teologia» della Fondazione Bruno Kessler di Trento.

La tesi non sarebbe stata possibile senza la preziosa guida dei miei *Doktorväter*: i proff. Ulrich Berges e Erich Zenger. Con la scomparsa del Prof. Zenger, gli studi biblici hanno perso una delle figure più significative della nostra epoca. Sono grata al prof. Klaus Müller per avermi guidata, insieme al prof. Berges, nelle fasi finali del lavoro, consentendomi di ampliare ulteriormente la mia prospettiva sul tema. Nonostante tutto, è solo mia la responsabilità del lavoro che presento.

Un ultimo ringraziamento voglio dedicarlo a coloro che, in questi anni, mi hanno aiutata a riflettere e a superare i momenti più difficili nella stesura del lavoro: il prof. Jean Louis Ska, il prof. Elmar Salmann, il prof. Gian Luigi Prato, il prof. Pius Engelbert, il prof. Lorenzo Zani.

Un ricordo particolare va al mio amico e collega Massimo Rosati, prematuramente scomparso. Con lui ho condiviso alcune riflessioni su questo lavoro.

Ringrazio la mia famiglia e Ilaria Di Landro.

Capitolo primo

La violenza divina

Provando a dare una definizione generica della violenza, possiamo dire che essa identifica ogni forma di costrizione fisica o morale nei confronti di altri, arrivando a danneggiarne l'esistenza o a distruggerla, agendo in modo contrario all'ordine morale e naturale delle cose. La violenza è, quindi, caratterizzata dall'essere in contrasto con qualcosa o qualcuno e dall'eccesso, ovvero dal sovrappiù – rispetto al necessario – di energia e forza distruttiva per il confronto tra le parti. Questa prevaricazione, nella sua azione devastatrice, contiene in sé una carica vitale di autoaffermazione che, paradossalmente, per mantenersi tale, tende ad annientare la vita stessa.¹ Non a caso, in greco, il termine che la designa – βίαζομαι – contiene in sé entrambi gli aspetti. La violenza si configura pertanto come una forma di sopraffazione e di limitazione della libertà altrui, sino ad arrivare alla distruzione di chi ne diviene oggetto. La storia umana è caratterizzata da diverse forme di violenza (psicologica, fisica, di genere, economica), che però conservano tutte lo stesso scopo: il dominio o la soppressione forzata dell'«altro» in funzione di un'autoaffermazione il cui esito, a volte, sfocia nell'autodistruzione. L'eventuale esito felice della violenza si colloca in bilico tra l'azione distruttiva e la sua forza vitale, ma difficilmente questo equilibrio riesce a rimanere stabile nel tempo. Alla resa dei conti, sembra, quindi, una strategia destinata ad essere perdente.² La storia umana conosce anche una violenza religiosa, per esempio quella espressa dai gruppi fondamentalisti contro

¹ Cfr. X.L. DUFUR, *Dizionario di Teologia biblica*, pp. 1374-1381.

² Anche l'enciclica *Pacem in Terris*, tra gli argomenti a favore della pace, annovera anche questo: «Dalla pace tutti traggono vantaggi: individui, famiglie, popoli, l'intera famiglia umana. Risuonano ancora oggi severamente ammonitrici le parole di Pio XII: 'Nulla è perduto con la pace. Tutto può essere perduto con la guerra'», GIOVANNI XXIII, *Pacem in terris*, pp. 257-304.

quelli moderati o contro i fedeli di altre religioni. Il suo scopo consiste nell'affermare come assoluta la propria verità, ritenendo che l'uso della forza sia legittimato dal semplice fatto di credere in ciò che si vuole imporre.

I. VIOLENZA NELLA BIBBIA E VIOLENZA IN SÉ

La Bibbia descrive senza illusioni lo stato violento in cui si trova l'umanità: le forze vitali e le potenze di morte si mantengono in un equilibrio provvisorio, fondato su un ordine apparente, spesso artificioso. In ebraico la radice da cui si ricavano i termini per esprimere la violenza è *hms* che incontriamo, per esempio, in Ez 8, 17 e in Ger 13, 22. L'uso della radice, tuttavia, è vario e si riferisce a uno spettro di significati molto ampio e articolato, il cui soggetto è l'uomo e soltanto in un caso, Giobbe 19, 7, indirettamente, Dio. In realtà, per provare a comprendere la posizione degli autori biblici rispetto alla violenza, dobbiamo tener conto del fatto che non ne fanno mai oggetto di trattazione, ma la mettono in scena e, accanto alla violenza umana, mostrano ed esaltano anche la violenza esercitata da Dio contro l'umanità.

La violenza è quindi caratterizzata da una certa ambiguità, non solo perché è insieme distruttiva e vitale nell'affermarsi a dispetto di ciò che nega, ma anche perché esercita un certo fascino: la sua vitalità attrae così come la sua forza distruttrice spinge alla fuga. Alla resa dei conti, ne abbiamo un giudizio negativo: la violenza è un eccesso di autoaffermazione che porta alla distruzione. Ma cosa intendiamo, allora, con «violenza» quando essa viene esercitata da Dio? E perché gli autori biblici la mettono in scena? Quali erano il suo scopo e il suo significato? Essa era un tema fra i tanti possibili, attraverso cui veniva messa in scena l'azione divina oppure era già problema? E perché gli autori biblici testimoniano di aver incontrato Dio in episodi di violenza?

1. *Una questione di prospettiva*

Per rispondere a queste domande è necessario, per prima cosa, mettere in discussione la prospettiva con la quale ci accostiamo al testo, per interpretarne il contenuto in un secondo momento. Contrariamente all'apparenza, il testo non è un «dato» che rimane fisso, ma per essere compreso, cioè per avere significato, deve essere interpretato e tale interpretazione si trasforma attraverso la comprensione dei suoi fruitori. Il significato di un testo letterario va ben oltre le intenzioni originarie dei suoi autori e, se lo riteniamo in grado di parlare non solo ai suoi contemporanei, ma anche a noi oggi, dobbiamo tener presente la possibilità che il suo messaggio si arricchisca attraverso i suoi interpreti. Rinunciamo quindi all'ipotesi che il testo possieda un qualche significato oggettivo e cerchiamo di osservarlo nella pluralità delle dinamiche interpretative.

II. LA VIOLENZA DIVINA: TEMA O PROBLEMA?

Le immagini violente di Dio occupano molte pagine del testo biblico e, tuttavia, suscitano stupore.³ Mi riferisco alle immagini letterarie che intendono rappresentare e rivelare qualcosa di essenziale della figura divina.⁴ In effetti, l'immagine di Dio che la tradizione teologica cristiana ha costruito sembra talvolta lontana da quella descritta in numerosi passi biblici.⁵ Il disorientamento che ne deriva si lascia superare attraverso il chiarimento della prospettiva con la quale ci avviciniamo al testo. Siamo abituati ad accostarci ad esso ponendogli i nostri interrogativi, ma essi sono davvero leciti? Oppure, siamo in grado di capire a quali questioni cercava di rispondere la redazione di un determinato testo biblico?

³ P.C. CRAIGIE, *The Problem of War in the Old Testament*, p. 106.

⁴ Il rapporto tra immagine e archetipo è molto complesso, tanto più che la Bibbia si affida alle sole immagini letterarie, le quali attingono spesso a quelle figurate provenienti dalle culture limitrofe. Per il lessico dell'immagine e le sue funzioni cfr. A. BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder*, pp. 6-11.

⁵ Quest'osservazione, per quanto ingenua e banale, costituisce il punto di partenza e lo stimolo di molti studi dedicati alla violenza divina, cfr. G. BAUMANN, *Gottes Gewalt im Wandel*; R. MIGGELBRINK, *L'ira di Dio*, pp. 5-6. Lohfink dedica alcune pagine alla rassegna di studi sulla violenza divina nell'AT, cfr. N. LOHFINK, «Gewalt» als Thema alttestamentlicher Forschung.

E infine, come possiamo ricostruire le sue domande di partenza? In che modo e in che misura è possibile superare la distanza temporale e culturale che ci separa dai testi biblici? Qual è l'utilità di comprendere passi biblici tanto distanti dalla nostra sensibilità religiosa, piuttosto che ignorarli o – se potessimo – escluderli dal canone?⁶ Proviamo a formulare qualche ipotesi.

1. *Dio biblico, Dio violento e Dio cristiano*

Il tema della violenza è anzitutto un problema ermeneutico, che si delinea attraverso quei contenuti del testo che sollecitano la nostra sensibilità, poiché non si conciliano con l'immagine di Dio che abbiamo ereditato dalla tradizione cristiana.⁷ Miggelbrink fa notare che: «la Bibbia è piena di violenza mentre la Chiesa predica un Dio d'amore ... questa percezione selettiva della propria tradizione ha la sua origine nel fallimento dei tentativi passati di tradurre il discorso biblico dell'ira di Dio nella propria vita di fede».⁸ Lo stesso sconcerto anima le riflessioni di Zenger rispetto alle posizioni della Chiesa nei confronti dei Salmi «imprecatori»:⁹ alcuni salmi hanno procurato un certo imbarazzo al magistero ecclesiastico e la storia delle loro interpretazioni è piuttosto complicata. Alcuni hanno pensato di risolvere la questione in modo schematico, ovvero attribuendo all'AT una propensione alla violenza e al NT la rinuncia ad essa. Da questa prospettiva l'AT rappresenta un

⁶ Il canone è per definizione 'chiuso' e fissato una volta per tutte. Tuttavia Paolo VI fece il tentativo di escludere dalla preghiera della Chiesa quei passi biblici, per lo più tipici dei Salmi, nei quali viene messa in scena un Dio violento. Il tentativo non andò a buon fine, ma stimolò un ampio dibattito sia sul perché tali immagini erano percepite come imbarazzanti, sia sul modo di considerarle all'interno del credo cristiano. Cfr. E. ZENGER, *Un Dio di vendetta*, pp. 31-55.

⁷ Cfr. G.L. PRATO, *Tratti di violenza nel volto di Dio*. La «distanza» che separa il testo dal lettore, l'autore dal fruitore, è il nodo centrale dell'ermeneutica e alcuni esegeti hanno trasposto sul piano biblico la figura del lettore implicito teorizzata da Eco. Cfr. P. RICOEUR, *Sé come un altro*; R. DILLMAN - M. GRILLI - C. MIRA PAZ, *Vom Text zum Leser*. Tuttavia, esistono dei criteri che permettono di valutare l'adeguatezza dell'interpretazione, altrimenti la comunicazione risulterebbe impossibile: «dire che un testo è potenzialmente senza fine, non significa che ogni atto di interpretazione possa avere un lieto fine ... Questo significa che il testo interpretato impone delle restrizioni ai suoi interpreti. I limiti dell'interpretazione coincidono con i diritti del testo (il che non vuol dire che coincidano con i diritti del suo autore)», U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, p. 14.

⁸ R. MIGGELBRINK, *L'ira di Dio*, pp. 5-6.

⁹ E. ZENGER, *Un Dio di vendetta*.

livello di rivelazione transitorio, inferiore, preparatorio in attesa del compimento del NT.¹⁰ Quest'interpretazione anti-ebraica si rivela però insostenibile al vaglio dell'analisi testuale e della riflessione dogmatica, che Zenger articola in quattro punti: 1) quei salmi che sembrano essere in contraddizione con il cristianesimo, sono in realtà in contraddizione anche con molte parti dell'AT, pertanto non è possibile considerare la violenza come una caratteristica dell'AT e il NT come la radicale rinuncia ad essa; 2) il grido di Gesù sulla croce è una protesta contro Dio al pari dei salmi che gridano vendetta e dolore. Nel loro cercare e invocare Dio, questi salmi sono espressione di un'autentica testimonianza di fede; 3) l'AT è più complesso rispetto alla propria congruità con il NT; 4) non è corretto leggere o escludere i salmi sulla base di argomentazioni di carattere pastorale e psicologico, arrivando persino a stravolgerli, perché si fa di essi un uso strumentale.¹¹ Zenger sottolinea quindi la complessità e l'autonomia del salterio e dell'AT rispetto al NT, pur interpretandoli come parte di un'unica rivelazione, ma rifiutando di riconoscere il primo come funzionale al secondo. Altri ancora hanno interpretato la violenza esercitata da Dio contro gli esseri umani come un castigo per i peccati commessi. Baumann fa però notare che l'AT contiene meno violenza esplicita rispetto alle moderne società occidentali.¹² Queste interpretazioni – come spesso accade – svelano più la mentalità e la prospettiva di coloro che le hanno formulate, che non il significato del testo che intendono spiegare. Per trovare una soluzione convincente, è necessario cambiare prospettiva e cercare di comprendere quale poteva essere il ruolo e il messaggio di questi testi nell'ambito della rivelazione divina. Il tema della violenza è, quindi, anche una questione di carattere storico-culturale.¹³

I tentativi di adeguare l'interpretazione di questi testi alla sensibilità moderna appartengono tutti al periodo post-bellico,

¹⁰ A questo proposito Zenger menziona la posizione di O. KNOCH, *Altbundlicher Psalter*; cfr. anche E. ZENGER, *Un Dio di vendetta*, pp. 31-44. Il dualismo conseguente alla distinzione tra un Dio veterotestamentario e un Dio cristiano era al centro delle tesi di Marcioni, poi dichiarato eretico.

¹¹ E. ZENGER, *Un Dio di vendetta*, pp. 55-64.

¹² Cfr. G. BAUMANN, *Gottes Gewalt im Wandel*, p. 10.

¹³ Cfr. *ibidem*, pp. 4-7, nelle quali l'autrice, da un lato, delinea il fermento degli studi sulla violenza divina sulla base dei recenti avvenimenti politici, dall'altra percorre alcuni studi che affrontano questo tema attraverso un approccio di tipo storico-culturale.

durante il quale la Chiesa ha avuto l'ingrato compito di formare le coscienze e offrire ai credenti un'immagine di Dio che tenesse lo sguardo lontano dalla violenza.¹⁴ Parlando di Chiesa, però, parliamo di una realtà molto posteriore alle vicende narrate nel testo biblico e ai suoi autori¹⁵ e che, pertanto, non è in grado di coglierne il senso profondo, ma solo di trovare significati adatti al proprio tempo. Vi è quindi una distinzione profonda tra ciò che il testo dice e il modo in cui viene compreso. Nel caso della Bibbia, poi, la forma è parte del contenuto e quindi la comprensione del suo messaggio impone anzitutto quella delle sue modalità espressive. Il tema della violenza è, necessariamente, una questione semantica.

2. *Il problema del lettore – «lector in fabula»*

In relazione a quest'ultimo aspetto ce n'è un altro, relativo alla strategia comunicativa del testo, che si situa oltre il suo significato letterale e il valore semantico delle parole che utilizza: «l'incontro con un testo – spiega Grilli – (qualsiasi testo: da quello biblico, all'opera letteraria, al quadro, ... costituisce un evento comunicativo o, ancora meglio, un evento dia-logico».¹⁶ Come tale, entrambi, il testo e i suoi fruitori, vengono trasformati da questo incontro: «la comunicazione non è qualcosa che uno fa *all'*altro, ma un processo che uno fa *con* l'altro».¹⁷ Per poter comprendere il messaggio di un testo non dobbiamo quindi fermarci alle informazioni che esso fornisce, ma rintracciare lo sfondo di significati che mette in scena. La lettera del testo è, quindi, funzionale alla trama di significati che esprime, ma da sola non è in grado di svelarli: per coglierli, è necessario che il lettore vada oltre a essa e comprenda la strategia che essa costruisce. L'ipotesi che Grilli riprende

¹⁴ L'apice di questo percorso di rinnovamento dottrinale si avrà nel Concilio Vaticano II, che obbligò la Chiesa a riflettere su se stessa. Per la ricostruzione della genesi del Concilio e del suo legame con le vicende storico-culturali dell'epoca rimando a G. ALBERIGO, *Transizione epocale*, in particolare pp. 527-600. Uno studio utile a comprendere come sia cambiata la posizione della Chiesa Cattolica in merito agli eventi bellici è M. FRANZINELLI - R. BOTTONI, *Chiesa e guerra*.

¹⁵ Preferisco parlare di autori piuttosto che di «redattori», poiché il loro intervento non si è limitato alla raccolta di materiale ricevuto dalla tradizione, ma hanno operato in funzione di un preciso progetto teologico.

¹⁶ M. GRILLI, *L'«ispirazione» della Scrittura in chiave comunicativa*, p. 224.

¹⁷ *Ibidem*, p. 226.