Relazione 1
Nuovo Testamento e violenza

1. La guerra e la violenza nel NT: una esperienza che non riceve alcuna legittimazione
2. Gesù violento?
3. La guerra come metafora di combattimento «spirituale» (ed escatologico)
4. Scheletri nell'armadio: il caso delle crociate
5. Considerazioni conclusive

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 dalla guerra si pone soltanto laddove il NT è (dai cristiani o dagli atei devoti) dimenticato o manipolato.
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.

1. La guerra e la violenza nel NT: una esperienza che non riceve alcuna legittimazione
[Criterio di individuazione dei testi: il campo lessicale definito dal sostantivo «guerra» e dal verbo «fare la guerra»]
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)[1]. 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)[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»[3]. La metafora della guerra e il lessico del combattimento trovano, del resto, impiego anche nelle lettere paoline (2Tm 4,7 con il verbo *agōnizō*).

[1] N.M. LOSS, «Guerra», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 733.
[2] 1Cor 14,8 E se la tromba emette un suono confuso, chi si preparerà alla battaglia?; Eb 11,34 spensero la violenza del fuoco, sfuggirono alla lama della spada, trassero vigore dalla loro debolezza, divennero forti in guerra, respinsero invasioni di stranieri; Gc 4,1-2 [1]Da dove vengono le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle vostre passioni che fanno guerra nelle vostre membra? [2]Siete pieni di desideri e non riuscite a possedere; uccidete, siete invidiosi e non riuscite a ottenere; combattete e fate guerra! Non avete perché non chiedete
[3] 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 materiale[4].

2. Gesù violento?
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*. [Criterio di individuazione dei testi: il campo lessicale definito dal sostantivo «spada»]
a) 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: 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.
b) 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 di derivazione apocalittica. Questo detto riprende un *topos* della letteratura apocalittica a proposito delle tribolazioni che colpiranno i fedeli negli ultimi tempi e non implica un invito a usare la violenza (fosse anche solo per difendersi).
c) 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 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. Nel periodo storico e nel contesto socio-religioso in cui Gesù ha vissuto questa era per molti un'opzione assolutamente giustificata: egli, invece, 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 di un caso in cui Gesù ha fatto uso della violenza per far cessare una prassi da lui considerata negativa da un punto di vista etico-religioso? Dal punto di vista storico non è assolutamente 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 profetico[5], con il quale egli ha simbolicamente posto fine a una prassi da lui giudicata iniqua.

[4] 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.
[5] Sui gesti simbolici compiuti dai profeti, cf. la nota della Bibbia di Gerusalemme a Ger 18,1-12.

–> In conclusione, né le parole né la prassi di Gesù possono essere impiegate per giustificare la violenza come mezzo per sopraffare l'avversario e la guerra come strumento moralmente legittimo o quantomeno neutro.

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

«La prospettiva dominante nel NT è quella *religioso-spirituale*, con una vivacissima […] accentuazione *escatologica*»[6]: 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 descrivere una (tragica) esperienza vissuta dai santi (secondo gruppo) e diventare una metafora per descrivere lo scontro escatologico tra Dio e Satana (terzo gruppo).

Certo l'Apocalisse usa il lessico della guerra anche per descrivere il comportamento dei santi[7]. 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 un combattimento tra Satana e i suoi angeli contro Michele e i suoi angeli. Questa lotta celeste ha un riflesso sulla terra, dove diventa la guerra della bestia e del suo profeta contro i santi. 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». Il rigetto dell'accusatore dal cielo, operato da Michele con i suoi angeli, esprime 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, pertanto, ha di mira tanto la parte inziale del c 12 (il v 10 guarda all'indietro ai vv 1-9) quanto quella finale del dramma ivi descritto (il v 11 guarda in avanti 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. Il conflitto 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 discendenza della donna (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. Il «resto» è tale proprio perché una parte della discendenza è già al sicuro nel cielo: si tratta dei fedeli che vivono (e combattono) sulla terra.

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, perché non hanno amato la vita, fino alla morte» (Ap 12,11). La vittoria dei «nostri fratelli» è dovuta al concorso di tre elementi (v. 11): il sangue dell'agnello, la parola della loro (= dei fratelli stessi) testimonianza, il loro martirio («non amarono la loro vita fino alla morte»). Se la vittoria dei fratelli sull'accusatore avviene grazie a queste tre armi, deve trattarsi necessariamente di personaggi che hanno vinto il drago accusatore sulla terra. Questa vittoria deve essere ricondotta alla situazione che sarà descritta dal veggente Giovanni a partire da 12,13: è la vittoria riportata 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

[6] LOSS, «Guerra», 733 (il corsivo è nostro).

[7] 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.

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, è contemplato come già avvenuto.
In conclusione, se si accosta il libro con gli strumenti di una 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 la grande metafora di un combattimento che non si svolge con armi 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.

4. Scheletri nell'armadio: il caso delle crociate
Come cristiani e specificamente come Chiesa cattolica siamo consapevoli di avere parecchi scheletri nell'armadio[8] 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 vista[9].
–> 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 Nuovo Testamento:
– 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,
[Il *logion* sulla croce del discepolo non è certo un testo sulla guerra!]
– 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 armato[10].
[Questo vale nel caso dei testi dell'Apocalisse Raimondo d'Aguilers, *Historia Francorum qui ceperunt Hierusalem*: «nel Tempio e nel portico di Salomone, gli uomini cavalcavano immersi nel sangue fino alle ginocchia e alle redini». Ugualmente Fulcherio di Chartres, *Cronaca*: «i tuoi piedi sarebbero stati macchiati fino alle caviglie dal sangue degli uccisi». Cf. Ap 14,19-20 «[19]L'angelo lanciò la sua falce sulla terra, vendemmiò la vigna della terra e rovesciò l'uva nel grande tino dell'ira di Dio. [20]Il tino fu pigiato fuori della città e dal tino uscì sangue fino al morso dei cavalli, per una distanza di milleseicento stadi».]

In conclusione, possiamo ben dire che una interpretazione letteralistica dell'AT e una lettura di testi metaforici del NT come che fossero indicazioni realistiche hanno cospirato a trasformare la Bibbia in una bomba.

5. Considerazioni conclusive
– La spiritualizzazione del lessico della violenza e della guerra comincia già nell'AT. I Salmi hanno già spiritualizzato l'immaginario del combattimento e della guerra.
Cf. L. Mazzinghi.
Pontificia Università Gregoriana – Facoltà di Teologia Biblica: Giornata di studio per i dottorandi del 19 marzo 2026
Occorre ancora tener conto di una certa spiritualizzazione dei nemici che talora sono presentati come figure tipiche di tutto ciò che si oppone a Dio; così è "Babilonia" dal Sal 137 sino all'Apocalisse; non si tratta dunque della semplice condanna di nemici personali.

[8] Quell'*ancora* («Si può *ancora*…») chiama in causa innanzitutto noi come cristiani e cattolici.
[9] 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).
[10] Cf. I. DE FRANCESCO, «La Scrittura armata. Il caso delle crociate», in *Il Regno Attualità* (2025/14), 370-374, con la bibliografia ivi indicata.

Si tenga poi presente che quando il Salterio assunse la sua forma attuale le parti imprecatorie furono lasciate molto probabilmente proprio grazie a questa stilizzazione del «nemico» che assume così un valore simbolico che va oltre il nemico storico. Gesù dirà che il nemico è satana (cf. Mt 13,39), contribuendo a questo tipo di lettura dei salmi imprecatori.
[E tuttavia, nonostante il loro simbolismo, i salmi imprecatori non riducono mai del tutto i «nemici» a pure immagini dal valore soltanto simbolico, ma conservano sempre un aggancio reale con il mondo in cui viviamo, come è evidente proprio nel caso del Sal 137. In questo senso, una eccessiva spiritualizzazione di questi salmi li priverebbe della loro fortissima sensibilità verso la sofferenza umana. L'AT è ancora in grado di insegnare una reale preoccupazione per la giustizia e per le vittime dell'ingiustizia.]

– Torneremo più avanti sulla questione dell'autocoscienza del soggetto interpretante.

– Allegoresi e letteralismo. *L'allegoresi* trova in un testo qualcosa che lì non c'è (Tommaso). Si giustifica solo nella misura in cui il significato trovato corrisponde al senso letterale di un altro passo delle Scritture. *L'approccio letteralistico* legge i testi immettendo in essi il significato che certe parole e certe modalità di raccontare hanno per l'interprete e non per l'autore.