

## O BEATA VIOLENTIA! OSSERVAZIONI SULL'USO DEL TERMINE VIOLENTIA NEGLI AUTORI CRISTIANI ANTICHI: ESEMPI DALL'OMILETICA LATINA

Edoardo BONA\*  
(Università degli Studi di Torino)

**Keywords:** *violence, sermons, Augustin.*

**Abstract:** *O beata uiolentia! Observations on the use of the term uiolentia in ancient Christian authors: examples from Latin homiletics. The theme of violence is not as frequent in early latin Christian preaching as we would expect. Violence is presented in the first instance as something that the Christian should not be afraid of and need not fear. The term uiolentia also rarely appears and these writers seem to connote in a different way what our sensitivity groups under the term 'violence'.*

### **Una premessa**

Un tema come quello della violenza negli scritti dei cristiani è ovviamente di una complessità e vastità estrema. La nuova religione non ha solo visto lunghi periodi di persecuzione, ma ha nel suo nucleo stesso più profondo un elemento irrinunciabile di sofferenza accettata, di sacrificio e di violenza che viene subito addirittura da parte del Figlio di Dio stesso, tanto che ha come simbolo un crocifisso e interpreta il Messia come figura vittima di ogni ingiustizia sul modello del Servo sofferente di *Isaia* 53. I vangeli canonici ricordano in più occasioni che il cristiano è inevitabilmente destinato alla persecuzione e dunque a subire ogni forma di violenza per il proprio credo<sup>1</sup> e i

---

\* edoardo.bona@unito.it

<sup>1</sup> Il passo emblematico da questo punto di vista è probabilmente *Mt* 10, ma quello della persecuzione del cristiano in quanto tale è ovviamente un tema onnipresente, dai molteplici sviluppi e tuttora vitale: si pensi alla frase “Non c’è cristianesimo senza persecuzione” ripetuta più volte nell’omelia pronunciata da papa Francesco il 7 settembre 2015, nella cappella della Casa Santa Marta, con particolare riferimento alle persecuzioni dei cristiani in Armenia (cfr.

temi dell'ingiustizia subita, del rigetto della violenza in sé e del rifiuto di rispondere alla violenza con la violenza sono inevitabilmente centrali nella riflessione cristiana: basti ricordare il detto di *Mt* 5, 38-42; *Lc* 6, 27-31 che impone di porgere l'altra guancia se percossi<sup>2</sup> e, nella versione matteana, sancisce il superamento definitivo del veterotestamentario occhio per occhio. Gli sviluppi del tema sono ovviamente molteplici: questo detto è alla base del rifiuto dell'opzione militare da parte di alcuni cristiani<sup>3</sup>, il tema della impossibilità di ricorrere alla violenza e a rispondere all'odio con l'odio è uno di quelli più presenti nei testi che illustrano le caratteristiche proprie del vero cristiano<sup>4</sup>, e nei testi dei primi secoli la scelta della non violenza è fondamentale in particolare il relazione al tema delle persecuzioni, che il fedele deve saper accettare senza reagire<sup>5</sup>.

Se la violenza è esperienza comune in qualunque epoca, a maggior ragione lo è in un periodo, come quello dei primi secoli dell'era volgare, caratterizzato da forte instabilità politica, guerre e rivol-

---

[https://www.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie\\_20150907\\_perseguitati-perche-cristiani.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie_20150907_perseguitati-perche-cristiani.html)).

<sup>2</sup> Cristo stesso si definisce mite (*Mt* 11, 29: *πραῦς*), e impone il suo modello di accettazione della propria ma qui ci spingiamo in un ambito particolare: l'accento non è principalmente sul rifiuto della violenza, ma sull'accettazione della propria croce.

<sup>3</sup> È famosa la dichiarazione che Sulpicio Severo pone in bocca a Martino: *Christi miles sum: pugnare non mihi licet* (Sulp. Sev. *Vita Martini* 4, 3), ma il tema è molto più antico: si pensi alle parole del martire Massimiliano: *Non possum militare, non possum malefacere: Christianus sum* (*Acta Maximiliani* 1, 3; sul tema la bibliografia è molto sviluppata, cfr. ad es. R. H. Bainton, *Il cristiano, la guerra, la pace*, Torino, 1968, E. Pucciarelli, *I cristiani e il servizio militare: testimonianze dei primi tre secoli*, Firenze, 1987; M. Salacone, *I primi cristiani e il servizio militare*, in *Le chiese e la guerra*, a cura di A. Santini, Roma, 1972, 19-21; E. Butturini, *La nonviolenza nel cristianesimo dei primi secoli*, Torino, Paravia, 1977; S. Tanzarella, *Rifiuto del servizio militare e della violenza nel cristianesimo africano tra la fine del III e l'inizio del IV secolo*, *Augustinianum*, 34, 1994, 462-464.

<sup>4</sup> Cfr. ad es. Cypr. ad *Donatum* 7: *Christianus... nec iram nec discordiam debet intra pectus admittere cui nec malum pro malo rendere liceat nec odisse*.

<sup>5</sup> È celebre, ad es. il passo di Tertulliano che mostra quanto, alla luce del precetto evangelico, sia assurda la persecuzione di chi non può in alcun modo nuocere agli altri: *Si inimicos, ut supra diximus, iubemur diligere, quem habemus odisse? Item si laesi uicem referre prohibemur, ne de facto pares simus, quem possumus laedere? Nam de isto ipsi recognoscite. Quotiens enim in Christianos desauitis partim animis propriis, partim legibus obsequentes? Quotiens etiam praeteritis uobis suo iure nos inimicum uulgi inuadit lapidibus et incendiis?* (Tert. *Apol.* 37).

gimenti, senza contare che ci troviamo in un contesto in cui politica e religione vanno trovando sempre nuovi e mutevoli equilibri: prima le persecuzioni, poi le pressioni della politica su una o su un'altra confessione religiosa e la chiesa perseguitata che diviene a sua volta persecutrice esercitando violenza contro i pagani, i giudei o gli eretici.

Al di là di questa generica constatazione, bisogna però osservare che non è semplice definire esattamente cosa considerare 'violenza'. La 'crudeltà', ad esempio, è violenza? Per quanto la guerra sia sempre violenza, è possibile fare distinzioni all'interno delle diverse guerre? Se confrontando diversi dizionari della lingua italiana troviamo definizioni non in tutto coincidenti, ancora più è difficile capire che cosa identificare nella mentalità tardo antica con quello che per noi è il concetto di violenza. Come in questa stessa rivista bene evidenzia Andrea Balbo, delimitare un lessico latino della violenza è poi tutt'altro che semplice e molti problemi restano inevitabilmente aperti. Proprio per questo motivo, senza pretendere di affrontare il tema più in generale, ho pensato di limitarmi a qualche osservazione sulla dalla presenza del termine *uiolentia* e derivati, privilegiando in particolare la predicazione latina fra IV e VI secolo.

La scelta, per quanto arbitraria, non è casuale: si tratta, è vero, di una rassegna un po' eccentrica rispetto al tema della violenza politica, ma credo che definire il modo in cui l'elemento 'violenza' agisce nel pensiero dei predicatori e del loro pubblico possa essere non privo di interesse per il tema in questione, non solo sul piano della morale, ma perché, nel momento in cui parla all'assemblea, il predicatore si trova a fare i conti più da vicino con la presenza della violenza nel quotidiano dei fedeli, nei suoi aspetti più concreti. Bisogna poi considerare il pubblico dei sermoni: un pubblico composito che spesso comprende gli strati più umili della popolazione, per loro stessa natura destinati a subire la violenza, ma anche a praticarla in maniera incontrollata, in quanto masse guidate dall'impeto del momento, più che dalla ragione.

Diversamente da quanto ci si potrebbe aspettare, però, *uiolentus* e derivati, ricorrono abbastanza raramente e spesso, come vedremo, con valori e in contesti particolari.

## Violentia nelle Scritture

Per quanto abbia detto di voler privilegiare la predicazione, quando si parla di autori cristiani, è inevitabile partire dai testi sacri, che costituiscono non solo il tema di cui gli autori cristiani si occupano, ma anche il fondamento del lessico, dei simboli, delle immagini da loro impiegati. Non posso dunque esimermi da poche osservazioni strettamente funzionali alla nostra ricerca, anche perché, come vedremo, proprio i commenti a un passo del Nuovo Testamento ci permetteranno qualche riflessione significativa sull'uso del termine *uio-lentia*.

Di atti violenti l'Antico Testamento è pieno: omicidi (a partire dal fratricidio commesso da Caino), guerre sanguinarie, stermini, personaggi positivi che commettono atti ai nostri occhi atroci (non sempre con l'avallo di Dio, ma talora si direbbe di sì), punizioni violente, vendette. Da secoli gli esegeti cristiani (e i commentatori anti-cristiani) si sono poi interrogati su un tema scottante come quello dell'ira come caratteristica dello stesso Dio veterotestamentario, a partire dal rifiuto del Dio veterotestamentario da parte di Marcione, fino ad arrivare ai nostri giorni<sup>6</sup>. Se però è vero che gli autori cristiani antichi hanno effettivamente talora il problema di caratterizzare l'ira divina come giusta (si pensi anche solo al *de ira Dei* di Lattanzio), non è questo l'aspetto più presente nei testi omiletici.

Nel Nuovo Testamento, poi, è ovviamente centrale, come abbiamo anticipato, l'aspetto della violenza come ingiustizia e persecu-

---

<sup>6</sup> Anche su questo tema la bibliografia è sterminata, mi limito a segnalare qualche titolo fra i più citati, accostando lavori di carattere più strettamente esegetico o storico ad altri di interesse antropologico, teologico o dottrinale, per dare un'idea dell'attualità del tema a vari livelli, demandando ai singoli studi ulteriori indicazioni bibliografiche: A. Wénin, *Salmi censurati. Quando la preghiera assume toni violenti*, Bologna, 2017; D. Tonelli, *Immagini di violenza divina nell'Antico Testamento*, Bologna, 2014; E. Bianchi, *La violenza e Dio*, Milano, 2013; E. Zenger, *Il Dio violento nella Bibbia*, Reggio Emilia, 2012; J.-D. Causse, E. Cuviler, A. Wénin, *Violenza divina. Un problema esegetico e antropologico*, Bologna, 2012; *La violenza nella Bibbia. XXXIX Settimana Biblica Nazionale (Roma, 11-15 Settembre 2006)*, a cura di L. Mazzinghi, Ricerche Storico-Bibliche, Bologna, 2008; P. Beauchamp, *La violenza nella Bibbia*, in P. Beauchamp, *Testamento biblico*, Magnano, 2007, 141-158; G. Barbaglio, *Un Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Assisi, 1991; P. Beauchamp, D. Vasse, *La violence dans la Bible*, Cahiers Évangile 76, Paris 1991; *La violenza nella Bibbia. Atti del Convegno Nazionale di Bibbia (Mantova 31 marzo-1 aprile 1990)*, Settimello, 1990.

zione subita e accettata dal Messia, servo sofferente e vittima sacrificale, tema che nella narrazione evangelica ha il suo culmine, ovviamente, nel racconto della passione. Per altro, non è inutile osservare che, al di là del significato strettamente religioso, il racconto della passione è anche rappresentazione di un complesso intreccio di violenze politiche. Le narrazioni canoniche, pur animate da un diverso interesse e tutte indirizzate a far pesare la responsabilità della crocifissione sui Giudei che non hanno accettato la rivelazione, più che sui Romani, lasciano infatti ben vedere la dimensione politica dell'atto di violenza di cui si parla. Pur nelle diverse letture dei singoli vangeli, abbiamo un quadro della complessità della situazione politica sottesa alle vicende che vede la violenza come elemento protagonista: il potere effettivo dei Romani e la loro dominazione oppressiva, ma anche la monarchia e il potere del sinedrio, in un certo qual modo, oppressi e oppressori. Alla base il popolo, quel popolo che, oppresso, diventa a sua volta strumento di un'azione violenta nelle mani dei sacerdoti. Pilato, interessato con le sue domande a capire se si trova di fronte a un nemico politico, che, pressato dalla folla, che per altro vuole la liberazione di un ribelle omicida, tenta di placarla, secondo la versione di Marco e Luca<sup>7</sup>, con l'atto di violenza della flagellazione. La risposta violenta della folla che chiede la crocifissione su istigazione dei sacerdoti. Che dire poi della pericope di *Giovanni* 11, 45-53? Gesù è un pericolo perché provocherà la reazione dei Romani, e Caifa, perfettamente in linea con la logica della violenza politica, arriverà a sostenere: «Voi non capite nulla e non considerate come sia meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera»<sup>8</sup>. Una soluzione violenta per sfuggire a possibili violenze da parte di chi ha il potere, che a sua volta si trasforma nella pressione esercitata su chi ha effettivamente il potere attraverso la violenza del popolo.

Pur con questi presupposti, però, se cerchiamo di identificare nelle Scritture latine un lessico della violenza e ci rivolgiamo in particolare all'impiego di *uiolentia* e derivati, le occorrenze che troviamo, sono tutto sommato limitate. Se poi, per esperimento, proviamo a ricercare il termine 'violenza' e corrispondenti nelle traduzioni nelle lingue moderne, notiamo che i traduttori rendono con 'violenza' espres-

---

<sup>7</sup> *Mc* 15, 7; *Lc* 23, 19.

<sup>8</sup> La traduzione di testi biblici, se non ulteriormente specificato, è quella della CEI del 2008.

sioni che nella *Vulgata* e prima nella *LXX*, per l'AT, sono presentate in modo diverso. A titolo di esempio, nella traduzione CEI del 2008 della Bibbia, come anche nella precedente del 1974, i termini 'violenza, violento, violentemente' ricorrono 128 volte. Nella tradizionale Bibbia inglese di King James 'violence, violent, violently' ricorrono 91 volte e nella *New English version*, 108. Nella *Nouvelle Edition de Genève* 'violent, violence, violemment' ricorrono 154 volte e nella *Traduction Oecuménique*, nella revisione del 2010, 129. Ovviamente questi termini sono adoperati con valori anche molto differenti: dalla violenza fisica vera e propria, alla violenza dei fenomeni naturali o altro, e si potrebbe allargare la ricerca ad altri termini connessi con il concetto di violenza. Rimaniamo però al mero dato numerico: se cerchiamo *uiolentus*, *uiolentia*, *uiolenter* in tutta la *Vulgata*, le occorrenze non superano la ventina<sup>9</sup>. Per allargare ulteriormente la ricerca, il verbo *uiolare*, ha in genere significati specifici diversi da quello di cui ci stiamo occupando, come violare un patto, una norma, un luogo sacro<sup>10</sup>, oppure una donna, aspetto oggettivamente violento ma per cui, all'idea di uso della forza fisica che infrange la volontà della donna, si affianca e più spesso ha il sopravvento, nella prospettiva di questi testi, quella dell'atto come trasgressione della legge divina o del patto matrimoniale<sup>11</sup>. Più complicato è poi il caso di *uis*, termine le cui occorrenze, comunque solo una quarantina, vanno valutate volta per volta: in circa la metà dei casi l'impiego è relativo alla 'violenza' di fenomeni naturali, in altri casi l'ambito di impiego, come per *uiolare*, è quello della violenza sessuale, e solo in un numero molto limitato di occorrenze indica l'uso costrittivo della forza in altro ambito.

Evito di spingermi fino al testo ebraico, ma per completare il quadro, aggiungo che nella *LXX* le occorrenze dei derivati di βία sono una settantina in tutto<sup>12</sup> e nei Vangeli solo nove. Sarebbe interessante a questo punto vedere caso per caso come quello che per noi è il concetto di 'violenza' viene reso nelle versioni greche e latine, cosa che qui non possiamo permetterci di affrontare. Credo però che non

<sup>9</sup> *Gen* 31, 32; 43, 18; *Lev* 25, 53; *Deut* 28, 29; *Iob* 5, 15; 27, 13; 34, 6. 20; 36, 9; *Sal (Hebr)* 34, 10; *Prov* 22, 22; *Qo* 4, 1; 5, 7; *Is* 9, 5; 59, 19; *Ez* 22, 29; 46, 18; *Mic* 2, 2; 3, 2; *Mt* 11, 12.

<sup>10</sup> Come ad es. il violare il precetto del sabato: *Esd* 13, 18; *Ez* 20, 16. 21. 22. 24.

<sup>11</sup> Cfr. ad es. *Ez* 18, 6.

<sup>12</sup> Per una utile sintesi si consulti la voce βιάζομαι, βιαστής curata da G. Schrenk per il GLNT, II, coll. 247-262.

sia futile proporre comunque un paio di esempi utili per il nostro discorso.

In molti passi dell'AT, quello che i traduttori moderni indicano con 'violenza', è inteso nella *LXX* e nella *Vulgata* come ἀδικία/*iniquitas* in quanto capacità di imporre qualcosa di ingiusto, ma anche come violazione della volontà di Dio. Riporto qualche esempio dai Salmi in quanto permette di confrontare anche la doppia traduzione geronimiana, dalla *LXX* e dal testo ebraico: nel salmo 27 (26), 12 i «falsi testimoni che soffiano violenza» sono ἄδικοι che commettono ἀδικία nella *LXX*, *testes iniqui* che commettono *iniquitas* nella traduzione geronimiana dalla *LXX* e *testes falsi et apertum mendacium* nella traduzione dall'ebraico. I testimoni 'violenti' di *Sal* 35 (34), 11, sono ἄδικοι nella *LXX* e *iniqui* in entrambe le traduzioni latine, così come gli orgogliosi (*superbi*) che in *Sal* 73 (72), 6 si rivestono, secondo la traduzione CEI, «di violenza», indossano la propria ἀδικία nella *LXX* e l'*iniquitas* in entrambe le traduzioni latine. È evidente che il concetto è fondamentalmente il medesimo: l'ingiusto compie un atto violento verso chi subisce l'ingiustizia, e il violento commette un'azione ingiusta. L'accentuazione è però diversa: più sull'aspetto della trasgressione della giustizia che sull'uso della costrizione o sull'uso immoderato della forza. D'altra parte sono significative le stesse differenze fra il lessico latino e greco dell'ingiustizia: ἀδικία è concetto diverso da *iniquitas* che pone in campo un concetto di ingiustizia che ha alla base un impari rapporto di forze (e quindi più vicino in un certo senso al campo della violenza).

In altri casi le traduzioni antiche adoperano termini che pongono più l'accento sul potere di chi commette l'azione che noi indichiamo con riferimento alla violenza: cfr. ad es. *Ger* 15, 21, reso dalla traduzione CEI 2008 con: «Ti libererò dalla mano dei malvagi e ti salverò dal pugno dei violenti», passo in cui il violento è nella *LXX*: λοιμός, e nella *Vulgata*: *fortis*, ovvero qualcuno che è dotato di una forza preponderante<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Si confronti anche *Qo* 4, 1 «Tornai poi a considerare tutte le oppressioni che si fanno sotto il sole. Ecco le lacrime degli oppressi e non c'è chi li consoli; dalla parte dei loro oppressori sta la violenza, ma non c'è chi li consoli»; in questo caso Gerolamo rende *nec posse resistere eorum uiolentiae*, ma i *LXX* preferivano ισχύς, che pone l'accento più sulla forza superiore che sull'aspetto della violenza, anche se la sfumatura è ovviamente minima.

Passando al NT, *uiolentia* e derivati, non compaiono mai nella *Vulgata* in tutto il racconto della passione. In *Atti* 8, 1 la traduzione CEI parla di una «violenta persecuzione» ma in greco l'aggettivo impiegato è μέγας, *magnus* in latino: la resa italiana è sostanzialmente corretta, ma ancora una volta il lessico dell'originale indica generalmente l'entità, lasciando al termine che indica la 'persecuzione' l'idea di violenza. Ancora una volta il lessico suggerisce un diverso modo di percepire e connotare il concetto che noi designiamo con il termine 'violenza'.

In *Atti* 21, 35, invece, l'impeto della folla è indicato con il termine βία, latino *uis*, e in questo caso direi che siamo pienamente nel concetto di violenza come forza incontrollata.

In *1 Tm* 1, 13 l'autore dice di essere stato in passato un bestemmiatore, un persecutore e un ὑβριστής, termine che indica il carattere di chi va oltre il limite e che le traduzioni in lingua moderna non a torto rendono con 'violento' o termini corrispondenti. Il latino, però ha *contumeliosus*, termine di ben altra portata.

In tutto il Nuovo Testamento l'aggettivo *uiolentus* è adoperato una sola volta, in *Matteo* 11, 12, in un detto riportato anche, in forma differente, da Luca e che quindi apparteneva alla fonte Q. Il passo, però, è di difficile interpretazione e mette a dura prova i commentatori antichi e attuali, e ne parleremo più avanti, perché porta i commentatori a parlare di *uiolentia* in modo paradossale.

### ***Il sostantivo uiolentia nella predicazione***

Gli esempi che ho scelto dalle Scritture dovrebbero far comprendere quanto possa essere variegato non solo il lessico, ma il concetto stesso di violenza nelle Scritture, e quindi anche quando cerchiamo *uiolentia* e i termini connessi nella predicazione non coglieremo che alcuni aspetti del fenomeno 'violenza'. D'altra parte le abitudini dei predicatori divergono notevolmente: nelle opere omiletiche di Ambrogio le occorrenze di *uiolentia* e termini connessi sono sei, nella ricchissima produzione omiletica di Agostino, sono solo una trentina, una quindicina in Cesario di Arles, mentre in Gregorio Magno, quasi un centinaio.

Come si è detto, il pubblico dei sermoni è un pubblico composto che spesso comprende gli strati più umili della popolazione, per loro stessa natura destinati a subire la violenza, e i predicatori rap-



presentano frequentemente una realtà suddivisa in potenti che opprimono e poveri che subiscono violenza. Essi però parlano di violenza assai meno di quanto ci si potrebbe aspettare, ed anzi in più casi cercano di sminuire l'importanza del tema. Nella predicazione si parla infatti di violenza come peccato da non commettere rispondendo con violenza alla violenza, ma soprattutto come come prova da sopportare senza cedimenti e da non temere, sia che se ne parli a proposito dei martiri, sia che si faccia più banalmente riferimento alla realtà quotidiana. La cosa però è data come per scontata: la violenza non è un tema su cui insistere perché i fedeli non devono temerla e comunque fa parte della vita quotidiana. Con questo non si vuole certo dire che, dal punto di vista dei fedeli, il problema della violenza non fosse importante. Semmai il contrario: Agostino, ad esempio, nel *sermo* 17, 4 rappresenta i suoi ascoltatori intenti a lamentarsi e a credere addirittura che Dio favorisca i prepotenti:

*«Vere si Deo displicerent ista, permetteret illa fieri? Aut illi qui ea faciunt felices essent in terra? Videmus raptores, uidemus infirmorum oppressores, uidemus uicinorum expulsores, uidemus uiolentos limitum inuasores, uidemus calumniatores, et tamen potentes diuites felices in hac terra. Si uere ista Deus uideret, si ista curaret, parceret eis?». Addunt et hoc, quod peius est: «Non placent Deo nisi mali».*

Passi come questo, però, ci fanno capire anche il modo in cui Agostino presenta il problema e interpreta il punto di vista dei suoi fedeli: il *uiolentus* è uno che invade, con la forza, le proprietà del vicino. Non è un'azione di poco conto, quando si tratta di un ricco che priva il povero dei suoi pochi averi, ma se leggiamo tutto il sermone, in realtà il predicatore mostra non voler dare peso alla cosa: queste parole sono quelle di chi, invece di applicare le parole della Scrittura a sé, non fa che lamentarsi e cercare colpe negli altri (*nonne quotidie dicunt et ista murmura inter se rodunt?*), la violenza di cui si parla, in realtà è solo un pretesto per non pensare alle colpe proprie, mettendo in campo quelle commesse dagli altri.

Questo è solamente un esempio, ma potremmo sostanzialmente applicare questo ragionamento a tutta la predicazione di Agostino: la violenza subita in sé non ha importanza. Il discorso che interessa Agostino è un altro: i fedeli si concentrano troppo sul male subito, mentre dovrebbero preoccuparsi innanzitutto di non commetterlo. Il tema della violenza è poi nella maggior parte dei casi legato a un problema

di perdita di beni materiali, per i quali il cristiano non deve avere particolare attaccamento.

La violenza è quindi, in più casi, vista prospettiva rovesciata come una 'tentazione'. Come Agostino più volte ricorda, infatti, gli uomini vengono messi alla prova in molti modi: con le lusinghe e con le minacce e dove non funziona un modo, si passa all'altro:

*Et diuersis modis temptantur homines, temptantur praemiis, temptantur minis ut qui non potest seducere corrumpendo seducat terrendo* (Aug. *serm.* 59, 5 [8]).

Le minacce sono spesso descritte esplicitamente da Agostino, e possono giungere fino a minacce di morte, ma la questione non è tanto la minaccia o la violenza, quanto il rischio di peccare perché della sopraffazione si ha paura. Ad es. in *Ps.* 79, 13 nuovamente dal tema della violenza si passa a quello dell'eccessivo attaccamento ai beni materiali:

*Non adducor praemio, ut perdam animam meam pro lucro pecuniae. Conuertit ille se ad incutiendum metum; qui praemio corrumpere non ualuit, incipit minari damnum, expulsionem, caedes fortassis et mortem: ibi iam, si cupiditas non ualuit, forte timor ualebit ut pecces.*

Il vero credente, però, non dovrebbe temere alcunché, e Agostino il più delle volte sottolinea quanto siano inconsistenti simili paure o addirittura ridicole. Si provi ad es. a leggere il gustosissimo esordio del *sermo* 22, in cui Agostino riprende con ironia benevola, ma ferma l'atteggiamento dei presenti in chiesa. Non vi compare il termine *uio-lentia*, ma si immagina che i fedeli, cantando il versetto del *Salmo* 70, 4: *Domine libera me de manu peccatoris et de manu facinerosi et iniuriosi*, rigghi di lacrime le guance pensando alle piccole violenze che subisce quotidianamente anziché a quelle che commette:

*Omnis anima quae intenta cantat uoce psalmi Deo, necesse est ut tunc de suis propriis periculis cogitet, et familiari quodam tangatur affectu, si quid forte tunc uel tribulationis extrinsecus, uel difficultatis intrinsecus patitur, et ad id quod patitur refert quod cantat. Respondimus: Domine libera me de manu peccatoris et de manu facinerosi et iniuriosi Fortasse unusquisque uestrum, cum haec uerba a lectore audit uel ipse respondit, non cogitat nisi aliquem inimicum suum, aut qui illi calumniatur, aut qui illum parat mittere in carcerem, qui contra illum forte chirografum falsum componit: ipsum uocat peccatorem, ipsum facinerosum, ab ipso se cupit liberari. uides illum cantare, et*

*cum adfectu cantare, uultum etiam uerbis psalmi adcommodare, aliquando et lacrimis ora rigare, suspirare inter uerba cantandi. Qui nescit discernere affectus, iam illum hominem laudat, et dicit: «Magno, affectu audit lectionem. Quomodo gemit, quomodo suspirat!». Ille autem de inimico illo suo cogitat, a quo aliquam calumniam aliquam uim, aliquam fraudem et circumuentionem pertimescit; et totis uiribus, et totis medullis, uoce uultu suspiriis dicit: Domine libera me de manti peccatoris et de manu facinerosi et iniuriosi. Talis qui cantat, uetus homo cantat, et carnaliter intellegens conatur, cum sit uetus, cantare canticum nouum<sup>14</sup>.*

Lo stesso discorso si potrebbe ripetere per altri predicatori. Nel *sermo* 140 di Cesario di Arles, ad esempio, il fedele attribuisce a sé l'elogio contenuto in *Sir.* 31, 8-10 di chi non si lascia trascinare dalla cupidigia e si compiace di non commettere alcuna violenza: *nec furtum nec uiolentiam facio, nec rapinas exerceo, nec res alienas aliquando negaui*. Il predicatore, però, ribatte che l'unica ragione è stata il non aver avuto la possibilità di compiere queste azioni.

Si noti poi che, ancora una volta, il termine *uiolentia* è legato all'idea dell'appropriazione, più che alla violenza fisica. Certo, la *uiolentia* è un'aggravante: è l'elemento che trasforma il furto in rapina<sup>15</sup>. Ma

<sup>14</sup> Esempi come questo sono comunque frequentissimi nella predicazione di Agostino. Si veda ancora per lo meno *serm.* 161, 4.4-5.5: *Cogita quomodo tremas, si tibi aliquis calumniatur, ne mittaris in carcerem; et tu ipse contra te male uiuis, ut mittaris in ignem? Contremiscis, conturbaris, pallescis, ad ecclesiam curris, episcopum uidere desideras, ad pedes eius uolutaris. Quaerit, quare? Libera me, inquis. Quid agitur? Ecce ille mihi calumniatur. Et quid tibi facturus est? Domine, concutior; Domine, in carcerem mittor; miserere mei, libera me. Ecce quomodo timetur carcer, quomodo timetur conclusio; et non timetur gehennae exustio! Postremo, quando augetur calamitas, et pressura saeuit atrocior, et usque ad mortem saeuit, quando bonum uidetur homini ne moriatur, ne occidatur, debere succurri omnes clamant, adiutoria cuncta implorantur; subuenite, currite propter animam. Tota exaggeratio calamitatis est, quia dicitur, propter animam. Succurrendum est quidem, nec huic timori adiutorium denegandum; faciendum quod fieri potest, a quo potest. uerumtamen ego interrogare uolo periclitantem, et isto nomine mea uiscera commouentem; quoniam dicit: Curre propter animam. Facile huic ego respondeo: Ego quidem curro propter carnem tuam; utinam tu curreres propter animam tuam. Et tu noueris quia propter corpus tuum curro, non propter animam tuam... uanus est iste timor hominum; et tamen est, et uehemens est, et resisti ei non potest.*

<sup>15</sup> Cfr. ad es. Aug. *serm* 8, 13: *Non enim de furto praeciperet, de rapina taceret Scriptura, nisi te intellegere uoluisset, quia si poenale est clanculo auferre multo maioris poenae est uiolenter eripere; «La Scrittura infatti non ti avrebbe dato*

i predicatori, tanto Cesario ad Arles, quanto prima Agostino in terra d'Africa, sembrano impegnati a parlare innanzitutto a chi, subendo violenza, in fondo, dentro di sé, vorrebbe avere lui il potere di opprimere gli altri.

Non è opportuno proseguire ancora con questi esempi: pur con delle differenze l'atteggiamento sembra essere costantemente quello di voler sminuire la violenza subita e mettere in guardia dal rischio di commettere a propria volta violenza, ragion per cui, salvo i casi in cui si definiscono violenti gli eretici (che però più che fare violenza ai fedeli, fanno violenza alle Scritture), non sono molti i riferimenti alla violenza subita, perché potrebbe essere controproducente.

### ***La uiolentia al Regno di Dio e altri usi sorprendenti***

Torniamo però a *Mt* 11, 12, l'unico passo neotestamentario in cui, come si è detto, nella *Vulgata* si parla di *uiolenti*, perché i commenti a questi passi ci permettono di esaminare un diverso uso del riferimento alla violenza.

Ecco il testo originale, la traduzione della *Vulgata* e la resa italiana della versione CEI 2008:

Ἐπὶ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασται ἀρπάζουσιν αὐτήν.

*A diebus autem Iohannis Baptistæ usque nunc regnum cælorum uim patitur et uiolenti rapiunt illud.*

“Dai giorni di Giovanni il Battista fino ad ora, il Regno dei Cieli subisce violenza e i violenti se ne impadroniscono”.

Nella versione di *Luca* 16, 16 il medesimo detto compare invece nella forma:

Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτήν βιάζεται.

*Lex et prophetæ usque ad Johannem: ex eo regnum Dei euangelizatur et omnis in illud uim facit.*

---

precetti a proposito del furto tacendo della rapina, perché se è punibile portare via di nascosto, sottrarre con la violenza è meritevole di pena molto maggiore».

La Legge e i Profeti fino a Giovanni: da allora in poi viene annunciato il regno di Dio e ognuno si sforza di entrarvi.

Matteo inserisce il detto all'interno di una sezione dedicata al Battista (che in Luca si trova nel capitolo 7), mentre nel vangelo di Luca è introdotto in un contesto polemico con i Farisei evidentemente attribuendovi un significato differente. Ciò spiega anche la diversa resa in italiano, ma non si può dire in entrambi i casi che il passo non crei problemi interpretativi. In Matteo, a quanto pare, il Regno subisce violenza e se ne appropriano personaggi che, evidentemente, possono farlo solo con la violenza; in Luca si parla di un passaggio dalla Legge al Vangelo, a cui tutti tenderebbero, ma tale interpretazione costringe a intendere in positivo la forma βιάζεται, che non sembrerebbe poter avere questa connotazione.

Lascio ai biblisti di approfondire la questione e di chiedersi quale fosse il valore originale del testo di Q. Al nostro discorso interessa piuttosto vedere come gli autori cristiani latini, e in particolare i predicatori, abbiano affrontato il riferimento alla violenza presente in questi passi.

Massimo di Torino, in *sermo* 61, 3, da cui ho tratto l'espressione *o beata uiolentia* del titolo, sfrutta paradossalmente la citazione tratta dalla lettura del giorno parlando di elemosina: il fedele può in un certo qual modo costringere il Signore con le elemosine, col pianto con l'umiltà, che diventa, contro ogni aspettativa, un'arma per impossessarsi della benevolenza divina, addirittura come se si tendesse al Signore un agguato come briganti:

*Cogimus ergo regnum caelorum et uim quodammodo facimus, sicut ait euangelica lectio: et uim facientes diripiunt illud. uim, inquam, facimus Domino non conpellendo sed flendo, non prouocando iniuriis sed lacrimis exorando, non blasphemando per superbiam sed per humilitatem merendo. O beata uiolentia, quae non indignatione percutitur sed misericordia condonatur! beata, inquam, uiolentia, quae uim patienti bonitatem elicit et utilitatem tribuit inferenti! mala res admittitur et de iniuria nemo causatur; uis admittitur et religio propagatur. Quisque enim uiolentior Christo fuerit, religiosior habetur a Christo. Adgredimur ergo in itinere Dominum, siquidem ipse est uia, et more latronum suis eum spoliare nitimur (Max. Taur. sermo 61, 3).*

Come spesso avviene nei predicatori cristiani, il tutto è giocato sull'*aprosdoketon*, sul capovolgimento paradossale: il cristiano deve es-

sere addirittura violento nei confronti di Cristo per ottenere, con mezzi che in realtà tutto appaiono fuorché violenti, la sua benevolenza (*Quisque enim uiolentior Christo fuerit, religiosior habetur a Christo*). È ovviamente un provocazione, che però capovolge l'idea stessa di violenza: ciò che è veramente in grado di forzare addirittura Dio è una costrizione posta in atto con mezzi che nulla hanno in comune con la violenza umana, che invece non è in grado di ottenere in realtà nulla.

Meno pirotecnico, ma analogo è il commento di Ambrogio sul passo di Luca: la predicazione evangelica, pur senza cancellarla, sopravanza la Legge, e la *uis* di cui si parla è quella data dall'impegno attivo del fedele, contrapposto all'ignavia:

*Lex et prophetae usque ad Iohannem, non quia lex defecit sed quia incipit euangelii praedicatio; uidentur enim minora conpleri, cum potiora succedunt. et ideo uim faciamus regno caelorum; omnis enim qui uim facit uehementi studio properat, non torpenti lentescit affectu. Est ergo fidei religiosa uiolentia, segnitia criminosa* (Ambr. in Lc 8, 1).

Agostino, nel *serm.* 5, 6 sfrutta il riferimento evangelico commentando l'episodio della lotta di Giacobbe con l'ospite divino, per dimostrare la necessità di usare ogni mezzo per ottenere il Regno<sup>16</sup>.

Il cosiddetto Eusebio Gallicano (*hom.* 37, 14-15) propone una soluzione diversa: la violenza con cui si ottiene il Regno non è violenza nei confronti di Dio, ma violenza contro i propri peccati, contro le proprie abitudini. La conversione non è cosa ottenibile se non con un intervento violento contro le concupiscenze mondane:

*Qui sunt uiolenti, nosse debemus. Scimus quia mens humana, diuersis huius mundi illecebris et concupiscentiis delenita, fugit laborem et expetit uoluptatem, et uix adducitur ut consuetudinem a se uitae prioris excludat. Sed cum coeperit cogitare ultimi diei necessitatem – ac futuri iudicii pondus – uel sic incitata uel spe praemii uel timore supplicii, uoluntarium bellum indicit passionibus: uim facit pristinis studiis suis, et uiolenter se uincere melioris uitae mutatione contendit. Non enim sine uiolentia fieri potest: ut de abundantia et de diuitiis ad famem et sitim, ab abstinentiae crucem transeat; ut somno prius atque otio amicam carnem contritione uigiliis que conficiat. Non, inquam,*

---

<sup>16</sup> *Luctatur, praeualet, et uult benedici ab eo cui praeualuit. Quid est ergo quod luctabatur et uult tenere? Ait Dominus in Euangelio: Regnum caelorum uim patitur, et qui uim faciunt, diripiunt illud.*

*sine uiolentia fieri potest: ut unusquisque iracundiam patientia, superbiam humilitate commutet; amore paupertatis sufficientiae, affluentiam superet; uiolentiam sobrietate, luxuriam castitate commendet; et homo subito in uirum alterum transformetur, et quodammodo alter reddatur ex altero. Ac sic a talibus per uiolentiam regnum caeleste diripitur.*

Gregorio Magno in *hom.* 20, 14-15 dedica ampio spazio al passo di Luca osservando che necessita di grande attenzione (*supernae uerba sententiae nobis sunt magnopere perscrutanda*), e si domanda specificamente non solo come sia possibile usare violenza con il Regno dei Cieli, ma anche perché solo dalla venuta del Battista. Nuovamente la risposta è un capovolgimento: Dio vuole subite questa violenza e i mezzi della violenza sono la penitenza e il pianto, in quanto l'uomo con la sua vita non riesce a meritare il Regno, ma Dio vuole che l'uomo possa forzare il giudizio negativo che verrebbe dato delle sue azioni in base alla Legge:

*Hereditatem iustorum, quam non tenuimus per uitam, rapiamus per paenitentiam. uult a nobis omnipotens Deus talem uiolentiam perpeti. Nam regnum caelorum rapi uult nostris fletibus, quod nostris meritis non debetur.*

Pur con soluzioni differenti, tutti questi autori giocano, chi più chi meno, sul paradosso di una violenza positiva. Perché questo modo di procedere sia efficace, ovviamente l'assemblea dei fedeli tutto si deve attendere piuttosto che pensare alla violenza come positiva, ma gli autori cristiani con grande frequenza e in diversi contesti scuotono i destinatari delle loro parole parlando di una violenza paradossalmente positiva.

In questo caso è lo stesso testo evangelico a spingere a questo paradosso, ma il tema del redimersi come una sorta di *uiolentia* compare anche in altri contesti. Il caso forse più evidente, è quello della salvezza del buon ladrone. Agostino, ad esempio, in ben tre sermoni osserva che il ladrone sulla croce, a dispetto della sua vita, ha conquistato con la forza salvezza, al punto da essere salvato all'istante, prima di tutti gli altri:

*...inuasisti in regnum caelorum, uim fecisti, credidisti, rapuisti. Hodie mecum eris in paradiso. Non te differo: tantae fidei hodie reddo quod*

*debeo. Consortem crucis Dominum agnouit, et regno coelorum credendo uim fecit* (Aug. serm. 232,7; cfr. 285, 2; 327, 8.6).

E non bisogna meravigliarsi che il ladrone e Stefano abbiano colto al volo, quasi con violenza la possibilità di ottenere ciò che l'uomo non aveva più ottenuto dopo il peccato di Adamo:

*Quando Adam de paradiso eiectus est, post illud primum nefandum-que peccatum, contra humanum genus clausum est coelum: post passionem Christi latro primus intrauit, postea Stephanus apertum uidit. Quid miramur? Quod fideliter uidit, fideliter indicauit, et uiolenter inuasit?* (Aug. serm. 314, 1).

Allo stesso modo, troviamo una serie di casi in cui l'affetto dei fedeli è tale da divenire un atto di violenza: si pensi al finale del *sermo* 163/B di Agostino; e il tema appare in più casi nelle agiografie, in cui capita che i fedeli ottengano miracoli con la violenza delle proprie richieste o addirittura con atti di forza (si pensi ad esempio ai fedeli che strappano le vesti di Cesario in occasione del suo funerale *pia uiolentia* per procurarsi una reliquia), ma più in generale non mancano casi in cui la forza incontenibile di un sentimento positivo è definita *uiolentia*. Si pensi ad es. Aug. in *Ps* 47, 13 in cui, riecheggiando Cant. 8, 7 in cui si paragona la forza dell'amore a quella della morte, Agostino afferma che, come contro la morte, il mondo non può nulla contro la *uiolentia* della *caritas*:

*Quomodo enim mors quando uenit, resisti ei non potest, quibuslibet artibus, quibuslibet medicamentis occurras; uiolentiam mortis uitare non potest, qui mortalis natus est, sic contra uiolentiam caritatis mundus nil potest.*

Abbiamo riportato già molti esempi, ma vorrei chiudere con uno sviluppo tutto particolare che coinvolge niente meno che il problema della grazia e della redenzione.

Nel *sermo* 11 di Cesario di Arles, probabilmente rielaborazione di un sermone precedente<sup>17</sup>, ci si immagina che il demonio avrebbe

---

<sup>17</sup> Morin, pur individuando evidenti elementi cesariani nella versione che pubblica, tratta appunto da una collezione di sermoni cesariani, parla, nella premessa del cosiddetto Eusebio Gallicano, o anche di Fausto di Riez come autore del sermone alla base del testo diffuso da Cesario.



accusato Dio di violenza, se avesse salvato il mondo con la propria potenza, anziché con la propria passione:

*si auellitur a me [sc. homo], non est iustitia, sed uiolentia; non est gratia, sed iniuria; non est misericordia, sed rapina.*

E analogamente, in un sermone della raccolta del cosiddetto Eusebio Gallicano si spiega distesamente:

*Quae cum ita sint: si homo de potestate diaboli per Dei potentiam et, ut sic dictum sit, per uiolentiam tolleretur, potuerat diabolus, qui hominem proprio uitio debitum possidebat, aliquid rationis afferre ac Deo dicere: «Iuste rerum arbiter: tuus quidem est homo per creaturam, sed meus coepit esse per culpam; tuus per naturam, meus per inoboedientiam, quia maluit audire seductionem meam quam legem tuam, tibi debetur iure, mihi crimine; tuus est opere, meus uoluntate, quia potuit praeceptum tuum seruare sed noluit» (Eusebius Gall., hom. 19, 5).*

Il problema della *uiolentia* coinvolge anche l'economia della salvezza: la grazia non può essere una *uiolentia*, perché altrimenti Dio si comporterebbe come un violento. In questo caso, però, l'equilibrio è delicato e Agostino, intento a salvaguardare il ruolo della grazia divina, in un sermone giunge a presentare la grazia divina come una vera e propria violenza (al cuore, non alla carne) alla quale il fedele deve sottomettersi volontariamente:

*Sed ut doceret nos etiam ipsum credere doni esse, non meriti: Sicut, inquit, dixi uobis, nemo uenit ad me, nisi cui datum fuerit a Patre meo. Ubi autem hoc Dominus dixerit, si superiora Euangelii recolamus, inueniemus eum dixisse: Nemo uenit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. Non dixit: «Duxerit»; sed: traxerit. Ista uiolentia cordi fit, non carni. Quid ergo miraris? Crede, et uenis; ama, et traheris. Ne arbitreris istam asperam molestamque uiolentiam: dulcis est, suavis est; ipsa suauitas te trahit. Nonne ouis trahitur, cum esurienti herba monstratur? Et puto quia non corpore impellitur, sed desiderio colligatur. Sic et tu ueni ad Christum: noli longa itinera meditari; ubi credis, ibi uenis. Ad illum enim qui ubique est, amando uenitur, non nauigando. Sed quoniam etiam in tali itinere abundant fluctus et tempestates diuersarum tentationum; in crucifixum crede, ut fides tua lignum possit ascendere. Non mergeris, sed ligno portaberis. Sic, sic in huius saeculi fluctibus nauigabat ille, qui dicebat: Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi. (Aug. serm. 131, 22).*