

**DIO  
L'UOMO  
LA SALVEZZA**

*Una teologia biblica*

*W.T. Purkiser, Ph.D.*

*Richard S. Taylor, Th.D.*

*Willard H. Taylor, Ph.D.*

Traduzione di Giovanni Cereda

Copyright © 2021  
Nazarene Publishing House

Edizione italiana a cura della Chiesa del Nazareno  
Sede: Via Toscanini 62  
Firenze, Italia

# CONTENTS

<b>PRESENTAZIONE</b> .....	5
<b>PREFAZIONE</b> .....	7
<b>ABBREVIAZIONI</b> .....	9
<b>INTRODUZIONE</b>	
LA NATURA E LO SCOPO DELLA TEOLOGIA BIBLICA.....	11
<b>PARTE 1: FONDAMENTI ANTICOTESTAMENTARI</b>	
1    LA TEOLOGIA DELL'ANTICO TESTAMENTO E LA RIVELAZIONE DIVINA.....	31
2    DIO CREATORE E REDENTORE.....	51
3    LA NATURA DELL'UOMO.....	71
4    L'ORIGINE DEL PECCATO.....	85
5    PATTO E CULTO .....	95
6    ETICA DELL'ANTICO TESTAMENTO .....	117
7    APPROFONDIMENTI SUL PECCATO E SULLA SOFFERENZA UMANA.....	131
8    ANGELI, SATANA E LA VITA DOPO LA MORTE.....	145
9    IL DIO DEI PROFETI .....	159
10   DEVOZIONE PERSONALE NELL'ANTICO TESTAMENTO...	187
11   LA SPERANZA MESSIANICA E L'ESCATOLOGIA.....	201
<b>PARTE 2: IL NUOVO TESTAMENTO</b>	
12   LA CONOSCENZA DI DIO .....	227
13   CREATORE E PADRE-SOVRANO.....	249
14   LO SPIRITO SERVITORE .....	263
15   LA COMPRESIONE NEOTESTAMENTARIA DELL'UOMO.....	277
16   L'UOMO NEL PECCATO.....	295

17	LA CORRUZIONE DEL GENERE UMANO .....	315
18	LA TESTIMONIANZA DI GESÙ SU SÉ STESSO .....	337
19	MOTIVI FONDANTI DELLA TESTIMONIANZA DELLA CHIESA PRIMITIVA.....	357
20	L'INCARNAZIONE .....	379
21	LA MORTE, LA RISURREZIONE E L'ASCENSIONE DI CRISTO .....	397
22	IL PROVVEDIMENTO DI SALVEZZA.....	407
23	L'EFFICACIA DELLA MORTE DI CRISTO .....	423
24	GRAZIA, FEDE E SOVRANITÀ DIVINA .....	457
25	L'UOMO NUOVO IN CRISTO.....	489
26	SALVEZZA E SANTITÀ.....	515
27	LA SANTITÀ E LO SPIRITO SANTO .....	539
28	VERSO LA MATURITÀ CRISTIANA .....	567
29	VERSO UNA VITA ESEMPLARE.....	589
30	DESCRIZIONI DELLA CHIESA NEL NUOVO TESTAMENTO .....	625
31	LA CHIESA COME COMUNITÀ SACRAMENTALE.....	641
32	LA CHIESA COME COMUNITÀ ORGANIZZATA .....	665
33	IL REGNO DI DIO .....	681
34	LA SECONDA VENUTA DI CRISTO .....	695
35	L'ORDINE ETERNO .....	723
	<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>753</b>

## PRESENTAZIONE

Per coloro che riconoscono l'autorità decisiva della Sacra Scrittura, la Teologia biblica è una disciplina di studio essenziale.

Essa attinge dai risultati, ben provati, della critica sia storica che testuale e utilizza i principi dell'esegesi biblica scientifica. Inoltre, la teologia biblica evangelica considera con chiarezza alcuni presupposti sovranaturali quali: la realtà e il piano del Dio vivente, la divinità e il ruolo salvifico di Gesù Cristo, la divinità e il ministero personale dello Spirito Santo, l'ispirazione e l'unità della Sacra Scrittura che è la Parola di Dio in forma scritta.

Questa che ora presentiamo non è un'opera di teologia sistematica. È tuttavia, 'sistematica' nel suo piano organizzativo e, certamente, ogni futura teologia sistematica le sarà debitrice; tuttavia, non mira a costruire un sistema di pensiero tendente a soddisfare peculiarmente la cultura del XX secolo. Piuttosto, si limita al compito basilare di dare una risposta alla domanda: «Che cosa dicono le Scritture?».

Poiché la teologia biblica è frutto di scrittori umani, questo volume, naturalmente, riflette le tendenze teologiche dei suoi autori. Tutto ciò è inevitabile in qualsiasi opera di tale natura; ogni teologo ha una sua convinzione dottrinale personale. I dott. Westlake T. Purkiser, Richard S. Taylor e Willard H. Taylor scrivono da una prospettiva di fede wesleyana; sono insegnanti di provata esperienza e, insieme, possono vantare più di 79 anni di insegnamento attivo svolto, per lo più, a livello accademico. Sono degli studiosi affermati la cui autorità deve essere riconosciuta da ogni pastore o insegnante nell'ambito della tradizione wesleyana.

In questo libro viene presentata una rivelazione progressiva di Dio e del Suo piano redentivo come descritto, nella sua forma preparatoria, nell'Antico Testamento e, nella sua espressione perfetta,

nel Nuovo. Leggendo queste pagine adempiremo alla nota raccomandazione: «esaminate ogni cosa, e ritenete il bene» (1 Tess. 5:21).

Gli autori di questo trattato condividono pienamente la dottrina della Perfezione cristiana come espressa da John Wesley e trovano, nelle Scritture, una rivelazione sempre più chiara di questa verità. L'opera redentrice del Cristo, secondo loro, culmina nell'attività redentrice dello Spirito che purifica il cuore dalla sua tendenza peccaminosa, lo riempie dell'amore puro di Dio e lo ricrea all'immagine di Dio.

Tale santità è sia graduale che istantanea, personale e sociale; è realizzata nel credente mediante la fede personale in Cristo ed è vissuta nella comunione del Suo corpo. La Perfezione cristiana, più che altro, è ideologica, nel senso che la sua espressione finale attende il ritorno del Cristo in gloria con la conseguente vittoria del regno di Dio. Questa è la posizione degli scrittori di questo libro. Con gioia raccomando questo volume ai pastori, agli insegnanti e ad ogni serio studioso della Scrittura. È una miniera ricca di verità bibliche e ad essa gli studiosi evangelici e non solo di orientamento wesleyano saranno, per lungo tempo, debitori. Questo testo non merita solamente un posto nella vostra libreria personale, ma anche uno studio attento e continuo, nell'impegno di «tagliare rettamente la Parola della verità».

— WILLIAM GREATHOUSE

*Sovrintendente Generale della Chiesa del Nazareno*

## PREFAZIONE

Un'ampia parte del nostro secolo è stata testimone di una rimarchevole rinascita dell'interesse al recupero e ad una migliore comprensione del messaggio della Bibbia nella sua interezza. Mentre gli studi biblici del XIX secolo sono stati altamente critici e, in molti casi, improduttivi per la fede, gli studi biblici del XX secolo sono più meritevoli di fiducia e più accurati per quanto riguarda le prospettive e i risultati. Indiscutibilmente, questo cambiamento salutare è stato causato da una profonda riaffermazione della verità di una rivelazione speciale centrata su Cristo, la Parola vivente, durante le prime decadi di questo secolo.

Una visione molto più nobile del Cristo evoca sempre un rinnovato desiderio di esplorare la Parola scritta con la speranza di comprendere più chiaramente il messaggio dell'agire salvifico di Dio in Cristo, nei limiti dell'ampio campo della storia e del pensiero delle teologie bibliche che sono state pubblicate in questi anni recenti, avendo, ognuna di esse, l'intento di pervenire ad una formulazione unitaria e globale del messaggio della Bibbia.

Il presente volume è il prodotto di tale movimento e, se ha diritto di pubblicazione, ciò è dovuto alla consacrazione dei suoi autori e alla visione arminiana - wesleyana dell'interpretazione biblica. Il lettore scoprirà il tentativo, onesto, di dare espressione a questa posizione storica. Tale approccio, tuttavia, non ha impedito di attingere da ricche risorse di studi e da un ampio spettro di opinioni teologiche. Questa è una teologia biblica, e non una teologia sistematica. Mentre la teologia sistematica sviluppa il suo ordine interno con lo scopo di pervenire ad una visione ben strutturata, lo scopo della Teologia biblica è di riunire quelle verità che danno unità alla Bibbia e la rendono Vangelo.

Il tema della salvezza, che è evidente in tutto questo studio, è il tema centrale della Bibbia. L'agire di Dio nella storia, ed ancor più particolarmente e meravigliosamente, in Cristo, ha provveduto a tutta l'umanità una via per la salvezza. Tutto ciò è un lavoro preliminare per il teologo sistematico.

Numerose domande vengono fuori da questo materiale biblico e studiosi di teologia sistematica, ben preparati, potranno rispondere. Essi useranno ogni risorsa del pensiero umano per soddisfare tali quesiti espandendo, così, ancor più, la comprensione che la chiesa ha del Vangelo e della sua esistenza nel mondo. Tuttavia, è nostro desiderio che molti studiosi della preziosa Parola di Dio – studenti universitari, seminaristi, predicatori, laici e, perché no, anche teologi ben preparati – trovino qualche nuovo spunto che li stimolerà a una ulteriore e più profonda esplorazione della Parola di Dio.

Uno degli scrittori di questo libro, il dr. W. T. Purkiser, merita un ringraziamento particolare perché ha coordinato il lavoro editoriale in maniera encomiabile ed ha trascorso lunghe ore in corrispondenza con noi, rileggendo i manoscritti e preparando la bibliografia e l'indice per soggetti.

Un nostro ringraziamento di cuore va anche al dr. Fred Parker, editore, per la sua accuratezza nei dettagli in un volume di tale mole e natura e per le ore trascorse in un lavoro, a volte noioso, di preparazione dei manoscritti per la stampa. Oltre a questi due uomini, ricordiamo con gratitudine, studenti e segretarie che hanno controllato i riferimenti e hanno dattiloscritto le brutte copie di molti capitoli.

Possa l'Iddio di ogni grazia, il quale amorevolmente ha provveduto la salvezza per noi in Cristo Gesù, benedire questo tentativo di comunicare il significato della Sua gloriosa salvezza.

—WILLARD H. TAYLOR



# ABBREVIAZIONI

AB The Anchor Bible  
ATB Ashland Theological Bulletin  
ASV American Standard Version  
BAR Biblical Archaeology Reader  
BBC *Beacon Bible Commentary*  
BDCE Baker's Dictionary of Christian Ethics  
BDT *Baker's Dictionary of Theology*  
BNTC Black's New Testament *Commentary*  
BS Bibliotheca Sacra  
CT Christianity Today  
EB Expositor's Bible  
EDNTW W. E. Vine, Expository Dictionary of New Testament Words  
EGT Expositor's Greek Testament  
ERV Easy to read Version  
ET Expository Times  
HQ Hartford Quarterly  
JBL Journal of Biblical Literature  
KJV King James Version  
MQ McCormick Quarterly  
NBC New Bible *Commentary*  
NEB New English Bible  
NICNT New International *Commentary* on the New Testament  
NTS New Testament Studies  
PC Pulpit *Commentary*  
RE Review and Expositor  
SJT Scottish Journal of Theology  
ST Studia Theologica  
TDNT Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*  
TWBB Richardson, *A Theological Word Book of the Bible*  
TWNT Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament  
WesBC Wesleyan Bible *Commentary*  
WTJ *Wesleyan Theological Journal*  
WyBC Wycliffe Bible *Commentary*



# INTRODUZIONE

## LA NATURA E LO SCOPO DELLA TEOLOGIA BIBLICA

La teologia è, semplicemente, il tentativo umano di riflettere, chiaramente e correttamente, su Dio. È lo studio dei modi di organizzare e comunicare pensieri su Dio e sull'ordine del creato. La mente non ha impegno più grande se non quello di riflettere sul significato della religione e delle Scritture.

Se, a volte, la teologia è parsa astratta e poco importante, la colpa è dei teologi e non dello stesso soggetto. Nessuno, religioso o no, può sfuggire al bisogno di confrontarsi con problemi quali l'origine e la natura della realtà, il significato e il destino dell'uomo.

L'importanza data alla teologia cristiana, quindi, può difficilmente ritenersi esagerata. Non è una semplice scelta della Chiesa ma è il compito di ogni cristiano. William Hordern scrive: «Il cristiano che afferma di non possedere alcuna teologia, in realtà, nasconde, a sé stesso tutte quelle premesse teologiche per cui egli vive e, conseguentemente, fallisce nel tentativo di porle al vaglio di una critica creativa»<sup>1</sup>. Quando pensiamo di poter fare a meno di una seria riflessione teologica abbiamo come risultato una «teologia popolare» in cui idee contraddittorie sono sostenute senza che si riconosca la loro contraddittorietà. Ciò di cui necessitiamo è la riscoperta della 'teologicità' di ogni credente.<sup>2</sup> La paura di formulare una teologia troppo misera non deve farci rinunciare totalmente a questo compito. Inoltre, la teologia, per poter realizzare la sua funzione, non deve essere considerata monopolio esclusivo degli esperti. «Il tentativo

---

1 *New Directions in Theology Today* (Philadelphia: The Westminster Press, 1966) vol. 1, pag. 138.

2 *Ibid.*

di essere cristiani praticanti senza conoscere ciò che è il cristianesimo, prima o dopo fallirà» afferma A. W. Tozer. «Il vero cristiano dovrebbe, anzi, deve essere un teologo. Egli deve, almeno, conoscere qualcosa del tesoro della verità rivelata nelle Sacre Scritture e deve conoscerla con sufficiente chiarezza per poterla poi comunicare e difendere. Ciò che si può affermare e difendere è il proprio Credo»<sup>3</sup>. Compito, ininterrotto, della Chiesa è quello di interpretare la propria fede per il mondo contemporaneo. Per farlo, necessita di una chiara comprensione di ciò che è essenziale e secondario. Fallire, in questo caso, comporterebbe non solamente dei grossi problemi a livello di fede personale, ma sconvolgerebbe anche la proclamazione dell'evangelo al mondo.

### I. LA STRUTTURA LOGICA DELLA TEOLOGIA

Cos'è esattamente la teologia? Il nome stesso spiega il suo significato. Deriva, infatti, da due parole greche: Theos, «Dio», e Logos, «Parola» o «discorso ragionevole». Logos è la radice da cui traiamo le parole 'logico' e 'logica' che troviamo come suffisso -logia nei nomi di gran parte delle varie ramificazioni della conoscenza umana. In ogni caso, -logia significa «l'applicazione di principi di pensiero logico a qualsiasi argomento particolare. Per esempio, geologia è l'applicazione dei principi di pensiero logico a fatti osservabili della ghe (in greco: terra). L'antropologia è l'applicazione di principi di pensiero logico a fatti osservabili dell'anthropos, l'uomo. La psicologia è l'applicazione di principi di pensiero logico all'osservazione della psiche, letteralmente «l'anima» o «l'io animale.» La sociologia è l'applicazione di principi di pensiero logico all'osservazione della societās, o società. La lista sarebbe illimitata poiché le varie scienze si articolano in maniera sempre più specializzata.

Un'antica tradizione considera la teologia «la regina delle scienze»<sup>4</sup>. Usare il termine scienza in relazione alla teologia può essere utile a patto che non si esageri. Poiché ogni scienza è il risultato dell'applicazione di principi di pensiero corretto a un ben definito

---

<sup>3</sup> *That Incredible Christian* (Harrisburg, Pa: Christian Publications, Inc. 1964).

<sup>4</sup> Cfr. H. Orton Wiley, *Christian Theology*, (Kansas City: Beacon Hill Press, 1940), vol. 1, pp. 14-15.

argomento possiamo concludere che la teologia è l'applicazione dei principi della logica alla verità riguardante Theos, Dio.

## A. Fatto e interpretazione

Oltre al nome, vi è un altro motivo di somiglianza tra la teologia e le varie scienze. Ogni scienza è il risultato di due processi mentali: l'osservazione e l'interpretazione. L'apprendimento inizia con l'osservazione a cui segue l'interpretazione mediante la quale si afferrano delle relazioni e dei significati. Quindi si ritorna a una più approfondita osservazione per verificare o stabilire le relazioni e i significati prima formulati.

Il compito di ogni scienza consiste nel ricercare questi principi, queste leggi, teorie o ipotesi che unificano, integrano e interpretano fatti separati e fenomeni di un particolare soggetto di studio. Ogni area d'investigazione include un ampio ordine di fenomeni, fatti, eventi e oggetti separati e distinti. Molti fatti appaiono contraddittori. Abbondano i paradossi. Il compito dello scienziato consiste nell'unificare, interpretare e descrivere questo insieme di fatti, a volte confuso, in termini di modelli esplicativi coerenti e facilmente comprensibili. Il professor C. A. Coulson, un fisico teorico, afferma che la verità scientifica richiede coerenza in un modello di significato riconosciuto e di ragionevolezza<sup>5</sup>.

Come già detto, il pensare include sia l'osservazione che l'interpretazione che, tuttavia, non sono dei processi rigidamente separati. Quando il pensiero procede dall'osservazione all'interpretazione o dalla generalizzazione ad un'ulteriore osservazione, si parla di 'deduzione.' I fatti sono osservati e, mediante l'induzione, si formula un giudizio più generale; tale generalizzazione diviene una teoria o ipotesi e le sue conseguenze sono anticipate per deduzione. Soltanto così essa può essere provata e verificata o revisionata.

Quando l'osservazione ha inizio, emergono dei modelli di relazione e significato che influenzeranno le fasi future sia della selezione che dell'interpretazione dei dati. Quando i dati sono complessi, chi li osserva può sostenere delle teorie divergenti. Spesso tutte

---

<sup>5</sup> C. A. Coulson, *Science and Christian Belief* (Chapel Hill, N. C. The University of North Carolina Press, 1955) p. 49. cfr. William G. Pollard, *Science and Faith: Twin Mysteris* (New York: Thomas Nelson, Inc. 1970 per una descrizione del modo in cui si sviluppa un'ipotesi scientifica).

queste teorie seguono un destino comune, nel senso che vengono sottoposte al vaglio della prova e, se necessario, scartate. La storia della scienza è, infatti, in larga misura, la storia di ipotesi scartate e corrette.

In alcuni casi, come, per esempio, nelle teorie sulla natura della luce, possono coesistere ipotesi in conflitto fra di loro poiché, a turno, servono a spiegare una parte dei dati. In modo simile, i fatti della religione (di cui le Scritture sono la fonte maggiore) sono unificati e interpretati nella teologia. «La teologia è l'esposizione di fatti della Scrittura secondo l'ordine proprio e nella giusta relazione con i principi o le verità generali insite nei fatti stessi e che pervadono e armonizzano il tutto». La teologia è l'esposizione di fatti della Scrittura nel proprio ordine e in giusta relazione con i principi o le verità generali insite nei fatti stessi e che pervadono e armonizzano il tutto<sup>6</sup>. «La teologia cristiana è la «riflessione della Chiesa sotto la guida dello Spirito Santo, sulla Parola datale da Dio»». <sup>7</sup> «La teologia è la scienza della cristianità; una buona parte di ciò che è comunemente chiamata teologia è semplicemente un insieme di congetture psicologiche verificabili solamente grazie all'esperienza. La teologia cristiana è l'esposizione ordinata delle certezze della rivelazione».<sup>8</sup>

I dati della religione, come accade in misura minore nelle altre scienze che trattano dati molto complessi, hanno originato modelli interpretativi divergenti. Essi sono divenuti 'scuole' o 'sistemi' di teologia quali il cattolicesimo, il luteranesimo, il calvinismo, l'armianesimo, la neo-ortodossia, la teologia del processo... Ogni modello del genere, in qualche misura, controlla la selezione e l'interpretazione di dati di coloro che lo sostengono.

### **B. Obiettività in teologia**

Harold O. J. Brown, per citare un esempio, obietta che la teologia, in realtà, non può definirsi scienza. Brown sottolinea che «la scienza richiede obiettività o imparzialità in coloro che la studiano. La teologia, invece, è uno studio ristretto a coloro già consacrati all'Iddio di cui pensano e scrivono, oppure, a quelli che si ribellano contro di

---

<sup>6</sup> Charles Hodge citato da H. Orton Wiley, *Christian Theology*, vol. 1, p. 15.

<sup>7</sup> John Huxtable, *The Bible Says* (Naperville, Ill: SCM Book Club 1962), p. 112.

<sup>8</sup> Oswald Chambers, *He shall glorify me: Talks on the Holy Spirit and other themes* (London: Simpkin Marshall LTD, 1949 rist. p. 146)

Lui»<sup>9</sup>. C'è una buona dose di verità in quanto egli dice. L'obiettività, tuttavia, non significa necessariamente disimpegno o disinteresse. Significa dipendenza dai dati, sottomissione della teoria alla prassi. In questo senso il teologo può essere tanto obiettivo quanto il chimico o il biologo. La prudenza delle parole di Mildred Bangs Wynkoop cade a proposito: «La natura rimarrà nascosta allo scienziato che si rifiuterà di apprendere dalla natura stessa. La natura è, principalmente, e sempre, il padrone» cui si deve servire prima che essa si sottometta alla volontà dello scienziato. Lo stesso principio vale per la teologia e le Scritture. Tutti noi, calvinisti e wesleyani, dobbiamo distinguere attentamente e onestamente fra la Parola di Dio e le opinioni e le interpretazioni con le quali ci avviciniamo ad essa».<sup>10</sup>

Nessuna teoria è tanto certa quanto i dati su cui si erge; tuttavia è logicamente e psicologicamente impossibile una qualsiasi funzione senza dei principi organizzativi generali di interpretazione. È proprio a tal proposito che si rivela il bisogno della teologia e l'importanza di trovare la cornice o il modello dottrinale migliore entro cui valutare i fatti della vita religiosa e le affermazioni della Scrittura.

## II. LE FONTI DELLA TEOLOGIA

È possibile descrivere tipi di teologia in modi differenti. H. Orton Wiley divide la «Teologia Generale» in teologia cristiana e teologia naturale e la teologia cristiana in teologia esegetica, storica, sistematica e pratica.<sup>11</sup>

Una classificazione molto utile distingue i tipi di teologia in rapporto alle fonti dei dati ed al principio di ordinamento di tali materiali, come dimostra la seguente suddivisione:

### A. Teologia Naturale

La «teologia naturale» trae i suoi dati dall'osservazione della natura, dalle tendenze religiose dell'umanità, dalla storia, dalla

---

<sup>9</sup> Harold O. J. Brown, *The Protest of a Troubled Protestant* (New Rochelle, N. Y. Arlington House, 1969) p. 15-28. Cfr. anche Stephen Neill, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1961* (New York: Oxford University Press, 1964), p. 337.

<sup>10</sup> Mildred Bangs Wynkoop, *Foundation of Wesleyan-Arminian Theology* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1967), p. 85.

<sup>11</sup> *Christian Theology*, vol. 1, p. 24.

psicologia e dalla sociologia della religione. Dipende dalla filosofia del teismo e dall'uso del ragionamento metafisico per giungere ad una conoscenza di Dio. È solitamente, il tipo di teologia presente negli apologeti i quali per primi ebbero a cuore la dimostrazione della verità del cristianesimo. I preamboli nella *Summa Theologica* di Tommaso d'Aquino<sup>12</sup>, l'*Analogia della Religione Naturale e Rivelata* dalla Costituzione dal Corso della Natura del vescovo Joseph Butler<sup>13</sup>, e il monumentale *Natura, Uomo e Dio* di William Temple<sup>14</sup>, sono esempi classici di teologia naturale.

Nessuna teologia naturale scritta da persone cresciute nell'ambito della tradizione cristiana può definirsi 'pura.' L'influenza della tradizione e della Scrittura sul loro sistema sarà inevitabile. Tuttavia, fino al punto in cui la mente opera su dati forniti dalla natura — fisici e psicologici — senza un cosciente riferimento alla Bibbia o a formulazioni storiche di credi, il risultato può, giustamente, essere descritto come teologia, 'naturale.' Il rifiuto neo-ortodosso della teologia naturale è ben conosciuto e consiste nel ritenere che questa scivoli, molto facilmente, nell'umanesimo. L'idea di Dio emergente, eccetto che per la Sua potenza, potrebbe facilmente essere plasmata a immagine dell'uomo per cui la funzione di una teologia naturale sarebbe solo preparatoria e, al meglio, potrebbe servire da 'pedagogo' per condurre la mente a Cristo. Negativamente, però, potrebbe essere un inciampo sulla via dell'accoglienza di una sana teologia della rivelazione.

### **B. Teologia Sistemica**

La teologia sistemica o dogmatica è un secondo tipo di teologia. È quella meglio conosciuta con il termine generico di teologia. Le sue fonti di dati includono le Scritture, i grandi Credi della Chiesa, l'analisi della vita religiosa e delle istituzioni nel suo ambito e la psicologia dell'esperienza cristiana così come il culto.

I sistemi più ampi di teologia cristiana sono quelli sistematici o dogmatici. Cattolicesimo, luteranesimo, calvinismo e arminianesimo

---

12 Tommaso d'Aquino (1225-1274), frate domenicano, fu filosofo e importante esponente della scolastica medioevale (n.d. r.).

13 Joseph Butler (1692-1752) fu un teologo presbiteriano convertitosi all'anglicanesimo. Fu vescovo dapprima di Bristol quindi di Durham (n.d. r.).

14 William Temple (1881-1944) fu teologo e conferenziere della Chiesa d'Inghilterra. Rivestì la carica di vescovo di York (n.d. r.).



sono sistemi storici che utilizzano una grande varietà di fonti disponibili accogliendo i dati in modi e quantità diverse da Credi, tradizioni, vita ed esperienza della Chiesa.

### C. Teologia Biblica

La teologia biblica è il terzo maggior tipo di formulazione teologica. In senso ampio, ogni teologia che tenti di essere fedele al contenuto della Scrittura può essere definita 'biblica.' Tuttavia, si è recentemente sviluppato un uso molto più specializzato del termine, per cui la disciplina viene definita come il serio tentativo di scoprire di prima mano (direttamente) ciò che gli autori biblici hanno inteso dire. La teologia biblica, in questo senso, si concentra esclusivamente sui dati esposti nelle Scritture: eventi, affermazioni e insegnamenti riportati nella Bibbia.

La Scrittura, in sé e per sé, non è teologia anche se offre il materiale necessario su cui la teologia si erge. Dunque la teologia biblica è la risposta della Chiesa alla rivelazione offertaci nelle Scritture e mediata da trascrizioni storiche, commenti profetici e apostolici, da scritti di nobile pietà religiosa e da preghiere in prosa e in salmi, da riflessioni sulla vita (come nel caso degli scritti sapienziali), dagli oracoli (la parola diretta di Dio) e principalmente dalla vita, dall'insegnamento, dalla morte espiatrice e resurrezione di Gesù Cristo.

Dobbiamo tuttavia convenire che nella Bibbia molte proposizioni costituiscono delle affermazioni teologiche di primo ordine. La riflessione dei salmisti e dei profeti nella storia d'Israele, gli insegnamenti di Gesù e le pagine sapienziali sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, sono vera e propria teologia; essi sono un chiaro esempio dei primi passi essenziali nel processo di generalizzazione a cui sopra s'è accennato. La teologia li considera come dati utili, come i 'fatti' con i quali operare, insieme alle informazioni ricavate dall'ambiente storico in cui sono immersi.

Geoffrey W. Bromiley ha riassunto il compito della teologia biblica affermando che essa deve «interpretare i detti e i libri della Bibbia in modo dettagliato, in relazione al proprio scenario ed alle proprie presupposizioni senza usare elementi tratti da altre fonti».<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> *Biblical Theology*, in *Baker's Dictionary of Theology*, Everett F. Harrison, ed. (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1960), p. 95.

La realizzazione di questo compito richiede uno studio attento della terminologia come lavoro fondamentale per l'esegesi teologica delle Scritture ed una consapevolezza dell'ambiente storico e del significato della storia per la teologia. Un nuovo riconoscimento dell'unità delle Scritture, pur ammettendone l'insita diversità, è stato uno dei risultati più importanti raggiunti dalla Teologia Biblica. La Bibbia, nella sua interezza, è il contesto indispensabile di ogni narrazione e affermazione scritturale. La teologia biblica è, quindi, il tentativo di esporre in modo organico, le affermazioni di fede della Bibbia offrendo una presentazione, seppur ordinata, della fede biblica. Il suo schema non è quello della teologia sistematica ma quello proveniente dalla rivelazione progressiva della Scrittura, nel tentativo di definire modelli di significato insiti nelle Scritture medesime.

Myron S. Augsburger ci ricorda che «la teologia biblica, come disciplina, si pone tra quella sistematica e l'esegesi».<sup>16</sup> Non sostituisce la teologia sistematica, ma ne è una preparazione. «Il suo fine è di raccogliere, seguendo lo schema biblico, il contenuto della rivelazione».<sup>17</sup> L'esegesi si preoccupa di scoprire la verità della rivelazione biblica nelle sue varie parti. La teologia sistematica tenta di riunire il contenuto della rivelazione e di preservarlo in forma logica; quella biblica si pone tra queste due provando a comporre insieme le varie parti della Scrittura in modo da essere fedele al contenuto totale della rivelazione biblica.<sup>18</sup>

Chester Lehman confronta la teologia biblica con quella sistematica: «La teologia biblica esamina il processo della rivelazione della parola di Dio all'uomo. Si occupa del modo, del procedimento, del progresso, e del contenuto della rivelazione divina. La teologia sistematica, invece, considera la rivelazione totale di Dio, tenta di sistematizzare i suoi insegnamenti e di dare loro una presentazione logica in forma dottrinale»<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Chester K. Lehman, «Introduction», *Biblical Theology* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1971), p. 11 (introduzione di M. S. Augsburger).

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 37.

## D. La Teologia Biblica come fondamento

Vi è certamente interazione tra le maggiori divisioni della teologia. Tuttavia, quella biblica può ambire giustamente alla supremazia nell'ambito cristiano. Generalmente, tutte le confessioni religiose protestanti affermano che la Bibbia è la loro unica regola di fede e di condotta; la teologia biblica è il tentativo di considerare questa affermazione in modo serio per andare oltre i Credi, le istituzioni e i sistemi di interpretazione, giungendo alla fonte stessa della verità delle Scritture.

Robert C. Dentan ha identificato due valori che la teologia biblica possiede in relazione a quella sistematica:

1. La teologia biblica offre il materiale basilare per la teologia sistematica. Pur se la teologia sistematica aggiunge ai suoi dati il materiale tratto dalla teologia naturale, dai Credi cristiani e dalla storia dell'esperienza cristiana, per potersi definire teologia cristiana deve sempre considerare la Bibbia come sua fonte principale.

Il modo migliore per essere sicuri della biblicità di un dato è quello di studiare approfonditamente le idee religiose sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, piuttosto che cercare, citando specifici passi biblici, di sostenere delle idee tratte da altre fonti.

2. La teologia biblica offre una norma a quella sistematica... mediante cui si potranno valutare ulteriori sviluppi della teologia. «La teologia biblica può servire da pietra di paragone per valutare le varie formulazioni di quella sistematica. La teologia, recisa dalle sue radici bibliche, tende a divenire soggettiva e la creatura piuttosto che la critica dei suoi tempi.<sup>20</sup>

Edmond Jacob ha scritto: «Se (la dogmatica) intende rimanere cristiana deve sempre accertarsi delle sue affermazioni confrontandole con i dati biblici essenziali, la cui delucidazione rappresenta proprio il compito della teologia biblica, che è, a sua volta, ben fondata su una sana esegesi».<sup>21</sup>

Fornendo il materiale grezzo e definendo i limiti di quella sistematica, la teologia biblica intende preservare la dogmatica dal

---

<sup>20</sup> Robert C. Dentan, Preface to *Old Testament Theology* (New York: The Seabury Press, 1963 rev. ed.) pp. 102-103.

<sup>21</sup> Edmund Jacob, *Theology of the Old Testament* (New York: Harper and Brothers, 1958), p. 31.

cadere nel soggettivismo dove l'essenziale rischierebbe di essere sacrificato al secondario.<sup>22</sup>

Questa necessità è stata, da sempre, riconosciuta. Prima dell'attuale sviluppo del movimento biblico teologico, Olin A. Curtis si augurava una teologia genuinamente biblica come base di una teologia sistematica. Egli diceva: «Con ciò intendo qualcosa che vada molto oltre le opere, frammentarie, che a volte vengono pubblicate con il nome di teologia biblica. L'intera Bibbia deve essere compresa filosoficamente come un'unità cristiana che si manifesta nella varietà. Quando ciò si verificherà, allora avremo raggiunto il cuore della Bibbia che, senza dubbio, è la morte del nostro Signore».<sup>23</sup>

### III. VARIETÀ E TENDENZE NELLA TEOLOGIA BIBLICA

Il termine «teologia biblica» è stato adoperato in modi molto ampi per descrivere ogni tipo di enunciazione teologica che consideri la Scrittura come propria fonte maggiore di dati. Tale uso ebbe inizio nella metà del XVII secolo con la Teologia Sistematica di Calovius<sup>24</sup>. Nel XVII e XVIII secolo il termine teologia biblica fu usato principalmente in Germania per descrivere opere che sostenevano o criticavano l'ortodossia tradizionale. Il XIX secolo, ancora in Germania, vide lo sviluppo della Religionsgeschichte School (Scuola della Storia delle Religioni) in cui, la teologia biblica, particolarmente quella dell'Antico Testamento, divenne studio della religione d'Israele.

#### A. L'enfasi teologica

La tensione tra l'interesse teologico e storico continuò nel XX secolo ed ancora oggi non si è placata. L'interesse viene sempre più posto sull'aspetto teologico della teologia dell'Antico Testamento, ed essa, così, si conforma sempre più alla definizione che offre Dentan della teologia veterotestamentaria intesa come «la disciplina teologica cristiana che tratta delle idee religiose dell'Antico Testamento in modo sistematico» cioè non dal punto di vista dello sviluppo storico, ma da quello dell'unità strutturale della religione

---

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *The Christian Faith* (New York: Methodist Book Concern, 1903), p. 185.

<sup>24</sup> Dentan, *Preface to O. T. Theology*, p. 15.

veterotestamentaria, con il dovuto riguardo alla relazione ideologica e storica tra quella religione e la rivelazione del Nuovo Testamento».<sup>25</sup>

Il risultato è la strutturazione del materiale secondo le divisioni tradizionali della teologia sistematica: Dio, l'uomo, il peccato e la salvezza. Oltre a Dentan, una simile organizzazione del materiale o una sua modificazione, è favorita da autori quali Otto J. Baab, Millar Burrows, A. B. Davidson, Albert Gelin, Gustav Oehier, J. Barton Payne, Hermann Schukz, C. Ryder Smith e Norman Snaith.

### **B. L'enfasi biblica**

L'aspetto biblico è particolarmente evidenziato nella teologia biblica e il risultato è il tentativo di ordinare il materiale cercando di esporre la verità su Dio, l'uomo e la redenzione in una serie di eventi storici, o 'momenti', interpretati profeticamente. Rappresentanti di questa tendenza della teologia anticotestamentaria, sono Walther Eichrodt, Edmund Jacob, Ludwig Kohler, Edmund Clowney, H. H. Rowley, J. N. Schofield, George Ernest Wright, Gerhard Von Rad e, nel Nuovo Testamento, Archibald Hunter.

Diversi autori cristiani, di entrambi i gruppi, hanno tentato di risolvere la tensione tra l'approccio biblico e quello teologico senza però ottenere un chiaro successo. Si è costretti a sacrificare qualche cosa della sua unità logica, altrimenti l'ordine storico basilare del materiale delle Scritture ne viene compromesso. Ogni tentativo di risolvere tale tensione porta ad un compromesso che non soddisfa mai alcuni; ne consegue che, per poter essere sia biblica che teologica, la teologia biblica è costretta a permanere in questo stato di tensione.

### **C. Caratteristiche della teologia biblica**

La teologia biblica non è di facile definizione. Essa è, se non altro, l'applicazione di principi di pensiero logico, sia induttivo che deduttivo, ad affermazioni, fatti, dati ed eventi delle Scritture, considerate nel loro contesto storico, con il proposito di sviluppare dei modelli interpretativi generali. Brevard S. Childs, il quale è molto critico verso i risultati raggiunti dalla teologia biblica moderna, propone una lista di cinque maggiori caratteristiche di tale disciplina:

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 94-95.

1. È contrassegnata dalla riscoperta della dimensione teologica della Bibbia. Così facendo reagisce all'eccessiva macerazione analitica delle Scritture. Gli studi biblici sono diventati sempre più tecnici e sempre più interessati ad astrazioni e ad inutili minuzie spirituali. La foresta si è dispersa negli alberi, il messaggio si è perso tra i meccanismi della sua trasmissione. La teologia biblica tenta di impadronirsi del messaggio della Bibbia intera mentre, con gratitudine, dovrebbe riconoscere l'illuminazione che può provenire dall'esegesi grammaticale e dagli studi legati al testo.

2. L'enfasi viene posta «sull'unità nella diversità» che si riscontra nell'intera Bibbia. Ciò si applica sia all'unità di ognuno dei due testamenti sia alla comune verità che li riunisce in un solo libro.

3. La rivelazione di Dio è posta nel suo contesto storico. Nei suoi stadi iniziali, la rivelazione è vera ma incompleta; quelli successivi presuppongono i precedenti.

4. Si diffonde sempre più la convinzione che la visione del mondo attestata nelle Scritture si adatti più alla tradizione ebraica che a quella ellenistica.

5. Vi è un chiaro riconoscimento del carattere peculiare della Bibbia, cioè del suo contrasto con l'ambiente circostante.<sup>26</sup> Commentando lo scenario attuale riguardante gli studi biblici, Childs afferma: «C'è sempre il grande pericolo che le discipline bibliche siano frammentate. C'è la necessità di una disciplina che tenti di ritenere e sviluppare un'immagine del tutto e che abbia la responsabilità sia di sintetizzare che di analizzare»<sup>27</sup>.

### IV. STORIA DELLA TEOLOGIA BIBLICA

Due caratteristiche della teologia biblica citate da Childs meritano un'ulteriore considerazione. La prima è quel forte senso della storicità della rivelazione delle Scritture. G. Ernest Wright afferma:

«La Bibbia, diversamente da altra letteratura religiosa del mondo, non è centrata su una serie d'insegnamenti morali, spirituali

---

<sup>26</sup> *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: The Westminster Press, 1970), pp. 32-50.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 92 cfr. anche Gerhard F. Hasel, *Old Testament Theology, Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids, Mich. William B. Eerdmans Publishing House CO. 1972).

e liturgici, ma è la storia di un popolo che visse in un certo tempo ed in un certo luogo. L'uomo della Bibbia imparò a confessare la sua fede raccontando la storia accaduta al proprio popolo e ravvisando, in essa, la mano di Dio. La fede biblica è la conoscenza del significato della vita dell'uomo alla luce di quanto Dio ha compiuto in un certo contesto storico. Per questo motivo, la Bibbia non potrà essere compresa fin quando la storia che la concerne non verrà considerata seriamente. La conoscenza della storia biblica è essenziale per comprendere la fede biblica»<sup>28</sup>.

Il teologo biblico è incuriosito dal fatto che, nelle Scritture ebraiche, quei libri noti come «I Profeti anteriori» (Giosuè – Ester) abbiano, in realtà, un contenuto storico.

Vi sono anche sezioni storiche nella Legge (il nostro Pentateuco) e nei «Profeti posteriori» (che noi chiamiamo Profeti maggiori e minori). Dio parla mediante la storia del Suo popolo. Nella Bibbia la storia è, in senso letterale, la «Sua storia». Ciò che divenne reale nell'incarnazione — «La Parola... divenne carne» — è simboleggiato dall'incarnazione della Parola di Dio in eventi concreti e storici dell'Antico Testamento. Edmund Clowney afferma che le divisioni della teologia biblica debbano coincidere con i periodi storici della redenzione: Creazione, Caduta, Diluvio, la storia di Abramo, l'Esodo e la venuta di Cristo. Egli aggiunge: «La comprensione più produttiva della teologia biblica è quella che riconosce sia il carattere storico che progressivo della rivelazione e l'unità dei decreti divini che essa dichiara. Il suo interesse non è esclusivamente teologico perché, altrimenti, la storia del suo processo rivelatorio sarebbe un qualcosa di casuale, ma non è neanche esclusivamente storico»<sup>29</sup>.

La teologia biblica è l'interpretazione delle azioni potenti di Dio di giudizio e salvezza aventi come culmine, la morte, la risurrezione e l'esaltazione del Signore Gesù Cristo, così come vengono compresi nel contesto storico della comunità del patto o della redenzione.

È molto importante comprendere che la storia non è, di per sé stessa, rivelazione. Ciò che rende noto Dio all'uomo, è la storia

---

<sup>28</sup> *Biblical Archeology*, edizione abbreviata (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), p. IX.

<sup>29</sup> *Preaching and Biblical Theology* (Grand Rapids, Mich. William B. Eerdmans Publishing Company, 1961), pp. 1617.

dell'interpretazione dei Profeti e degli Apostoli le cui parole sono state «ispirate da Dio» (2 Tim. 3, 16).

Dio, come scrisse in modo molto incisivo Kenneth Kantzer, non è un «sordomuto» che agisce senza però poter parlare.<sup>30</sup>

Egli agisce e parla e l'interpretazione della storia sacra mediante uomini ispirati è un modo in cui Egli comunica con l'umanità. «L'evento storico e la sua interpretazione, l'atto e la Parola di Dio come suo commento, costituiscono l'evento biblico»<sup>31</sup>.

### V. L'UNITÀ DELLA BIBBIA

Nonostante il fatto che la Bibbia costituisca una raccolta di diversi scritti, va riconosciuta a questa raccolta un suo carattere unitario. Sempre più oggi si apprezza questa caratteristica. La Bibbia è, genuinamente, la Parola, non semplicemente un insieme di parole<sup>32</sup>.

D. Ryder Smith scrive:

«Alla fine del secolo scorso e all'inizio di questo, diversi studiosi di teologia biblica hanno concentrato i loro studi sulla dottrina di ogni singolo scrittore o classe di scrittori nell'ambito della Bibbia. Tuttavia, ben presto, questo atteggiamento ha avuto come risultato un'esaltazione delle differenze all'interno della Bibbia più che dell'unità del suo insegnamento. Più recentemente, si è riconosciuto che la teologia biblica è un'unità organica che inizia, quantunque imperfettamente, nell'Antico Testamento e raggiunge il suo completamento nel Nuovo.<sup>33</sup>

Robert Dentan aggiunge: «Per la fede cristiana la relazione tra l'Antico Testamento e il Nuovo è integrale e organica, cosicché i due, insieme, formano un'unità indissolubile e l'uno è necessario al completamento ed alla realizzazione dell'altro»<sup>34</sup>. È implicito che esista una continuità quanto una discontinuità tra l'Antico ed il Nuovo

---

30 *Bibliotheca Sacra*, Vol. 115, n° 459 (luglio 1958), p. 225.

31 G. Ernest Wright, *The Old Testament and Theology* (New York: Harper and Row Publishers, 1969), p. 44.

32 Truman B. Douglass, *Preaching and the New Reformation* (New York: Harper and Brothers, 1956), p. 32.

33 C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man* (London: The Epworth press, 1951), p. IX.

34 *Preface to O. T. Theology*, p. 99.



Testamento. Lo studio di questo problema del rapporto tra i testamenti è stato intenso, particolarmente, come abbiamo notato, dal sorgere della teologia biblica.

L'espressione «promessa e realizzazione della salvezza» sembra offrire la migliore soluzione al problema della continuità. L'Antico Testamento è promessa, il Nuovo è realizzazione. Il Nuovo non può mai essere diviso dall'Antico. Il risultato tragico di una tale azione lo si può chiaramente scorgere nel tentativo di Marcione, nel secondo secolo d.C., che rifiutò totalmente l'Antico Testamento e affermò che solamente dieci epistole di Paolo (le Pastorali furono escluse) e il vangelo di Luca mutilato in più parti, erano accettabili per l'istruzione nella via cristiana. L'incompletezza della prima rivelazione dell'Antico Testamento non costituisce errore. Preparazione e realizzazione sono differenti ma non contrarie. Realizzare non significa contraddire. Quando Gesù disse: «Voi avete udito che è stato detto... ma io vi dico», Egli parlava in termini di ampliamento e approfondimento e non di rifiuto o di revoca. Per un bambino «due più due fa quattro» è l'inizio e la fine dell'aritmetica. Il matematico vede molto oltre, ma il «due più due fa quattro» ha per lui, la stessa medesima validità che per il bambino». <sup>35</sup>

Considerando il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento, si può cadere in due possibili errori. Uno è l'eresia di Marcione di cui abbiamo già parlato: cioè, separare i due in modo così netto da porli persino in opposizione l'uno contro l'altro. L'altro consiste nel leggere il Nuovo Testamento nell'Antico sic et simpliciter, cioè in modo totale. Tale errore comporta il rischio di oscurare sia il progresso della rivelazione in tutta la Bibbia sia l'autorità finale di Cristo. Hermann Schultz ben comprese la relazione essenziale tra il pensiero dell'Antico e quello del Nuovo Testamento quando scrisse: «È perfettamente chiaro che nessuno può esporre la teologia del Nuovo Testamento senza un'accurata conoscenza della teologia dell'Antico Testamento. Chi non conosce bene la meta non comprenderà bene i segnali sulla strada. Per colui che non ha mai visto il frutto, sia in gemma che in fiore, esso sarà sempre un enigma»<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Ludwig Kohler, *Old Testament Theology*, trad. Imngl. di A. S. Todd (Philadelphia: The Westminster Press, 1957), p. 64.

<sup>36</sup> Hermann Schultz, *Old Testament Theology*, trans. J. A. Peterson (Edinburgh: T. and T. Clark, 1909), vol. 1, p. 59 cfr. Dentan, Preface to O. T. Theology, pp. 55-56.

«L'Antico Testamento – scrive A. B. Davidson – dovrebbe essere letto da tutti noi sempre alla luce del suo fine; nella definizione di una teologia dell'Antico Testamento, dovremmo tenere a mente il compimento del Nuovo». <sup>37</sup>

Emil Brunner, per due volte, usa una vivace analogia per dimostrare l'unità delle Scritture; «L'Antico Testamento è legato al Nuovo come l'inizio di una frase ha senso alla sua conclusione». <sup>38</sup> Proprio come una frase è composta da molte parole ma ha un solo significato, così la rivelazione di Dio nelle Scritture, nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, nella Legge e nel Vangelo, ha un solo significato: Gesù Cristo... in modo opaco o chiaro, tutti i libri della Bibbia annunciano questo nome; esse ci istruiscono, da un lato prospettivamente, dall'altro retrospettivamente, sull'atto molto significativo dell'incarnazione». <sup>39</sup>

In studi biblici recenti, in modo sempre più deciso, si è pervenuti alla conclusione che il Nuovo Testamento non debba essere letto come un libro di carattere ellenistico, frutto della cultura e della filosofia greca. Il suo linguaggio è greco, ma la sua visione del mondo è ebraica. Norman Snaith ha scritto: L'Antico Testamento è il fondamento del Nuovo. Il messaggio del Nuovo Testamento è nella tradizione ebraica in contrasto con la tradizione greca. I nostri tutori in Cristo sono Mosè e i Profeti, e non Platone e gli Accademici» <sup>40</sup>.

Un importante documento intitolato Principi guida per l'interpretazione della Bibbia è stato stilato da una conferenza ecumenica tenuta ad Oxford nel 1949. Due articoli trattano dell'unità della Bibbia:

Si è di comune accordo nell'affermare che il centro e il fine dell'intera Bibbia sia Gesù Cristo. Ciò conferisce ai due testamenti una prospettiva in cui Cristo è visto come fine della Legge... Di comune accordo affermiamo che l'unità tra l'Antico e

---

<sup>37</sup> *The Theology of the Old Testament* (Edinburgh: T. and T. Clark 1904), p. 10.

<sup>38</sup> *Die Unenthehrlichkeit Des Alten Testamentes Für Die Missionierende Kirche*, citato da G. Ernest Wright in Gerald H. Anderson, ed. *The Theology of the Christian Mission* (New York: McGraw-Hill Book Co. Inc. 1961), p. 26.

<sup>39</sup> *Philosophy of Religion*, p. 76; citato da Paul King Jewett, «Emil Brunner's Doctrine of Scripture», *Inspiration and Interpretation*, ed. John F. Walwoord (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1957), p. 16.

<sup>40</sup> *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (Philadelphia: The Westminster Press, 1946), p. 204.

il Nuovo Testamento non debba essere ricercata in un qualsiasi sviluppo naturalistico, o in un'identità statica, ma nella continua attività redentrice di un popolo, che si realizza in Cristo. Conseguentemente è d'importanza decisiva, per il metodo ermeneutico, interpretare l'Antico Testamento alla luce della rivelazione totale nella persona di Gesù Cristo, la Parola di Dio incarnata, da cui si sviluppa la fede trinitaria della Chiesa.<sup>41</sup>

Similmente, Ryder Smith nota che

gli scrittori del Nuovo Testamento presuppongono che i loro lettori comprendano le loro parole secondo il significato ad essi contemporaneo che solamente lo studio dell'Antico Testamento può rivelare. Nondimeno, i capitoli dell'Antico Testamento preparano, solamente, la via per una discussione più approfondita sull'insegnamento del Nuovo Testamento. Per i cristiani tutto ciò è di fondamentale importanza.<sup>42</sup>

L'unità della Bibbia può essere compresa in modi diversi. Il concetto di Dio – Jaweh dell'Antico Testamento, come Dio e Padre del nostro Signore Gesù Cristo nel Nuovo – è una base di unità. Il rapporto tra preparazione e realizzazione ne è un'altra. Il Patto – sia antico che nuovo – è un concetto unificatore. L'intera Bibbia è il contesto entro cui ogni parte deve essere compresa. Vi è unità di tema nella Bibbia intera: Dio e l'uomo nella salvezza. L'Antico Testamento deve essere considerato «nei termini di ciò a cui approdò come in quelli da cui sorse».<sup>43</sup> Il significato della Magna Charta non si esaurisce studiando il regno di re Giovanni, «come il pregio dell'invenzione della ruota non deve essere considerato entro i limiti ristretti del primo veicolo primitivo su cui fu usata».<sup>44</sup> Nello stesso modo in cui idee e invenzioni hanno valore oltre l'immediata intenzione dei loro scopritori, così «le idee spirituali che furono date agli uomini mediante i capi di Israele, e che furono personificate nell'Antico

---

41 *Biblical Authority for Today*, ed. Alan Richardson and W. Schweitzer (Philadelphia: The Westminster Press, 1951), p. 241.

42 *The Bible Doctrine of Sin* (London: The Epworth Press, 1953), p. 7.

43 H. H. Rowley, *The Unity of the Bible* (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), p. 7.

44 *Ibid.*

## INTRODUZIONE

Testamento, possiedono una vitalità che li estende fino al Nuovo Testamento come nel giudaismo post-biblico». <sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> *Ibid.* [Le utili ed esatte considerazioni dell'Autore sull'indispensabilità di una conoscenza dei documenti veterotestamentari per ben comprendere il significato del Nuovo Testamento non getta alcuna ombra sul rilievo notevolissimo che ai fini di questa comprensione presenta la cosiddetta letteratura del medio giudaismo, solitamente e approssimativamente chiamata dell'età tra i due testamenti, ad esempio gli apocrifi, i testi di Qumran e le opere di Flavio Giuseppe, n.d. r].

PARTE 1

**FONDAMENTI  
ANTICOTESTAMENTARI**



# 1

## LA TEOLOGIA DELL'ANTICO TESTAMENTO E LA RIVELAZIONE DIVINA

Il ruolo della teologia dell'Antico Testamento, nel pensiero cristiano, almeno in parte, ha Già cominciato a prendere forma. È necessario, tuttavia, rivederlo e riaffermarlo, prendendo poi in considerazione l'idea completa della rivelazione di Dio come appare, complessivamente, nella Scrittura. La teologia dell'Antico Testamento è un fondamento essenziale per l'intera teologia biblica.

### **I. SCOPO DELLA TEOLOGIA DELL'ANTICO TESTAMENTO**

La teologia dell'Antico Testamento è il tentativo di esporre sistematicamente le verità più importanti riguardanti Dio e l'uomo nella redenzione come vengono descritte nei 39 libri da Genesi a Malachia. «La teologia dell'Antico Testamento, se dovessimo essere guidati dalla Bibbia nella nostra definizione, non è altro che lo studio di Dio nella Sua autorivelazione nella storia della redenzione».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Edward J. Young, *The Study of Old Testament Theology Today* (New York: Fleming H. Revell Co. 1959), p. 3

Compito della Teologia dell'A. T. è quello di «definire gli aspetti caratteristici del messaggio dell'Antico Testamento».<sup>2</sup> Poiché si tratta di una trattazione squisitamente teologica, molte cose possono essere tralasciate essendo argomenti di studio peculiari della religione di Israele. Th. C. Vriezen scrive:

La teologia dell'Antico Testamento ricerca, in particolare, l'elemento della rivelazione nel messaggio dell'Antico Testamento; deve operare, quindi, con modelli teologici, e deve offrire la propria valutazione del messaggio anticotestamentario sulla base del proprio punto d'avvio teologico-cristiano... Così, essendo parte della teologia cristiana, quella dell'Antico Testamento, nel senso pieno del termine, offre un'idea del messaggio e un giudizio su di esso dal punto di vista della fede cristiana.<sup>3</sup>

Robert Dentan spiega, in dettaglio, ciò che egli considera «lo scopo della teologia dell'Antico Testamento».<sup>4</sup> Vengono stabiliti due limiti maggiori:

1. La teologia dell'Antico Testamento deve considerare solo i libri canonici dell'Antico Testamento. La letteratura intertestamentaria, sia apocriфа che pseudoepigrafa, fa più propriamente parte della teologia del Nuovo Testamento se non, persino, di uno studio speciale a sé stante.

2. La teologia veterotestamentaria deve prendere in esame le idee religiose caratteristiche e peculiari dell'Antico Testamento. Tale limite dovrebbe escludere informazioni archeologiche ed ogni interesse principale per la storia o per le istituzioni. L'interesse della teologia dell'Antico Testamento dovrebbe essere ristretto alla religione normativa dell'Antico Testamento e non alla «teologia popolare» o alle idee religiose popolari del tempo. Dovrebbe includere fatti, cioè gli elementi maggiori della religione normativa ebraica, compresi gli elementi sacerdotali e sapienziali come quelli profetici. Dovrebbe dare dovuta considerazione ai principi etici, poiché, nell'Antico Testamento, sia l'etica che la religione, sono indissolubilmente legati tra di loro. Dovrebbe anche includere una trattazione

---

2 Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament of Old Testament Theology* (Boston: Charles T. Branford Co. 1958), p. 132.

3 *Ibid.*

4 *Preface to OT Theology*, p. 105.



della «pietà ebraica» cioè dell'espressione pratica della teologia nella vita di Israele.

Dentan conclude dicendo:

Mentre le idee religiose dell'Antico Testamento, per la maggior parte, non appaiono in forma teologica, c'è una teologia specifica intesa come un complesso strutturale di idee che dipende logicamente dall'idea centrale di Dio, ed è compito storico della teologia dell'Antico Testamento esplorare tale struttura di pensiero ed espanderlo.<sup>5</sup>

### A. L'unità del pensiero veterotestamentario

Poiché le correnti prevalenti degli studi sull'Antico Testamento, alla fine del diciannovesimo secolo e all'inizio del ventesimo, sottolineavano le differenze che si trovavano negli strati successivi dei documenti biblici, è necessario sottolineare anche la profonda unità di questa parte delle Scritture.

Vi è un'ovvia unità nella continuità storica. L'Antico Testamento, da Genesi a Malachia, propone la storia di un popolo. La legge, la sapienza, la poesia e la profezia, trovano il loro campo d'azione all'interno di un quadro prettamente storico. Amos N. Wilder nota: «Il tema caratteristico di questa teologia biblica è che Dio si è rivelato in una serie di episodi storici miranti, in senso finale, a tutta l'umanità anche se, inizialmente, ha coinvolto un popolo particolare».<sup>6</sup>

Molto più importante della continuità storica è l'unità della comprensione del mondo e di Dio che pervade l'Antico Testamento. Walther Eichrodt, per esempio, afferma che la religione dell'Antico Testamento, nonostante tutti i cambiamenti subiti durante i secoli, posseda un'unità di un certo tipo e una costante tendenza basilare. Egli scrive:

Il verdetto contro la possibilità di tracciare un profilo sistematico e complessivo della fede di Israele, sembra difficile da accettare quando la varietà delle testimonianze dell'Antico Testamento, che deve essere, giustamente, valutata attentamente in considerazione nel proprio contesto, è interpretata

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>6</sup> *Otherworldliness and the New Testament* (New York: Harper and Brothers, 1954), p. 53.

non come un processo rivelatorio discontinuo, ma come il risultato dell'osservazione di una realtà complessa, da varie angolazioni in modi che sono, per principio, concordanti tra di loro. Non vi è infatti alcuna legittima ragione per cui si debba impedire di ricercare un intimo accordo in queste testimonianze di fede che abbiamo così attentamente analizzate; ed in questo accordo, nonostante la loro grande differenziazione e tensione interna, emergono alcuni lineamenti comuni fondamentali che, combinati fra di loro, costituiscono un sistema di credenze che è sia unitario nella sua struttura essenziale e nel suo orientamento fondamentale, quanto unico nella storia delle religioni.<sup>7</sup>

Si afferma che esista una teologia del J e dell'E, del P e del D, in riferimento alle fonti letterarie da cui trae vita l'Antico Testamento e in modo particolare il Pentateuco. Tuttavia, come Norman Snaith ha dimostrato, ciò che conta ora è la teologia del J-E-P-D, «il risultato finale dei processi coinvolti nella formazione del canone dell'Antico Testamento».<sup>8</sup> Le «fonti» furono raccolte insieme perché appartengono l'una all'altra.

La teologia dell'Antico Testamento presuppone l'Antico Testamento come è oggi. Come è divenuto nella forma presente è interesse di studio, legittimo, della critica storica. La distinzione tra Torah, letteratura poetica e sapienziale ed i profeti, non implica, però, necessariamente, teologie differenti. Al massimo avremo enfasi diverse e stadi di sviluppo differenti della stessa teologia, che è una teologia complessiva.

La teologia dell'Antico Testamento inizia da un «dato»: le Scritture del popolo ebraico. Le Scritture che attualmente abbiamo, sono legate ad un certo contenuto, non sono un prodotto isolato; pertanto, il contesto deve essere sempre preso in considerazione.

### **B. Il tema centrale**

Come chiave di comprensione della fede veterotestamentaria è stato suggerito un certo numero di principi unificatori diversi. Eichrodt propende per la teologia del Patto come principio

---

<sup>7</sup> *Theology of the Old Testament*, transl. J. A. Baker (Philadelphia: The Westminster Press, 1961), vol. 1, p. 517.

<sup>8</sup> Snaith, *Distinctive Ideas*, p. 112 note.

unificatore. Hermann Schultz, e più recentemente John Bright,<sup>9</sup> hanno scelto, come tema unificatore, il Regno di Dio. Ludwig Kohler trova l'unità dell'Antico Testamento nel concetto di Dio come «Signore» (Adon). Altri hanno suggerito l'elezione, l'Esodo o la storia della salvezza. Nessuno tra questi principi sopra citati ha, però, avuto un successo incontrastato quando si è tentato di applicarlo a tutta l'intera letteratura biblica.<sup>10</sup>

La vera idea centrale dell'Antico Testamento è l'idea di Dio, in tutta la sua ricchezza e profondità. Ma l'oggetto della cura di Dio, cioè l'uomo, entra in scena subito dopo, con la salvezza o la redenzione, come scopo sia del Patto che del Regno di Dio. Dio e l'uomo, nel loro rapporto di redenzione, costituiscono il tema dell'Antico Testamento che si estende fino ed entro il Nuovo.

## II. VALORI DELLA TEOLOGIA DELL'ANTICO TESTAMENTO

Poiché, come molti riconoscono, l'Antico Testamento costituisce una preparazione ed un'anticipazione del Nuovo Testamento, ci chiediamo il perché del tanto interesse per la sua teologia. In che senso l'Antico Testamento è fondamentale per la teologia biblica? Molte delle considerazioni già fatte nella discussione sull'unità della Bibbia nel capitolo 1 possono essere riproposte:

1. La teologia dell'Antico Testamento è un fondamento necessario su cui edificare quella del Nuovo Testamento. Ogni Testamento ha la sua enfasi particolare; quella del Nuovo è sull'amore di Dio. L'Iddio della Bibbia, però, è, secondo la frase felice dapprima usata da Peter Forsyth e poi da William Temple e da H. Orton Wiley, l'Iddio dell'amore santo. Con ciò non sottoscriviamo la tesi di Marcione che considera l'Iddio di Gesù e di Paolo un Dio di amore e grazia e l'Iddio dell'Antico Testamento solamente di ira e giustizia. Come ha ben evidenziato Dentan, «il Nuovo Testamento, in verità, dà enfasi particolare agli attributi più gentili di Dio, ma questi, da soli,

---

<sup>9</sup> *The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church* (New York: Abingdon Press, 1953).

<sup>10</sup> Cfr. Dentan, *Preface to OT Theology*, 117-120; Gerhard F. Hasel, *OT Theology: Basic Issues*, pp. 49-63.

non costituiscono una dottrina e, tolti dalla loro cornice veterotestamentaria, possono facilmente condurre a un sentimentalismo teologico».<sup>11</sup>

2. L'Antico Testamento aggiunge alcune idee specifiche all'intero quadro della teologia cristiana. Sono incluse alcune descrizioni dell'opera di Dio nella creazione, la Sua sovranità nella provvidenza e nella storia, le origini dell'inclinazione dell'uomo al male ed all'autodistruzione, il Regno di Dio e le maggiori descrizioni della pietà religiosa. «Quando il Nuovo Testamento tace su certi argomenti presume che l'insegnamento dell'Antico Testamento sia ancora valido. Gesù non venne per annullare ma per completare la legge ed i profeti, e sembra di per sé chiaro che non si possa sperare di comprendere Gesù o i suoi primi interpreti se, dapprima, non si comprendono la Legge e i Profeti».<sup>12</sup>

3. La teologia dell'Antico Testamento afferma chiaramente il carattere sperimentale di tutta la riflessione su Dio e ciò serve a far mantenere i piedi per terra alla teologia. Questa è fortemente legata all'esperienza conseguente all'agire di Dio con il Suo popolo; è una teologia che può essere compresa pienamente solo se ascoltata con fede ed ubbidienza. La verità, infatti, è espressa in esempi concreti più che in frasi astratte. Peter Forsyth scrive: «Tanta teologia, vecchia e nuova, muore perché è stata privata della preghiera e preparata nel vuoto».<sup>13</sup>

4. Un utile sommario e una degna conclusione sono proposte da Dentan nell'articolo dal titolo Valore attuale della Disciplina, dove egli afferma:

a. La teologia dell'Antico Testamento è un aiuto per combattere gli sfortunati effetti di una frammentazione indebita degli studi biblici poiché ci offre l'aiuto necessario per ristabilire quel senso di unità dell'Antico Testamento e dell'intera Scrittura che è andato perduto a causa di un'enfasi esagerata sulle minuzie dell'esegesi e sulla Critica delle Forme e delle Fonti.<sup>14</sup> Il messaggio e il significato

---

11 *Preface to OT Theology*, p. 123.

12 *Ibid.*, p. 99.

13 *The Cure of Souls: An Anthology of P. T. Forsyth's Practical Writings*, ed. Harry Escott (Grand Rapids, Mich. William B. Eerdmans Publishing Co., 1971), p. 25.

14 *Preface to OT Theology*, p. 123.

della Bibbia nella sua interezza, si perdono quando sono studiati solamente pochi passi prediletti.

b. La teologia dell'Antico Testamento può aiutarci a «ristabilire l'equilibrio che è andato perduto a causa della crescente secolarizzazione degli studi biblici. Tutto ciò ha prodotto un'enfasi notevole sugli aspetti linguistici, archeologici e storico-culturali della scienza veterotestamentaria. Di contro, una sana teologia dell'Antico Testamento tenderà a richiamare l'attenzione del mondo erudito, su ciò che è fondamentale nell'Antico Testamento e che, da solo, giustifica la quantità di tempo e di energie spese nel suo studio, vale a dire, la sua visione religiosa del mondo».<sup>15</sup>

c. Lo studio della teologia veterotestamentaria può aiutare «a ridare un senso ai valori che sono andati perduti nella teologia moderna cristiana liberale, particolarmente in relazione alla sua tendenza a snaturare e sentimentalizzare il carattere di Dio dando troppo valore alla bontà ed alla perfettibilità dell'uomo».<sup>16</sup>

d. La teologia veterotestamentaria può aiutarci a correggere gli eccessi di alcune teologie contemporanee di carattere biblico. Tali sistemi «si concentrano su alcuni particolari aspetti della religione dell'Antico Testamento quali l'ira di Dio, l'idea del giudizio, la natura decaduta dell'uomo e, isolandoli dal loro più ampio contesto, danno una falsa impressione del carattere dell'Iddio dell'Antico Testamento e del caratteristico pessimismo della pietà ebraica».<sup>17</sup> La teologia dell'Antico Testamento mantiene fedelmente tutti gli elementi validi della fede d'Israele «aiutando, così, a mantenere un giusto equilibrio nel pensiero teologico moderno che tenta di rinnovare la propria vitalità attingendo, più profondamente, da fonti di religione biblica».<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 123-124.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 125.

### III. L'AUTORIVELAZIONE DI DIO NELL'ANTICO TESTAMENTO

Nell'Antico Testamento è assiomatico che Dio si riveli a uomini scelti nel contesto della loro storia. È una verità incontrastata ed è affermata come un dato fondamentale.

L'aprirsi di Dio all'uomo, in tutte le Scritture, è indicato con il termine rivelazione. Questa comprende, per l'Antico Testamento, anche i mezzi che Dio usa per rendere possibile una Sua conoscenza agli uomini. Da sé stesso e con i propri mezzi, l'uomo non ha una chiara conoscenza di Dio: tale conoscenza gli può essere solamente donata. Questa comunicazione o notifica di cui Dio è autore, prende il nome di rivelazione.<sup>19</sup>

Nell'Antico Testamento, Dio non si fa conoscere mediante affermazioni astratte riguardanti sé stesso. Principalmente, come ha scritto James G. S. S. Thomson, «la rivelazione è un incontro personale con l'Iddio vivente. Ancor più, quella nell'Antico Testamento deve essere compresa in termini di comunione; comunione tra Dio, che si rende noto in modo esistenziale, e l'uomo a cui viene offerta la divina conoscenza».<sup>20</sup>

In secondo luogo, è sempre Dio che prende l'iniziativa in tale incontro. Egli non aspetta che l'uomo lo cerchi. Il primo incontro tra Dio e l'uomo, dopo l'ingresso del peccato nel giardino dell'Eden fu l'appello divino ad Adamo: «Dove sei?» (Gn. 3:9). L'Eterno apparve ad Abramo in modi e tempi alquanto insoliti (Gn. 12:1-7). Egli comunicò il Suo nome e la Sua natura a Mosè (Es. 6:3). «Il fatto che Dio abbia comunione con l'uomo è dovuto alla Sua libera volontà ed è il Suo primo atto fondamentale».<sup>21</sup> In un paragrafo molto eloquente, Edward J. Young scrive:

L'oggetto del nostro studio non è la ricerca a tentoni di Dio da parte di un gruppo di ebrei ignoranti e superstiziosi, che, per caso, pensavano di poterlo trovare. Stiamo, invece, trattando di ciò che Dio stesso disse agli Ebrei. Essi erano ignoranti,

---

19 Kohler, *OT Theology*, p. 99.

20 James G. S. S. Thomson, *The Old Testament View of Revelation* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1960), p. 9.

21 Kohler, *OT Theology*, p. 59.

nell'oscurità, nella schiavitù ma ricevettero la luce. Ad essi giunse la Parola di Dio che fugò le tenebre e liberandoli dall'ignoranza. Non dovevano essere più come le altre nazioni a loro intorno, perché formavano un popolo particolare. Potevano conoscere la verità su Dio e sulla loro relazione con Lui, proprio perché a loro erano stati affidati gli oracoli di Dio.<sup>22</sup>

La verità è riassunta nel titolo del libro di Abraham Heschel Dio in cerca dell'uomo. «Tutta la storia umana, come descrittaci dalla Bibbia, può essere riassunta nella frase «Dio in cerca dell'Uomo»».<sup>23</sup> Ciò che Gesù disse di sé stesso è vero anche di Dio, fin dall'inizio: «Il Figliuolo dell'uomo è venuto per cercare e salvare chi è perduto» (Lc. 19:10).

#### IV. MODI DI RIVELAZIONE

Dio si è rivelato in molti modi. «In molte volte e in molte maniere, Dio ha parlato anticamente ai padri per mezzo dei profeti» (Eb. 1:1). Questa rivelazione è stata registrata negli scritti che, nel loro insieme, sono conosciuti come Scritture. I libri della Bibbia sono la fonte di verità ispirata e autorevole su Dio ed i Suoi propositi per l'uomo.

##### A. Nella creazione

Dio si rivela nella creazione (Sal. 19:1; 102:25; Amos 5:8).

*Levate gli occhi in alto e guardate.*

*Chi ha create queste cose? Colui che fa uscire fuori e conta il loro esercito, che le chiama tutte per nome; e per la grandezza del suo potere e per la potenza della sua forza, non una manca.*

*Perché dici tu, o Giacobbe, e perché parli così o Israele:*

*La mia vita è occulta all'Eterno e al mio diritto non bada il mio Dio? Non lo sai tu?*

*Non l'hai tu udito? L'Eterno è l'Iddio d'eternità, il creatore degli estremi confini della terra.*

---

<sup>22</sup> OT Theology, p. 85.

<sup>23</sup> Abraham Heschel, *God in search of Man* (New York: Farrar, Straus, 1955), p. 136.

*Egli non s'affatica e non si stanca;  
la sua intelligenza è imperscrutabile (Is. 40:26-28).*

Che i cieli dichiarino la gloria di Dio non è, di per sé, una forma di «argomento cosmologico», cioè un modo di pervenire all'esistenza del creatore partendo dall'esistenza del mondo. Nella natura, piuttosto, noi scorgiamo la meravigliosa e maestosa potenza del nostro Dio che abbiamo conosciuto forse in modi diversi. È il «come grande è Dio» e non il semplice «Dio è» che costituisce la testimonianza della natura. Come nota Thomson:

L'Antico Testamento non insegna che mediante la natura l'uomo scopre l'Iddio sconosciuto, ma, piuttosto, l'uomo comprende in modo chiaro chi è quell'Iddio che egli già conosce. Nell'Antico Testamento è l'Iddio della rivelazione che è scorto nella natura. Il Salmista conosce già Dio per i suoi atti liberatori nella storia, ma nella natura egli scopre qualcosa in più riguardante la gloria di Dio, tanto che è costretto ad esclamare «O Dio, mio Dio, quanto è magnifico il Tuo nome su tutta la terra».<sup>24</sup>

## **B. Nei Suoi atti potenti nella storia**

Dio si rivela nelle sue opere, particolarmente nella storia del Suo popolo: «E gli Egiziani conosceranno che io sono l'Eterno, quando avrò steso la mia mano sull'Egitto e avrò tratto di mezzo a loro i figliuoli d'Israele (Es. 7:5; cfr. 16:6; 18:11; I Re 18:27-39; Is. 45:3; Ger. 16:21; Mic. 6:5). Non è un puro caso che 14 dei 39 libri dell'Antico Testamento siano libri di storia e Giona e Ruth potrebbero essere aggiunti. Nei libri profetici, nelle Lamentazioni, ed in un certo numero di Salmi, la storia è un tema molto importante. Nel canone ebraico, libri da noi conosciuti come storici, sono considerati «I Profeti Anteriori». «L'Antico Testamento conosce solamente un Dio che è attivo nella storia».<sup>25</sup> Eric Sauer scrive:

La storia mondiale è l'impalcatura della storia della salvezza. La rivelazione non contiene semplicemente storia, ma la storia è rivelazione. Non è solamente un evento ma la 'parola' stimolante di Dio. È una rivelazione velata di Dio, il quale mentre si comunica, nello stesso tempo rimane «l'Iddio nascosto», il deus

---

<sup>24</sup> *OT View of Revelation*, pp. 25-26.

<sup>25</sup> Kohler, *OT Theology*, p. 92.



absconditus di Lutero. È una sfera della potenza, della grazia, del giudizio del Signore dell'universo come sovrano sulle nazioni.<sup>26</sup>

### C. Nelle visioni

Dio si rivela mediante visioni ed apparizioni visibili, a uomini e donne. L'Antico Testamento come il Nuovo, sa che «nessuno ha mai visto Dio» (Gv. 1:18; 5:37; Es. 33:20). Tuttavia, vi sono delle occasioni, come nel caso di Mosè nel deserto del Sinai, in cui Dio permette un'esperienza visibile della sua presenza: «E l'angelo dell'Eterno gli apparve in una fiamma di fuoco, di mezzo ad un pruno. Mosè guardò, ed ecco il pruno era tutto in fiamme ma non si consumava. E Mosè disse: «Ora voglio andare da quella parte a vedere questa grande visione e come mai il pruno non si consuma!» E l'Eterno vide ch'egli sera scostato per andare a vedere. E Dio lo chiamò di mezzo al pruno e disse: «Mosè! Mosè!». Ed egli rispose: «Eccomi!» (Es. 3:2-4; cfr. pure Gn. 16:7-14; 18:1-22; Gs. 5:13-16; Gd. 2:1-5; Is. 6:1-8; Ez. 44:1-2). L'angelo che appare è identificato con l'Iddio che parla.

Tali divine apparizioni sono conosciute con il termine «teofanie», e sono dei modi di armonizzare la natura dell'invisibile Dio con i limiti e le necessità dell'esperienza umana. Non vi è un unico tipo di apparizione. In modo caratteristico, ci viene detto come inizia la visione, ma non come finisce. Tuttavia, quando la visione si conclude, la parola rimane; come quando Isaia udì la parola del Signore che diceva, «chi manderò, e chi andrà per noi?» (6:8).

### D. Mediante i profeti e la loro parola

Un modo maggiore di rivelazione nell'Antico Testamento è mediante i profeti e la parola da loro pronunciata nel nome di Dio. Ciò viene specificatamente riconosciuto in Ebrei 1:1-2 «Iddio, dopo aver molte volte e in molte maniere parlato anticamente ai padri per mezzo dei profeti, in questi ultimi giorni ha parlato a noi mediante il suo Figliuolo, ch'egli ha costituito erede di tutte le cose, mediante il quale, pure, ha creato i mondi».<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> *The Dawn of World Redemption*, traduzione di G. H. Lang, intr. di F. F. Bruce (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1952), p. 94.

<sup>27</sup> William Barclay, *The New Testament: a New Translation*, 2 voll.; «The Letters and the Revelation» (London: Collins, 1969), vol. 2, p. 173.

L'introduzione caratteristica al messaggio del profeta è «Cosi parla l'Eterno». La maggior parte degli «oracoli» nella letteratura profetica — cioè, quei passi in prima persona in cui Dio parla, parola per parola, mediante le labbra dei profeti — si conclude con la formula «dice l'Eterno» (Amos 1:3-5, 6-8, 13-15; 2:1-3 ecc.).

Quello che i profeti dicevano viene sempre considerata la parola dell'Eterno. Non è mai una parola generica dell'Eterno o «parole» dell'Eterno. L'espressione «la parola dell'Eterno» (o di Dio) la troviamo circa 400 volte nell'Antico Testamento.<sup>28</sup> Che Dio parli così agli uomini, è una ulteriore testimonianza della relazione personale, diretta, tra Dio e l'uomo. È per mezzo di parole che i sentimenti più profondi del cuore di una persona trovano eco in un'altra. Per l'uomo della Bibbia, molto più che per quello moderno, le parole sono piene di potenza.<sup>29</sup> Dabar (parola) significa tanto «azione di Dio» quanto «parola Sua».

La rivelazione avviene quindi mediante proposizioni (per mezzo di parole) e mediante la storia (per mezzo di eventi). Consiste di affermazioni così come di azioni. Dire «La rivelazione non è comunicazione ma comunione», significa esprimere una falsa distinzione. La comunione fra persone implica sempre comunicazione ed il contenuto della comunicazione è espresso in parole.<sup>30</sup>

### E. Mediante la Legge

Accanto alla parola di Dio mediante i Profeti, troviamo la Sua rivelazione mediante la Legge. Le «Leggi» dell'Antico Testamento sono variamente classificate, ma il raggruppamento maggiore consiste di leggi aventi un contenuto morale (di cui il Decalogo è solamente un esempio), e di leggi che regolano il culto e l'adorazione. «Nella legge Dio si rivela in modo decisivo. L'ascolto o il rifiuto da parte dell'uomo di questa rivelazione, è una questione di vita o di morte».<sup>31</sup>

Riguardo alla Legge, Mosè disse: «Io prendo oggi a testimoni contro a voi, il cielo e la terra, che io ti ho posto davanti, la vita e la morte, la benedizione e la maledizione; scegli dunque la vita, onde

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, 245, n.; Thomson, *OT View of Revelation*, p. 57.

<sup>29</sup> Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 253.

<sup>30</sup> Clowney, *Preaching and Biblical Theology*, pp. 26-27.

<sup>31</sup> Kohler, *OT Theology*, p. 110.

tu viva, tu e la tua progenie, amando l'Eterno, il tuo Dio, ubbidendo alla sua voce e tenendoti stretto a lui; poiché egli è la tua vita e colui che prolunga i tuoi giorni, affinché tu possa abitare sul suolo che l'Eterno giurò di dare ai tuoi padri Abrahamo, Isacco e Giacobbe» (Dt. 30:19-20).

## F. Mediante simboli prestabiliti

In aggiunta ad altri modi, Dio si fa conoscere mediante particolari simboli della Sua presenza e potenza con il Suo popolo: il Tabernacolo e in seguito il Tempio, con i suoi altari, l'arca del Patto, e la struttura del santuario. Anche se in modo indiretto, queste rappresentazioni sono delle fonti importanti di conoscenza del divino.<sup>32</sup>

## G. Nella Scrittura

Tutte le religioni maggiori hanno le loro scritture, la loro collezione di libri sacri. Nessuna fede, tuttavia, è così profondamente radicata in un canone di scritti sacri come la fede di Israele. Mentre la dottrina biblica della ispirazione delle Scritture è espressa ampiamente nel Nuovo Testamento, essa trae il proprio fondamento dagli stessi scritti dell'Antico Testamento.

L'Antico Testamento parla di «questo libro della Legge» (Dt. 29:21; 30:10; 31:26; Gs. 1:8); «il libro di questa legge» (Dt. 28:61); «il libro della legge di Mosè» (Gs. 8:31; 23:6; 2 Re 14:6); «il libro di Mosè» (2 Cr. 25:4) in termini che riconoscono la sua completa autorità.

«Il libro della legge dell'Eterno» (2 Cr. 17:9) era adoperato al tempo di Giosafat per istruire il popolo. Il rotolo scoperto nel tempio da Hilkia, il sommo sacerdote, è indicato come «il libro della legge» (2 Re 22:8, 11), «il libro del patto» (2 Re 23:2, 21; 2 Cr. 34:30) e «il libro della legge dell'Eterno dato per mezzo di Mosè» (2 Cron. 34, 14) e il «Libro di Mosè» (2 Cr. 35:12). La sua autorità fu indiscussa quando si riconobbe la sua identità.

Esdra parla del «libro di Mosè» (6:18). «Il libro della legge di Mosè» e «il libro della legge di Dio», frasi adoperate in passi paralleli in Ne. 8:1, 3, 8, 18; 9:3; Ne. 13:1, indica Dt. 23:3-5 come proveniente dal «libro di Mosè». «La legge di Mosè» è menzionata in 1 Re

---

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 120ff.

e Dn. 9:13. In ogni caso, è assunta la responsabilità della condotta umana nei confronti della palese volontà di Dio.

La Parola di Dio non fu solamente pronunciata ma anche scritta (Es. 34:27; Dt. 31:19; Is. 8:1-2; Gr. 30:2; 36:2, 17, 28; Ab. 2:2) in modo da essere conservata come registrazione permanente in un «libro.» La sconfitta degli Amalachiti fu un evento storico che rese necessaria la prima definizione dello scritto come «memoriale» per il futuro (Es. 17:14; cfr. Dt. 17:18; 31:24; 1 Sam. 10:25; 1 Cron. 29:29; Ne. 8:5). Riferimenti frequenti in tutto l'Antico Testamento ai comandamenti, al patto, alla legge, ai giudizi o ai precetti del Signore confermano che questi erano conosciuti in forma relativamente permanente (Sl. 19:7-11; 119).

### V. RIVELAZIONE PROGRESSIVA

La rivelazione di Dio nell'Antico Testamento non fu data immediatamente ma in modo progressivo. Ciò non significa che negli stadi iniziali fosse falsa ma che era incompleta. Dio ha aggiunto continuamente, all'insieme della conoscenza di sé stesso, altre nozioni in rapporto alla crescente capacità di comprensione e maturità della mente umana.

Un esempio della natura progressiva della rivelazione si trova in Es. 6:3 «Io sono l'Eterno, e apparii ad Abramo, ad Isacco e Giacobbe, come l'Iddio onnipotente; ma non fui conosciuto da loro sotto il mio nome di Eterno». Lo stesso Dio che, in seguito, guidò i patriarchi, aggiunse una verità

importante riguardante sé stesso nella sua apparizione a Mosè. L'apice della rivelazione divina va oltre lo scopo dell'Antico Testamento, e, infatti, lo si trova in Cristo (Eb. 1:1-4, un passo che convalida ma anche valica i limiti dell'Antico Testamento).

Da chiarire che, pur essendo questi studi iniziali sulla rivelazione incompleti, non erano certamente poco importanti. La tavola pitagorica non è il tutto della matematica, tuttavia la matematica non può trascurarla. L'inizio di una frase non è tutta la frase ma è, nondimeno, essenziale per la comprensione del tutto. Anche se l'auto-rivelazione divina, come riportata nelle Scritture, era condizionata storicamente, essa serviva come mezzo mediante cui Dio, ancora

oggi, si propone agli uomini nel giudizio e nella redenzione. John Marsh afferma in modo efficace:

Ciò che si deve chiarire è che la Bibbia, come registrazione di eventi passati, agisce ancora oggi, illuminata dallo Spirito, in modo simile agli eventi di un tempo, cioè come mezzo eletto mediante cui gli uomini incontrano l'Iddio vivente. Egli si offre a noi mediante le opere compiute nel passato e ciò eleva il passato ed il presente oltre i confini di una mera temporaneità e successione cronologica ponendoli in una relazione vitale con Dio che vive in eterno<sup>33</sup>

## VI. RIVELAZIONE COME INCONTRO

I capitoli d'apertura del Genesi presumono che la conoscenza di Dio avvenga mediante un incontro con Dio.

### A. Il significato di conoscenza

Il termine ebraico yada «conoscere», non significa conoscenza mediante ragionamento, ma conoscenza per esperienza diretta. Yada è la parola usata per descrivere le relazioni umane più intime (Gn 4:1, 17, 25). In rapporto alla conoscenza di Dio, intende «incontrare il Suo amore o la Sua ira negli eventi concreti della vita.» Conoscere Dio, realmente, significa entrare in amicizia con lui. Significa, «entrare in rapporto con» piuttosto che «conoscere qualcosa di».<sup>34</sup>

«L'Iddio della Bibbia», come notava Pascal, non è l'Iddio dei filosofi ma l'Iddio di Abramo, Isacco e Giacobbe, l'Iddio che si rivela nella storia come il Salvatore, la cui presenza è manifestata tramite una lunga schiera di persone e mistici».<sup>35</sup>

Vi è, quindi, un netto contrasto tra ciò che «la conoscenza» significa per gli occidentali nella tradizione greca, e ciò che significava

<sup>33</sup> *The Fulness of Time*, p. 9; citato da Theodore R. Clark, *Saved by His life: A study of the New Testament Doctrine of Reconciliation and Salvation* (New York: The Mac Millan Co., 1959), pp. 129-130.

<sup>34</sup> Schultz, *OT Theology*, vol. 2, pp. 100-102; A. B. Davidson, *Theology of the OT*, pp. 30-36, 73-82; e Jacob, *Theology of the OT*, pp. 37-38.

<sup>35</sup> Citato da Albert Gelin, *The Key Concepts of the Old Testament*, trad. ingl. George Lamb (New York: Sheed and Ward, 1955), p. 16.

per l'uomo della Bibbia. Nella mentalità occidentale, la conoscenza è il risultato dell'analisi, la spiegazione di cause e condizioni, il porre in relazione l'oggetto della conoscenza con l'ampio raggio delle idee accettate. Per l'uomo della Bibbia, conoscenza significava «vivere in stretta relazione con qualcosa o qualcuno, in modo che tale vicinanza producesse ciò che noi chiamiamo «comunione...». Quando Pietro rinnega Cristo e dice io non conosco quest'uomo» egli rinnega che vi sia stata comunione fra lui e Cristo.<sup>36</sup>

La conoscenza di Dio nel quadro biblico, non mostra particolare interesse per teorie riguardanti la Sua natura. Non è ontologica, ma esistenziale: «vita in reale relazione con Dio».<sup>37</sup> È una conoscenza che proviene dal fare la volontà di Dio. Un passo di William Temple, frequentemente citato, esprime questa verità.

Nella tradizione ebreo-cristiana, Dio è rivelato come amore santo e giustizia che richiede rettitudine di vita. La reale accoglienza di tale rivelazione non è un semplice assenso intellettuale, ma è la sottomissione della volontà, e questa deve essere una sottomissione alla rivelazione ricevuta in modo personale, non semplicemente ad una ricevuta da una persona qualsiasi. Ogni rivelazione di Dio è una richiesta, ed il modo per conoscere Dio è solo mediante l'ubbidienza. Noi possiamo conoscere una persona solamente stabilendo una comunione diretta di scambio simpatetico: e Dio è un essere personale. Ma oltre a ciò, egli è il Creatore, cosicché, la nostra comunione con Dio è comunione della creatura con il Creatore: è adorazione ed ubbidienza, altrimenti non esiste<sup>38</sup>

L'uomo dell'Antico Testamento, tuttavia, accoglie la conoscenza di Dio con un grande senso di umiltà. Come ben sottolinea Alan Richardson: «La mentalità ebraica non condivideva l'ottimismo dei greci del periodo classico della possibilità dell'uomo di pervenire alla conoscenza della realtà ultima».<sup>39</sup> I filosofi greci, i quali affermavano che la più grande impresa dell'uomo fosse la conoscenza,

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>37</sup> *Nature, Man and God* (London: MacMillan, Ltd; 1ª ediz. 1934), p. 354.

<sup>38</sup> *Ibid.* in corsivo nell'originale.

<sup>39</sup> *An Introduction to the Theology of the New Testament* (New York: Harper and Brothers, Publishers, 1958), p. 39.

credevano che l'uomo potesse comprendere cognitivamente ciò che costituisce la realtà o l'essere più alto. Gli ebrei, al contrario, rifiutavano la contemplazione intellettuale come strumento per conoscere l'essere supremo sostenendo, con forza, che l'ubbidienza ai comandamenti di Dio è l'unico modo possibile per poterLo conoscere. L'accento dunque cade sull'azione ubbidiente più che sulla visione mistica o sulla speculazione filosofica, sulla risposta piuttosto che sulla riflessione, sull'ascolto più che sulla visione». <sup>40</sup>

I profeti, fra tutti gli uomini del loro tempo, furono i più preoccupati della conoscenza di Dio. Il loro interesse, più che accademico, era morale o religioso. Nella loro situazione ambientale, comprendevano come, in realtà, la gente non avesse una reale conoscenza di Dio. Per questo motivo Isaia dichiarava con parole descrittive inequivocabili: «Il bue conosce il suo possessore, e l'asino la greppia del suo padrone; ma Israele non ha conoscenza, il mio popolo non ha discernimento» (Is. 1:3).

Usando le peripezie del proprio matrimonio per simboleggiare la tragica condizione spirituale di Israele, Osea conclude che «non c'è... conoscenza di Dio nel paese» (4:1). Parlando per Jahveh, lo stesso profeta scrive: «Poiché io amo la pietà e non i sacrifici, e la conoscenza di Dio anziché gli olocausti» (6:6).

Guardando al futuro, alla nuova età ed allo stabilimento del nuovo patto, Geremia profetizza: «E non insegneranno più ciascuno il suo compagno e ciascuno suo fratello dicendo: «Conoscete l'Eterno!» Poiché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice l'Eterno» (Ger. 31:34; cfr. Is. 11:9; 33:6). Ovviamente, conoscendo il contesto da cui questi versi sono tratti, si nota una relazione tra ubbidienza e conoscenza. Se il popolo ubbidirà ai comandamenti di Jahveh, essi Lo conosceranno. Questo rapporto è abbondantemente chiarito dalle parole di Geremia: «Tuo padre non mangiava egli e non beveva? Ma faceva ciò che è retto e giusto e tutto gli andava bene. Questo non è egli conoscermi? dice l'Eterno» (22:15b-16). Richardson conclude «la conoscenza di Dio è una corda a 4 reoli che riunisce l'ubbidienza alla volontà di Dio, il culto al Suo nome, la giustizia sociale e la prosperità nazionale; l'ignoranza di Dio, al

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

contrario, comporta disubbidienza, idolatria, ingiustizia sociale e disastro nazionale»<sup>41</sup>.

Studi di etimologia devono essere usati con cautela nell'autenticare determinati temi biblici.<sup>42</sup> Nondimeno, dopo la più cauta analisi e valutazione, lo studio della parola ebraica *yada* (conoscere) rafforza l'idea che la conoscenza di Dio per lo scrittore ebreo, non è conoscenza contemplativa o speculativa. *Yada* intende «conoscenza relazionale fra persone» piuttosto che conoscenza frutto di analisi logica o ragionamento. Come abbiamo già notato, questo verbo è usato per indicare l'atto sessuale tra marito e moglie come nel caso di Gn. 4:1 «Or Adamo conobbe Eva sua moglie, la quale concepì e partorì Caino».<sup>43</sup> L'intimità dell'atto sessuale permette «la conoscenza più attiva e soddisfacente che esista» nel rapporto matrimoniale.

Quando, quindi, lo scrittore ebreo scrive di «conoscenza di Dio», si riferisce a un tipo particolare di conoscenza. Non parla della conoscenza dell'essenza di Dio ma, piuttosto, di «una conoscenza della Sua volontà, sia presente in comandi diretti o contenuta nella Sua legge. È quindi, un riconoscimento rispettoso ed ubbidiente della potenza e della grazia e della pretesa di Dio. Ciò significa che conoscenza non è intesa in termini di acquisizione di informazioni, ma la si possiede solamente nel suo esercizio o mentre la si compie».<sup>44</sup>

Lo scrittore ebreo parla della conoscenza che si ottiene quando Dio instaura un rapporto personale con Israele in modo tale da dimostrare tutto il Suo amore e la Sua misericordia. In un tale incontro nasce e si sviluppa la fiducia in Dio come Signore Sovrano, ed il risultato è il culto all'unico vero Dio. Richardson commenta: «Disubbidire a Dio intende il non voler entrare nella relazione che Egli ha così amorevolmente reso possibile e, di conseguenza, significa rimanere ignoranti di Lui».<sup>45</sup> Essenzialmente, la conoscenza di

---

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Cfr. James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: University Press, 1961), pp. 158-159.

<sup>43</sup> Cfr. Gn. 4.17.25; Nm. 31.18, 35; Gd. 21, 12.

<sup>44</sup> Rudolf Bultmann, «gignosko» in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., ), vol. 1, p. 698.

<sup>45</sup> *Theology of the NT*, pp. 40-41.



Dio, per gli ebrei, costituisce la Sua redenzione personale, qualcosa di cui parleremo in seguito.

## **B. I limiti della conoscenza**

Non è stato detto né suggerito che la conoscenza di Dio, nell'Antico Testamento, sia completa e perfetta. Un equilibrio sottile è mantenuto fra certezza e reticenza. Persino nella più intima auto-rivelazione di Dio, c'è un senso di mistero riguardante il divino. Il culto comprende la conoscenza di Dio nell'ammirazione della presenza indescrivibile di santità e luce (Es. 33:13-23).

I limiti della conoscenza che l'uomo ha di Dio, sono dovuti sia ai limiti comuni a tutta la conoscenza umana, sia alla grandiosità di Dio. Dio è troppo grande per poter essere contenuto nelle menti di esseri umani finiti. La domanda retorica di Tsofar riassume il punto di vista dell'Antico Testamento: «Puoi tu scandagliare le profondità di Dio? arrivare a conoscere appieno l'Onnipotente? (Gb. 11:7) «e Giobbe stesso afferma che tutta la natura rivela «agli estremi lembi dell'azione sua. Non ce ne giunge all'orecchio che un breve sussurro; ma il tuono delle sue potenti opere chi lo può intendere?» (Gb. 26:8-14). La sua comprensione è insondabile e Dio stesso dice di sé: «Come i cieli sono alti al di sopra della terra, così son le mie vie più alte delle vostre vie, i miei pensieri più alti dei vostri pensieri» (Is. 55:9; cfr. 45:15, 28 Sl. 139:6; 145:3).

Tuttavia l'Antico Testamento non si arrende mai alla conclusione agnostica secondo la quale noi, non potendo conoscere tutto ciò che dovremmo di Dio e poiché il finito non può contenere l'infinito, in verità, non possiamo conoscere niente. L'Infinito possiede modi di rivelarsi alle Sue creature in forme e misure tali da soddisfare il loro bisogno di conoscerlo. Altrimenti Egli non sarebbe Infinito.



# PRIMA SEZIONE

## CREAZIONE E PATTO

# 2

## DIO CREATORE E REDENTORE

Nella vita del popolo eletto, la teologia nell'Antico Testamento, si manifesta in tre stadi diversi. Questi sono rappresentati dalle tre grandi divisioni delle Scritture Ebraiche: La Legge, i Profeti, e gli Scritti (talvolta chiamati «i Salmi» — come in Luca 24:44 — poiché questo libro vide la luce per primo). La Bibbia in italiano ordina i libri in modo leggermente differente dalla traduzione greca dell'Antico Testamento nota come Septuaginta. Ognuno dei raggruppamenti qui indicati aggiunge qualcosa alla verità dell'intera Bibbia:

1. La Legge (La Torà o Pentateuco) tratta della Creazione e del Patto.

2. I Salmi e la Letteratura Sapienziale trattano della spiritualità e del dovere, della pietà e dell'etica dell'Antico Testamento.

3. I Profeti Maggiori e Minori danno una pennellata fondamentale all'intero quadro della visione profetica.

I dodici libri storici che appaiono nelle Bibbie italiane tra il Deuteronomio e Giobbe, offrono una cornice cronologica a una ricchezza di materiale illustrativo delle maggiori idee religiose dell'Antico Testamento. L'Antico Testamento include narrazioni, poesia, storia, cronaca e dramma. Ma nell'intenzione e nel messaggio, fornisce dati per la più vera ed alta teologia. La rivelazione scritta, di Dio, nell'Antico Testamento, quindi, inizia con un gruppo di 5 libri conosciuti nella Bibbia ebraica come Torah o «Legge».

Nelle Scritture ebraiche come nella Bibbia cristiana, la Torah o Pentateuco (5 libri insieme) è posta per prima. Anche se ormai

usato normalmente, il termine Legge è troppo limitante e non può rendere l'intero significato di Torah. È un termine che include idee di istruzione, guida o insegnamento. E, in realtà, quasi sinonimo della parola «rivelazione».

### I. IL CONCETTO CHIAVE DELL'ANTICO TESTAMENTO

I primi undici capitoli della Genesi forniscono dati di ineguagliabile importanza. Essi sono un prologo alla storia specifica che ebbe inizio con Abramo. Persino nella più conservatrice delle cronologie, essi occupano una quantità di tempo maggiore di tutto il resto della Bibbia. Come ha affermato G. Ernest Wright, questi capitoli

annunciano il tema unificatore della Bibbia. Mediante questo prologo, la Chiesa ha imparato ed insegnato, che Dio è il Creatore, che l'uomo è fatto a Sua immagine, che è anche un peccatore decaduto, la cui civilizzazione è, in un certo senso, il prodotto non di un servizio ubbidiente dato a Dio, ma di un culto di sé stesso, in aperta provocazione a Dio. Questi capitoli rivelano il tipo di rapporto che Dio ha con noi e con il nostro mondo; egli è il nostro creatore e, quindi, il nostro Signore. Essi chiariscono anche il problema umano per cui Dio compì opere salvifiche<sup>1</sup>

Genesi 1:1 ci introduce alla figura centrale dell'Antico Testamento, «Nel principio Dio...». La parola ebraica 'reshith' (principio — da rosh, «il capo», «il primo») non significa solamente primo in ordine di tempo ma «capo», «cosa principale» in importanza. Realmente, e più esattamente, l'idea di Dio è la chiave sia delle Scritture che della teologia che, per definizione, implica la priorità logica della dottrina di Dio. La religione può essere considerata psicologicamente, iniziando dalla condizione umana e dai bisogni dell'uomo, ma l'approccio biblico è teologico perché dà importanza principalmente alla natura e alle richieste di Dio.

H. Orton, Wiley, nella sua esauriente Teologia Cristiana in tre volumi, scrive: «Il primo compito della teologia è quello di stabilire e svelare la dottrina di Dio. L'esistenza di Dio è un concetto

---

1 G. Ernest Wright and Reginald H. Fuller, *The Book of the Acts of God* (New York: Doubleday and Co. Inc. 1957), p. 54.

fondamentale nella religione, e, quindi, un fattore determinante nel pensiero teologico. La natura ascritta a Dio dà colore all'intero sistema. Fallire qui, significa fallire nell'intera ricerca della verità».<sup>2</sup>

Nonostante il riconosciuto progresso della rivelazione divina nell'Antico Testamento, il concetto di Dio rimane essenzialmente lo stesso. A. B. Davidson scrive: «La mia impressione è che, persino nel più antico dei passi dell'Antico Testamento, nella sostanza si ritrovi lo stesso pensiero di Geova come appare nei profeti e nelle letterature più tardive».<sup>3</sup>

Alcuni studiosi hanno considerato la fede d'Israele in un solo Dio come il risultato di un lungo processo di evoluzione. Gli eventi della storia delle religioni, tendono a dimostrare il contrario. Le divinità divengono sempre più numerose e sempre più spesso se ne aggiungono delle altre al Pantheon e non diminuiscono con il tempo fino a lasciarne solo una. Insieme ai tanti, c'è sempre posto per qualcuno in più. L'evidenza ci spinge a credere ad un originale monoteismo in Israele piuttosto che ad un semplice particolarismo o enoteismo — l'adorazione di un solo Dio pur riconoscendone l'esistenza di altri. Gli scrittori biblici, in riferimento agli dei pagani della mitologia, usano la terminologia comune indicante altri dei senza affermare la propria fede nella loro esistenza — in modo molto simile alle allusioni che oggi si fanno nei confronti di Venere o Marte senza, per altro, credere al pantheon greco o romano<sup>4</sup>.

Non vi è nessun tentativo di provare l'esistenza di Dio nell'Antico Testamento. Tale idea non sarebbe mai venuta in mente ad un ebreo<sup>5</sup>. La Bibbia, nelle parole di Alan Richardson, «è un libro di testimonianza e non di polemica... Un Dio la cui esistenza dovrebbe essere provata o resa più probabile mediante argomentazioni, non sarebbe l'Iddio della Bibbia. L'Iddio di Israele non è l'Essere Ultimo che appare alla fine di una lunga catena di ragionamento»<sup>6</sup>.

L'incredulità riflessa nell'Antico Testamento quando si afferma che gli uomini «non conoscono Dio» è tradotta in modo migliore

---

<sup>2</sup> *Christian Theology* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1940), vol. 1, p. 217.

<sup>3</sup> *Theology of the OT*, p. 180.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 63-67; Gelin, *Key Concepts of the OT*, pp. 22-24.

<sup>5</sup> Jacob, *Theology of the OT*, pp. 37-38.

<sup>6</sup> *Preface to Bible Study*, p. 40; citato da J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and PostReformation Understanding of the Bible* (London: Methuen and Co. Ltd, 1957), p. 269.

«non avevano alcun riguardo per il loro Signore». Pensare o dire nel proprio cuore, «Non c'è Dio» (1 Sam. 2:12; Sl. 10:4; 14:1; 53:1; Ger. 2:8; 4:22) non è ateismo filosofico, ma rifiuto morale. «Non conoscere Dio» significa «non curarsi affatto di Lui».

Per questo motivo, nell'Antico Testamento non vi sono «prove teiste» (argomenti a favore dell'esistenza di Dio). Testi sulla natura, quali il Sl. 19:1-2, sottolineano le meraviglie del creato come qualcosa che ulteriormente si aggiunge alla conoscenza di Dio, ampliando ed approfondendo un concetto di divinità già conosciuto. Il pensiero procede da Dio alla natura piuttosto che dalla natura a Dio.

## II. L'IMPORTANZA DEI NOMI DIVINI

Nell'Antico Testamento, i nomi di Dio, sono importanti per comprendere chi Egli è e ciò a cui assomiglia. I nomi divini hanno lo scopo di esprimere aspetti importanti della natura di Dio.

Per l'ebreo, i nomi erano descrittivi ed esprimevano dei significati; non erano mai adoperati per distinguere semplicemente una persona da un'altra. Il nome di una persona era una specie di «alter ego». <sup>7</sup> Personificava l'essenza peculiare, la sua qualità, un elemento essenziale nella sua personalità. <sup>8</sup> Il nome di una persona era quasi l'equivalente del suo essere e della sua individualità. <sup>9</sup> «La natura di una persona o di un oggetto è espressa dal nome». «Il nome di una cosa è il marchio della sua natura ed esprime ciò che provoca la sua natura». <sup>10</sup> Il nome di un uomo potrebbe rappresentare un ideale mai da lui raggiunto; potrebbe essere molto più di ciò che egli è in realtà. Il nome di Dio, invece, non può mai pienamente descrivere la Sua natura. Tuttavia, nonostante questi limiti, i nomi dati alla Divinità sono dei dati teologici importanti.

Persino il termine *shem* (nome) ha un significato particolare quando è usato per Dio. Il nome di Dio è, in realtà, la somma di tutta la Sua autorivelazione. È così usato nel Salmo 8:1: «O Eterno, Signor nostro. Quant'è magnifico il tuo nome in tutta la terra! (cfr. anche v.

---

<sup>7</sup> Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 1:207.

<sup>8</sup> Thomson, *OT View of Revelation*, p. 187.

<sup>9</sup> J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament*, (Grand Rapids, Mich. Zondervan Publishing House, 1962), p. 144.

<sup>10</sup> Sauer, *Dawn of World's Redemption*, p. 187.

9 e 89:12). La benedizione Levitica di Nm. 6:22-27 pone o «dispone» il nome dell'Eterno sul popolo assicurandolo della Sua presenza.<sup>11</sup> «L'Eterno parlò ancora a Mosè, dicendo: Parla ad Aaronne e ai suoi figliuoli, e di loro: Voi benedirete così i figliuoli di Israele, direte loro: l'Eterno ti benedica e ti guardi! L'Eterno faccia risplendere il suo volto su te e ti sia propizio! L'eterno volga verso te il suo volto, e ti dia pace! Così metteranno il mio nome sui figliuoli d'Israele, e io li benedirò» (vv. 23-27). Il nome dell'Eterno è anche un modo per indicare la presenza di Dio. Le tribù dovevano adorare «nel luogo che l'Eterno il vostro Dio, avrà scelto fra tutte le vostre tribù, per mettervi il suo nome; e quivi andrete, quivi recherete i vostri olocausti e i vostri sacrifici, le vostre decime, quel che le vostre mani avranno prelevato» (Dt. 12, 5-6; cfr. anche 1 Re 8:29; Is. 18:7; Ger. 7:12).<sup>12</sup>

Invocare il nome dell'Eterno significa invocare Dio stesso ed esprimere, così, l'essenza del culto. Ai giorni di Enosh, figliolo di Seth, «gli uomini cominciarono ad invocare il nome dell'Eterno» (Gn. 4:26). Abramo costruì un altare presso Bethel al suo primo arrivo in Palestina «ed invocò il nome dell'Eterno» (12:8; cfr. pure 13:4; 21:33; 26:25; 1 Re 18:24; passim).

Tale nome è santo (Lv. 20:3; 22:2, 32; 1 Cr. 16:10 e spesso nei Salmi). Non deve essere pronunciato invano (Es. 20:7; Dt. 5:11). «Proclamare il nome dell'Eterno» significa affermare ciò che Dio è (Es. 33:19; 34, 6-7). Parlare (Dt. 18:22; 1 Cr. 21:19), benedire (Dt. 21:5; 2 Sam. 6:18), o agire (1 Sam. 17:45; Sl. 118:10-12) nel nome dell'Eterno significa parlare, benedire o agire con la Sua autorità e potenza.

Vi sono diversi nomi specifici da considerare, ma due dei più importanti sono presenti nei primi tre capitoli della Genesi. A. B. Davidson scrive: «Si scoprirà, io penso, che tutte le altre designazioni di Dio, tutte le altre asserzioni su di lui e tutti gli altri attributi a Lui assegnati, possono essere compresi nell'uno o nell'altro dei due nomi dati a Dio nei capitoli di apertura della Genesi».<sup>13</sup> Questi nomi sono Elohim (Dio; Gn. 1-23) e Jahveh (L'Eterno; Gn. 2:5 ss.).

<sup>11</sup> Eichrodt, *Theology of the OT*, p. 207.

<sup>12</sup> Payne, *loc. cit.*

<sup>13</sup> *Theology of the OT*, p. 83; cfr. Saur, *Dawn of World Redemption*, p. 187.

### III. DIO CREATORE

La teologia dell'Antico Testamento inizia dove inizia la Bibbia, cioè con Dio Creatore di Gn. 1:1 «Nel principio Iddio...». La Bibbia, nelle prime sue pagine, risponde alla domanda «Chi è Dio?» affermando che: «Dio è il Creatore dei cieli e della terra e di tutto ciò che è in essi».

«Nel principio...» si riferisce specificatamente all'origine dell'universo finito. La Bibbia parla di realtà «prima della fondazione del mondo» e di «gloria... prima che il mondo fosse» (Gv. 17:24; 17:5; cfr. Ef. 1:4; Tito 1:2; 1 Pt. 1:20). Come ha ben riassunto Francis Schaeffer: «Qualcosa esisteva prima della creazione e questo qualcosa era personale e dinamico; il Padre amava il Figliolo; vi era un piano; vi era comunicazione ed erano state fatte delle promesse prima della creazione dei cieli e della terra».<sup>14</sup>

#### A. Elohim ed El

Il termine tradotto «Dio» (in tutto l'Antico Testamento, in ogni traduzione italiana) è Elohim. Elohim lo ritroviamo circa 2550 volte nell'Antico Testamento ebraico. È usato per designare il vero Dio vivente più di 2200 volte e circa 245 volte per descrivere divinità pagane, angeli o uomini di livello superiore.<sup>15</sup>

Elohim è la forma plurale, il cosiddetto «pluralis maiestatis» (plurale di maestà). Davidson afferma: «Nelle lingue semitiche il plurale viene usato per elevare l'idea del singolare».<sup>16</sup>

La derivazione e il significato originale di Elohim è incerto. La radice El è comune ad altre lingue semitiche come l'assiro, il fenicio e l'aramaico. Si pensa che significhi «essere forte», «il forte», «essere in prima linea», «il Capo». Quando è usato come nome comune, come in Gn. 31:29, è tradotto con il termine «potenza».<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Francis Schaeffer, *Genesis in Space and Time* (Downers Grove, Ill. Intervarsity Press, 1972), p. 18.

<sup>15</sup> Robert Baker Girdlestone, *Synonyms of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: William Eerdmans Publishing Company, 1956 ristampa del 1897, seconda ed.), p. 19.

<sup>16</sup> *Theology of the OT*, p. 99. C'è chi ha intravisto in questo caso, come negli altri nomi plurali di Gn. 1:26; 3:22 e Is. 6:8, accenni alla Trinità.

<sup>17</sup> C. F. Burney, *Outlines of Old Testament Theology* (New York: Edwin S. Gorham, 1902), p. 11-18.



Quando il singolare El è usato per Dio, è quasi sempre modificato da qualche altro termine; per esempio, «Dio Altissimo» (El Elyon in Gn. 14:18-20, 22; Nm. 24:16; Dn. 3:26 — di solito pronunciato dai non ebrei); «Dio onnipotente» (El Shaddai in Gn. 17:11 e frequentemente nella letteratura patriarcale); «l'Eterno Dio» (El Olam in Gn. 21:33); «L'Iddio vivente» (El Chay in Dt. 5:26) «L'Iddio misericordioso» (El Rahum in Es. 34:6); e «l'Iddio che vede» (El Roi in Gen. 16:13).

El lo ritroviamo spesso in nomi di persone o luoghi: «Israël» (Dio lotta), Betel (Casa di Dio), Emmanuel (Dio con noi), Gioele (Geova è Dio), ecc. La forma singolare Eloah, è usata 41 volte in Giobbe ma raramente altrove.

## B. El Shaddai

Due nomi composti usati per El, sono alquanto importanti e degni di nota. Uno di questi, El Shaddai, «Dio Onnipotente», lo troviamo in Gn. 17:1 nella vocazione di Dio rivolta ad Abramo perché egli cammini davanti a Lui e sia perfetto. La frase è ripetuta quattro volte in Genesi (28:3; 35:11; 43:14; 48:3), una volta in Esodo (6:3) come il nome con cui Dio era stato principalmente conosciuto dai patriarchi, e una volta in Ezechiele (10:5). Ha-Shaddai (l'Onnipotente), tuttavia, è ripetuto 42 volte; tre volte rispettivamente nel Pentateuco e nei Profeti e, per il resto delle volte, nella letteratura poetica, più frequentemente in Giobbe. È sempre riferito al vero Dio.

Come per altri termini ebraici dell'Antico Testamento, l'esatta derivazione di Shaddai non è conosciuta. Tutte le spiegazioni suggerite hanno un'idea in comune, «quella di potenza: potenza che protegge e benedice (Gen. 17:1, Gb. 8:5; Sl. 91:1) o potenza che punisce (Gb. 5:17; 6:4; 21:20; Is. 13:6)». <sup>18</sup> Quando usato col significato di protezione e benedizione, si ha in mente, particolarmente, l'idea di Dio come Colui che dona abbondantemente. <sup>19</sup>

## C. El Chay

L'espressione «Iddio vivente» (El Chay) è presente 14 volte nell'Antico Testamento (Dt. 5:26; Gs. 3:10; I Sam. 17:26, 36; 2 Re 19:4, 16). Inoltre, espressioni quali «l'Eterno vive» e «com'è vero

<sup>18</sup> Thompson, *OT View of Redemption*, pp. 52-53.

<sup>19</sup> Girdlestone, *Synonyms of the OT*, p. 32.

che io vivo, dice l'Eterno», sono relativamente frequenti (Nm. 14:21, 28; Dt. 32:40; e spesso nei libri storici).

Per certi versi, El Chay, nell'Antico come nel Nuovo Testamento è la designazione più caratteristica del vero Dio. «Dio, che è l'Iddio vivente, non è mai, semplicemente, il modo più alto dell'esistenza, ma Egli è sempre attivo nell'intera vita dell'uomo. La vita è caratteristica essenziale del Dio vivente. Egli è il Creatore e Colui che sostiene tutto, Sovrano sopra tutto, benedetto per sempre».<sup>20</sup>

### D. Dio Creatore

Elohim, quindi, generalmente, porta con sé il significato di forza, potenza, capacità. È il termine appropriatamente usato per descrivere l'opera della creazione in Gn. 1:1-2, 3. Elohim è Dio creatore che crea ogni cosa mediante la parola della Sua potenza. Egli è la fonte ed il fondamento di ogni realtà.

Proprio nelle sue prime pagine, la Bibbia rifiuta sia il panteismo filosofico (l'insegnamento che Dio e l'intero universo siano identici) ed il deismo (la teoria che Dio ha creato l'universo e poi l'avrebbe lasciato in balia delle sue leggi impersonali). Dio non si identifica con il Suo universo poiché questo è opera delle Sue mani. Dall'altro lato, l'universo non potrebbe esistere isolato dalla potenza creatrice e sostenitrice di Dio. «I cieli e la terra» (Gn. 1:1) corrispondono a ciò che noi chiamiamo «universo», il regno finito e materiale degli esseri fisici e psichici.

Nello stesso modo in cui l'esistenza di Dio non è mai posta in dubbio dall'ebreo, così della Sua attività creatrice non si è mai dubitato. Ogni sezione maggiore dell'Antico Testamento contiene una tale enfasi. Genesi, i Salmi ed Isaia, in modo particolare, sottolineano l'evento della creazione divina — non come se si difendesse una dottrina, ma come se si spiegasse l'inizio della storia dell'uomo dando lode ed esprimendo la propria fede nel continuo controllo del mondo da parte di Dio. «L'ordine della natura è semplicemente l'espressione della saggezza divina».<sup>21</sup>

Il racconto della creazione non è propriamente considerato di natura mitologica. Non contiene traccia di ciò che gli studiosi hanno

---

<sup>20</sup> Thompson, *OT View of Revelation*, pp. 81-82.

<sup>21</sup> Schultz, *OT Theology*, vol. 2, pp. 180-182.

affermato, in modo sempre più crescente, essere l'essenza del mito, cioè la ripetizione rituale. Come ha scritto Jacob:

Il mito vive solamente nella misura in cui è ripetuto e attualizzato nel rituale. Così il mito babilonese della creazione era recitato e rappresentato nella Festa del Nuovo Anno, poiché ogni anno si doveva celebrare la potenza cosmica di Marduk se si voleva assicurare la prosperità degli uomini e delle cose, e soprattutto quella di Babilonia di cui Marduk era la divinità nazionale. Per Babilonia — e questo è un caso comune ad altre civiltà — la creazione, rimanendo limitata al dominio del mito e del rituale, non poté divenire il punto di partenza di un processo storico, per cui il mondo degli dei e la realtà storica, rimasero chiusi l'uno all'altro. Per Israele, invece, la creazione segna un inizio. La parola *reshit* («nel principio» — Gn. 1:1) è un intero programma d'azione, poiché dimostra che il piano di Dio nella storia ha la creazione come suo punto di partenza.<sup>22</sup>

## E. Il racconto della creazione

Pur se il racconto della creazione, nella Bibbia, non è mitologico, tuttavia non lo si può neanche considerare di tipo cosmologico o scientifico. Non ha lo scopo di rispondere alla domanda «Da dove viene il mondo?». Intende, invece, rispondere alla domanda «qual è il significato della storia, che sempre più si rivela, del popolo di Dio?». In altre parole, «la creazione, nell'Antico Testamento, non appartiene alla sfera delle scienze naturali, ma alla storia dell'uomo».<sup>23</sup>

<sup>22</sup> *Theology of the OT*, pp. 138-139.

<sup>23</sup> Kohler, *OT Theology*, p. 89. È un errore porre la Bibbia e la scienza in opposizione tra di loro. Le prospettive sono completamente differenti. La scienza si interessa dell'uomo fisico sottoposto alla legge fisica, un'idea alquanto sconosciuta all'Antico Testamento, in cui i principi morali sono linee d'interpretazione. Cfr. Davidson, *Theology of the OT*, p. 496. Agostino, nel quarto secolo dell'era cristiana, scrisse: «È improprio e dannoso, per un cristiano, parlare di tali argomenti come se fosse autorizzato dalla Scrittura e parlarne così stoltamente che il non credente, osservando la stravaganza dei suoi errori, non può fare a meno di riderne. Il vero problema non è tanto che l'uomo sia deriso per i suoi errori grossolani, ma il ritenere che gli scrittori biblici abbiano insegnato tali cose e sono, perciò, condannati e respinti, quali ignoranti, dalle persone fuori della chiesa, con grave perdita di quelli la cui salvezza ci sta molto a cuore... Essi trovano un membro del corpo cristiano palesemente in errore su un argomento che loro stessi conoscono bene; e, in cima a tutto ciò, vedono come cerchi di convalidare le sue opinioni infondate mediante

L'intelletto non trova miglior risposta alla domanda sulle origini di Gn. 1:1 e, cioè, «Nel principio Dio creò il cielo e la terra». Se oggi esiste qualcosa, deve esserci sempre stata qualcosa di per sé esistente, non derivata, il fondamento ontologico di tutta la realtà. Il tempo, lo spazio, la materia, la forza, il movimento e la legge, sono stati tutti suggeriti per questo ruolo – singolarmente ed in combinazione varia, ma l'elezione di uno o di tutti questi, ci costringerebbe a concludere che il più alto sia sorto dal più basso e che l'irrazionale abbia dato origine al razionale, ad esseri autocoscienti. Tale conclusione richiede più credulità alle nostre menti che la semplice affermazione delle prime parole del Genesi.

Vi sono quattro punti riassuntivi da notare in ciò che H. Orton Wiley ha chiamato «l'Inno della creazione» o «il poema dell'inizio».<sup>24</sup>

1. L'esistenza dell'universo è il prodotto dell'atto creativo di un Dio intelligente, onnipotente, personale. L'ordine fisico non è eterno e spontaneo. I suoi processi sistematici e ordinati, non sono dovuti al caso.

2. Sono menzionati due tipi di attività divina. La prima, e la creazione immediata (Gn. 1:1, 21, 27). Il verbo ebraico *bara*, viene usato esclusivamente per l'azione di Dio.<sup>25</sup> Significa «portare all'esistenza ciò che prima non era». Driver dice che il verbo ebraico qui «nella semplice coniugazione... è adoperato esclusivamente per Dio, e denota ... la produzione di qualche cosa fundamentalmente nuova, per l'esercizio di una potenza originatrice sovrana, sia trascendente che posseduta dall'uomo».<sup>26</sup>

Jacob ha scritto: «Il termine specifico, per l'atto creativo di Dio non è stato preso in prestito dal linguaggio antropomorfo: il verbo *bara*, sia nella forma al che *Niphal* (attivo e passivo), e usato

---

l'autorità della Santa Bibbia. Come conseguenza, considerano le Scritture di poca autorità su argomenti da loro conosciuti mediante l'osservazione o l'evidenza indiscutibile. Possono mai, quindi, fidarsi delle Scritture circa la resurrezione dei morti, la speranza della vita eterna, e il Regno dei cieli?». Citato da J. Edwin Orr in *One hundred Questions about God*, Calif., Regal Books, 1966), p. 82.

<sup>24</sup> *Christian Theology*, I, pp. 449-454.

<sup>25</sup> George A. F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1959), p. 110.

<sup>26</sup> Citato da John Wick Bowman, *Profetic Realism and the Gospel* (Philadelphia: The Westminster Press, 1955), p. 85.

solamente per Dio e designa un'attività peculiare di Dio e di Lui soltanto».<sup>27</sup>

Jarislov Pelikan richiama l'attenzione sul parallelo neotestamentario:

«Il verbo adoperato per 'creare' nel primo verso della Bibbia è *bara*. Lo stesso è usato per designare l'azione divina di Dio in altri passi del Pentateuco (Es. 34:10; Nm. 16:30). Tutti gli usi del verbo accreditano questa generalizzazione: *bara* ha sempre Dio come soggetto e mai le creature. Lo stesso accade con *kti-zein*, il verbo usato dal Nuovo Testamento per tradurre *bara*. A volte *kti-zein* si riferisce alla costituzione originale del mondo; a volte si riferisce all'azione di Dio nella storia, specialmente alla venuta di Cristo intesa come la «nuova creazione». Ma sempre si riferisce ad un'azione il cui attore principale è Dio, sebbene l'azione si realizzi mediante agenti creati».<sup>28</sup>

Il secondo tipo di attività divina descritta in Genesi 1 è quella di «formare». Ciò è indicato da verbi quali «fare», «fatto» (*asah*), o semplicemente «sia» (*ichi*). Questi termini implicano il dare forma o modellare un materiale già esistente. Un tipo intermedio di formazione è quello implicito nei ordini di Gn. 1:11-20 e 24, «che ci siano le acque», e «che apparisca l'asciutto».<sup>29</sup> Oltre agli atti creativi menzionati in Gn. 1:1, 21, 27 vi sono altri sette atti formativi ben ordinati:

- a. L'origine della luce cosmica (1-3).
- b. La creazione del firmamento del cielo. Allo stesso tempo, le acque furono riunite in oceani e laghi ed apparve la terra arida (1:6-10).
- c. L'inizio della vegetazione (1:11-13).

---

<sup>27</sup> *Theology of the OT*, pp. 142-143.

<sup>28</sup> «The Christian Intellectual», *Religious Perspectives*, vol. 14 (New York: Harper and Row, 1965), p. 40.

<sup>29</sup> Oltre a *bara* e *asah*, due altri termini vengono adoperati per descrivere l'origine della vita sulla terra: *yatsar* (formare, Amos 4, 13; Is. 43, 1; 45, 18) e *kun* (stabilire, Is. 45, 18; Ezech. 28, 13). Tutti i quattro termini si trovano in Is. 45, 18: «Poiché così parla l'Eterno che ha creato (*bara*) i cieli, l'Iddio che ha formato (*yatsar*) la terra, l'ha fatta (*asah*), l'ha stabilita (*kun*), non l'ha creata (*bara*) perché rimanesse deserta, ma l'ha formata (*yatsar*) perché fosse abitata». Cfr. Lehman, *Biblical Theology*, vol. 1, pp. 48-49.

d. L'apparizione di corpi solari — forse mediante lo schiarimento delle nebbie acquose che circondavano la terra?

e. La vita nelle acque e nel cielo (1:20-23).

f. La vita sulla terra (1:24-25).

g. Il corpo umano che, insieme all'atto creativo di 1:27 e la vita infusa di 2:7, ha condotto al suo apice l'intera epoca creativa raggiungendo il suo scopo (1:26).

3. Gli atti creativi e formativi di Dio (cfr. «creata e fatta», 2, 3) avvennero nel tempo. Il termine ebraico *yom*, qui tradotto «giorno» (nella versione inglese ed italiana) è usato 1480 volte nell'Antico Testamento. È tradotto da più di 50 parole diverse a seconda del contesto e può significare «tempo», «vita», «oggi», «età», «per sempre», «continuamente», e «in perpetuo».

Wiley ha scritto: «La migliore esegesi ebraica non ha mai considerato i giorni della Genesi come giorni solari, ma come periodi di tempo di durata indefinita... E questo non è un significato metaforico del termine, ma quello originale che significa «mettere fine a» o indica un «tempo in sé completo».<sup>30</sup> Che *yom* nel contesto del racconto della creazione non si debba necessariamente considerare un periodo di 24 ore lo si può dedurre dal suo uso in 2:4 che intende coprire l'intero intervallo di tempo di sei periodi. Non vi è motivo di dubitare del giudizio di Bernard Ramm, il quale a tal proposito afferma: «Il mondo creato in due bilioni di anni, è un miracolo tanto quello creato in 24 ore».<sup>31</sup> Potrebbe, infatti, essere, un prodigio ancora più grande.

C'è chi ha tentato di conciliare la credenza in giorni di 24 ore letterali in Genesi 1 con la persistente evidenza nella scienza riguardante l'età della terra, supponendo un intervallo tra i versi 1 e 2 ed aggiungendo che il versetto 2 significhi «la terra divenne informe e vuota». La difficoltà, come Lehman ha indicato, è che «non vi è alcun valido fondamento esegetico per tradurre il verbo *hayithah* (era) con *divenne* (Gn. 1:2)».<sup>32</sup> In ebraico come in greco, «essere» e «divenire» rappresentano delle idee distinte tra di loro. Il verbo

---

<sup>30</sup> *Christian Theology*, vol. 1, p. 456; Cfr. Lehman, *Biblical Theology*, vol. 1, pp. 48-49.

<sup>31</sup> *The Christian View of Science and Scripture* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publ. Co., 1954), p. 225.

<sup>32</sup> Lehman, *Biblical Theology*, 1:51.

«essere» indica persistenza nell'esistenza. Il verbo «divenire» suggerisce il cambiamento da una cosa o forma all'altra. Non vi è alcuna giustificazione per tradurre il verbo «essere» col significato di «divenire». La teoria dell'intervallo non ha fondamento sia in questo passo sia in qualsiasi altro luogo nelle Scritture.<sup>33</sup>

4. Lo Spirito di Dio è indicato come l'Agente divino che ha portato ordine nel caos primordiale: «E lo Spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque» (1:2). Nel Sl. 104:30, ci viene detto che l'Eterno comunica il Suo Spirito, alla nascita, alle creature individuali. Gb. 26:7-13 descrive la creazione dell'ordine fisico con parole altamente poetiche. Lo scrittore nota che è mediante lo Spirito («soffio» nella versione Riveduta) di Dio che gli oggetti creati sono «completati» o «abbelliti». Mentre la dottrina biblica dello Spirito trova la sua definizione solo nel Nuovo Testamento, la verità che doveva poi essere rivelata, era salvaguardata dal modo in cui gli scrittori dell'Antico Testamento parlavano dello Spirito di Dio o dello Spirito dell'Eterno.

Sono stati tracciati dei paralleli tra il racconto della Genesi della creazione e le cosmogonie di alcune altre antiche culture. Ma W. F. Albright aveva senza dubbio ragione quando scriveva:

Il racconto della creazione è unico nella letteratura antica. Indubbiamente riflette un punto di vista monoteista progredito, con una sequela di fasi creative così razionali, che la scienza moderna, pur mantenendo lo stesso linguaggio e lo stesso schema di idee, con cui affermare le proprie conclusioni, non potrebbe mai migliorare. Infatti, cosmogonie moderne e scientifiche, mostrano una sconcertante tendenza ad essere di vita breve, e c'è veramente da dubitare che la scienza abbia mai eguagliato la storia biblica.<sup>34 121</sup>

Nel dibattito tra scienza e Bibbia, spesso si trascura il fatto che l'interesse delle Scritture è teologico e non cosmologico. La dottrina della creazione non è un tentativo di spiegare l'universo; il suo scopo è di porre il fondamento per la storia della salvezza che seguirà. Stephen Neiff ha scritto: «Non può esserci una valida teologia della

---

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *The Old Testament and Archaeology*, ed. Herbert C. Alleman and Elmer E. Flack (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1948), p. 135.

redenzione, anzi non vi può essere assolutamente teologia, se non quella fondata sulla valida dottrina della creazione». <sup>35</sup>

#### IV. L'IDDIO DEL PATTO

Oltre ad Elohim nel racconto della creazione di Gn. 1:1-2, 3, un altro nome viene aggiunto in 2:4-3:24. È il nome sacro Jahveh, conosciuto come «Tetragrammaton» per le sue quattro consonanti ebraiche JHVH. Jahveh è usato estesamente da 4:1 per tutto l'Antico Testamento sia da solo che in unione con Elohim. Si trova circa 6800 volte nelle Scritture ebraiche.

##### A. Il Significato di Jahveh

Jahveh è un nome proprio e non un termine esprimente una classe. In inglese la KJV, la RSV, la ERV, la Berkeley, la NEB e la maggior parte delle versioni moderne, seguono la scia della tradizione giudaica espressa nella Septuaginta e la pratica neotestamentaria traducendo il nome con il termine «il Signore». Poiché in ebraico vi è un'altra parola per «Signore» (adon, adonai), quando si parla di Jahveh nell'originale, si usa tradurre tale nome con l'iniziale maiuscola. Adonai è tradotto con l'iniziale maiuscola quando è usato, come normalmente accade, per Dio. Poiché il nome personale del vero Dio era ritenuto troppo sacro per essere pronunciato, l'abitudine giudaica, da tempo immemore, fu quella di leggere Adonai al posto di JHVH. La ASV traduce Jahveh con «Jehova». Il termine Jehova è adoperato sette volte nella KJV, e di queste, tre volte, il nome è composto (Gn. 22:14; Es. 6:3; 17:15; Gd. 6:24; Sl. 83:18; Is. 12:2; 26:4). <sup>36</sup> Moffat usa «l'Eterno» quando intende Jahvé.

Come nel caso di Elohim, l'esatta derivazione ed il significato di Jahveh sono stati lungamente discussi da studiosi della Bibbia. La parola, in sé stessa, deriva dal verbo essere (cfr. Es. 3:14; 6:2-3). Ad essa sono stati dati significati diversi:

1. Colui che è eterno e che ha esistenza propria, che non cambia; che ha origine propria, che dipende solamente da sé stesso,

<sup>35</sup> *Christian Holiness* (New York: Harper and Brothers, Publishers, 1960), p. 16.

<sup>36</sup> Jehovah non è assolutamente una fedele traduzione di JHVH. In realtà, Jehovah non è un nome biblico. Fu creato dal Galatinus nel sedicesimo secolo. Questi unì le vocali di Adonai alle consonanti del Tetragrammaton. Cf. Knight, *Christian Theology of the OT*, p. 50.



«non sottoposto ad alcuna alterazione da potenze del mondo e dal tempo».<sup>37</sup>

2. Colui che causa l'esistenza o il divenire.<sup>38</sup>

3. Colui che è presente e che sarà con il Suo popolo.<sup>39</sup>

Questi significati non si escludono necessariamente a vicenda. Ognuno invece aggiunge qualcosa al ricco insegnamento dell'altro.

I versetti in Esodo 3:13-14 e 6:2-3 sono stati compresi, da alcuni, come se affermassero che il nome di Jahveh fosse stato conosciuto inizialmente da Mosè. Gn. 4:26, tuttavia, afferma che nei giorni di Enosh, figliolo di Seth, «s'incominciò a invocare il nome dell'Eterno (Jahveh)». Ciò che i versetti dell'Esodo intendono dire, è che, per la prima volta, il nome fu spiegato a Mosè. L'uso ebraico dimostra che il senso della domanda di Mosè non è «Chi sei tu?» o «Qual è il tuo nome?» ma «Che cosa esprime o nasconde il tuo nome?».<sup>40127</sup>

A. B. Davidson sottolinea come Jahveh non sia un nome ontologico ma redentivo. Esso esprime la fedeltà di Dio, la Sua perseveranza, l'intera idea del patto di salvezza umano-divina. Non svela la natura essenziale di Dio, ma il Suo rapporto con Israele, come Dio del patto.<sup>41</sup> J. Barton Payne scrive: «Tale nome (Jahveh) porta con sé il senso della vicinanza di Dio, del Suo interesse per l'uomo, della Sua rivelazione testamentaria redentrice. Mosè scelse Elohim come termine appropriato per Gn. 1:1-2:3 per esprimere la trascendenza di Dio sulla creazione, e scelse Jahveh per Gn. 2:4-25, per sottolineare l'immanenza di Dio nelle rivelazioni dell'Eden.»<sup>42</sup> Un simile cambiamento di nomi, corrispondente ad una variazione dell'attività di

37 Schultz, *OT Theology*, vol. 2, p. 144; Burney, *OT Theology*, pp. 19-26; Kohler, *OT Theology*, p. 43.

38 W. F. Albright, «Recent Discoveries in Bible Lands», *Young's Analytical Concordance to the Bible* (New York: Funk and Wagnalls Co., 1955), p. 35.

39 Martin Buber, *Moses: The Revelation and the Covenant* (New York: Harper and Brothers, 1958), p. 53; Vriezen, *Outline of OT Theology*, pp. 235-6; Jacob, *Theology of the OT*, p. 52; Knight, *Christian Theology of the OT*, pp. 44-5; Payne, *Theology of the Old Testament*, pp. 148; Eichrodt, *Theology of the OT*, vol. 1, p. 189; Gerard Von Rad, *Old Testament Theology*, trad. D. M. G. Stalker (New York: Harper and Brothers Publishers, 1962) vol. 1, p. 180.

40 Es. 3.13; cfr. Buber, *Moses*, p. 48.

41 *Theology of the OT*, pp. 45-58.

42 Sauer, *Dawn of World Redemption*, p. 187.

Dio da redenzione generale a salvezza personale, appare nei versetti successivi di Genesi.<sup>43</sup>

Jahveh lo si trova anche in combinazione con altri nomi e in nomi composti. Alcuni nomi composti sono usati per descrivere luoghi dove si sono verificati eventi significativi in cui Dio si è rivelato. Jehovah (Jahveh) Jireh, «l'Eterno provvederà» (Gn. 22:14); Jehovah (Jahveh) Nissi, «l'Eterno è la mia bandiera» (Es. 17:15); Jehovah (Jahveh) Shalom, «l'Eterno è pace» (Gd. 6:24).

### B. Nomi composti

Due nomi composti, non legati a luoghi, servono ad ampliare ed arricchire il significato di Jahveh. Uno è Jahveh Mekaddishkem, tradotto con «l'Eterno che vi santifica» (Es. 31:13), come in

Lv. 20:8 «l'Eterno che vi santifica». Il nome ricorre 10 volte, nella forma «Io sono Jahveh Mekaddishkem» come se fosse pronunciato direttamente da Dio. Mosè fu istruito a «dire al popolo di Israele»; «Badate bene d'osservare i miei sabati, perché il sabato è un segno fra me e voi, per tutte le vostre generazioni affinché conosciate che io sono l'Eterno che vi santifica (Jahveh Mekaddishkem)» (Lv. 20:7-8; cfr. Lv. 20:9-21; 21:9; Ez. 20:12-13; 37:23).

Un secondo nome composto che per la prima volta troviamo in 1 Sam. 1:3 e poi 278 altre volte, è Jahveh Sabaoth, «l'Eterno degli eserciti». Occasionalmente, nei Salmi, ma raramente altrove, è reso con Jahveh Elohim Sabaoth, «l'Eterno Dio degli eserciti». Pur se la frase appare dapprima in Samuele, l'idea è molto più antica. La si trova in versetti dove Dio è descritto come generale d'Israele, il capo invisibile che combatte per e con il suo popolo (Es. 14:1-3; Gs. 5:14; Nm. 21:14). «L'Eterno degli eserciti» è «l'Eterno forte e potente, l'Eterno potente in battaglia» (Sl. 24:8, 10). Gli angeli, i «figlioli di Dio», persino le stelle, sono incluse tra le schiere di Dio insieme agli eserciti d'Israele.

---

43 *Theology of the Older Testament*, p. 148. Questa è una spiegazione del passaggio da Elohim a Jahveh degna di essere considerata almeno quanto l'ipotesi documentaria (con il suo apparato J, E, D, P) che, ampiamente conosciuta, è ora criticamente valutata. Cfr. Cyrus H. Gordon, «Higher Critics and Forbidden Fruit», in Frank E. Gaebelin, ed., *Christianity Today Reader* (New York: Meredith Press, 1966), pp. 67-73. Il Dr. Gordon, studioso giudeo, professore di Studi del Vicino Oriente e presidente del Dipartimento di Studi Mediterranei all'Università di Brandeis, critica moltissimo l'ipotesi documentaria.

Le schiere includono «tutte le forze terrestri e celesti, la natura (Gn. 2:1), la potenza militare (1 Sam. 4:4; cfr. Sl 44:9), le stelle (Dt. 4:19; cfr. Sl. 33:6) e gli angeli (Gs. 5:14; 1 Re 22:19; cfr. Sl. 103:21)».<sup>44</sup> Jahveh Sabaoth è, quindi, un nome che esprime, in modo supremo, la sovranità di Dio.

L'Antico Testamento abbonda di nomi umani in cui la radice Jah viene usata. Esempi, presi a caso, includono Jehoida (l'Eterno sa); Jehu, «l'Eterno è»; Jotham, «l'Eterno è giusto»; e il più significativo di tutti, Joshua «l'Eterno salva» o «l'Eterno il Salvatore — il nome che diverrà «Gesù» nel Nuovo Testamento greco.

### C. Adonai (Signore)

Simile a Jahveh è il terzo nome più comune di Dio, Adonai. Tradotto «Signore», è usato riferito a deità, circa 340 volte. La radice, Adon, significa «maestro», «signore», «proprietario». Adon è usato normalmente per persone di alto rango o dignità, ma è applicato a Dio un buon numero di volte. Adonai è una forma più recente usata generalmente per Dio ma occasionalmente, come plurale per gli uomini.

Il significato speciale di Adonai è quello di indicare la dipendenza dell'uomo da Dio e il diritto divino di essere il padrone degli uomini. Il suo uso frequente con Jahveh (Es. 23:17; 34:23; Is. 1:24; 3, 15; 10, 16; Am. 8:1 e spesso in Ezechiele) dimostra che esso indica la divina signoria come, da solo, Jahveh non potrebbe fare. Per la difficoltà di tradurre «Signore Signore», la versione comune inglese adopera «Signore Dio» per Adonai Jahveh. La ASV usa «Signore Jehova».

## V. ANTROPOMORFISMI

La personalità divina, oltre ai nomi di Dio, è ancor più espressa dal ricorrere di ciò che viene indicato come «antropomorfismo» (da *morphos*, forma e *anthropos*, uomo). Sin dai primi capitoli, le Scritture abbondano di affermazioni su Dio prese dall'esperienza umana concreta e dalla natura umana. Si afferma che Dio parla (Gn. 1:3; 8:15), che riposa e siede (Gn. 2:2; Sl. 47:8), vede ed ascolta (Gn. 6:12; Es. 16:12), fiuta (Gn. 8:21; 1 Sam. 26:19); Dio accetta di scendere giù dal cielo (Gn. 11:5) ed ha un viso e la schiena (Es. 33:20, 23;

<sup>44</sup> Thomson, *OT View of Revelation*, p. 56.

Nm. 6:25; Sl. 104:29). Dio si addolora (Gn. 6:6), si adira (Es. 15:7), è geloso (Es. 20:5; 34:14 — o zelante per la Sua gloria)<sup>45</sup>, odia il peccato (Dt. 12:31) e si rallegra (Dt. 28:63).

Ci vengono date delle immagini dell'attività di Dio. Egli modella l'uomo dalla polvere della terra e soffia l'alito della vita (Gn. 2:7), pianta un giardino (Gn. 2:8), cammina nel giardino sul far della sera (Gn. 3:8), chiude la porta dell'arca (Gn. 7:16) ecc.

### **A. La metafora nell'antropomorfismo**

Molte espressioni antropomorfe sono chiaramente metaforiche. Le braccia di Dio rappresentano la sicurezza che offre il Suo patto (Dt. 33:27). Le Sue mani descrivono sia l'offerta abbondante, sia gli atti di giudizio (Esdra 7:9; 1 Sam. 5:11). Contemplare il volto del Signore significa adorarlo veramente (Sl. 17:15). Il Suo volto «risplendente» su qualcuno, intende il Suo favore e la Sua benedizione (Nm. 6:25; Sl. 31:16). La lista potrebbe continuare e coprire virtualmente tutti gli antropomorfismi. La poesia può descrivere Dio come avente ali, penne, come una roccia, una fortezza, senza per questo intendere assolutamente un'interpretazione letterale di tali espressioni (Sl. 91:2, 4).

L'antropomorfismo è stato considerato un crudo tentativo di «crearsi un Dio a propria immagine». Che tali antropomorfismi non fossero compresi letteralmente, ci viene indicato chiaramente da altri passi che rassomigliano Dio agli animali: all'aquila (Os. 8:1), al leone (Os. 11:10, Amos 1:2), al leopardo o all'orso (Os. 13:7-8), all'uccello (Sl. 17:8; 91:4) ecc. Altri passi affermano chiaramente che Dio non ha forma umana, percezioni sensitive o emozioni umane: «Dio non è un uomo perch'ei mentisca, né un figlio d'uomo perch'ei si penta. Quando ha detto una cosa non la farà?» (Nm. 23:19). «Ma è egli proprio vero che Dio abiti cogli uomini sulla terra? Ecco, i cieli ed i cieli dei cieli non ti possono contenere; quanto meno questa casa che io ho costruita!» (2 Cr. 6:18; cfr. 1 Sam. 15:29; Gb. 10:4; Sl. 121:4; Is. 40:28; Os. 11:9 ecc.).

### **B. Il valore religioso degli antropomorfismi**

Gli antropomorfismi non erano un tipo di espressione primitiva poi superata nel successivo periodo profetico. In realtà, è proprio il

---

<sup>45</sup> Vriezen, *Outline of OT Theology*, pp. 153-154.

contrario. I profeti abbondano di calde, intime espressioni che sottolineano la vicinanza e la disponibilità di Dio.<sup>46</sup> «L'antropomorfismo non tenta di umanizzare Dio, ma... vuole avvicinare Dio all'uomo come persona vivente e piena di calore, preservando e rafforzando la vita religiosa».<sup>47</sup>

Com'è stato descritto da G. Ernest Wright: «Il linguaggio della fede è necessariamente antropomorfo, cioè, pieno di parole umane adatte a descrivere la divinità... Tuttavia, tale linguaggio non è un lusso o un qualcosa di primitivo superato da studi successivi. Era ed è una necessità della fede. Il rapporto tra Dio e la gente e tra la gente e Dio non può essere espresso in alcun altro modo quando il patto, come chiave di comprensione, sta al centro della fede».<sup>48</sup> Jacob ci ricorda che «una linea non sempre diritta, ma nondimeno continua, ci porta dall'antropomorfismo delle prime pagine della Bibbia all'incarnazione di Dio in Gesù Cristo».<sup>49</sup>

L'idea di Dio nell'Antico Testamento è sempre religiosa e non filosofica o metafisica. Gli scrittori dell'Antico Testamento non avevano alcuna conoscenza, da un lato, del Dio moderno, impersonale, del panteismo religioso e, dall'altro, dello scientismo secolare. Dio, secondo loro, era una persona divina con intelligenza razionale, capace di scelta ed avente una meta; capace di ben valutare persone e cose.

Sia la creazione che il patto sottintendono, perciò, un Dio personale. Nella creazione, Dio è contrapposto all'ordine creato come ragione auto-cosciente e come volontà morale, libera e saggia. Nel patto, allo stesso modo, vi è un rapporto da Persona a persona. Hermann Schulz, a tal proposito, scrive: «In contrasto al materiale, cioè, all'essere bisognoso e dipendente, bramoso di delizia e soddisfazione esteriore ben definita, Dio è spirituale, Elohim: cioè perfetto, indipendente, di nulla bisognoso. Egli è l'Iddio vivente, l'Iddio della vita, in cui la vita è presente come proprietà, come inalienabile proprietà (Dt. 5:26; 32:40; Ger. 10:10)».<sup>50</sup>

---

46 Eichrodt, *Theology of the OT*, vol. 1, pp. 211-212.

47 Paul Heinisch, *Theology of the Old Testament* (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1950), p. 67.

48 *The Book of the Acts of God* (New York: Doubleday and Co. Inc. 1957), p. 93.

49 *OT Theology*, p. 32

50 *OT Theology*, 2:112. Cf. anche p. 103 e ss.

La lingua ebraica è ricca di espressioni concrete ma manca di astrazioni. Gli uomini dell'Antico Testamento parlavano e pensavano in modo concreto e non in modo astratto ma comprendevano bene i limiti dell'antropomorfismo e la proibizione contenuta nel secondo comandamento lo dimostra (Es. 20:4). Ogni rappresentazione del divino era, perciò, proibita per cui, quando essi adoperavano degli antropomorfismi, li interpretavano simbolicamente come tanti altri riferimenti biblici rivelano.<sup>51</sup>

L'uomo dell'Antico Testamento era sempre cosciente della verità affermata da Isaia, «Poiché i miei pensieri non sono i vostri pensieri, né le vostre vie sono le mie vie, dice l'Eterno. Come i cieli sono alti al di sopra della terra, così sono le mie vie più alte delle vostre vie, e i miei pensieri più alti dei vostri pensieri» (Is. 55:8-9).

---

51 Jacob, *Theology of the OT*, pp. 41-42; Thomson, *OT View of Revelation*, p. 84.

# 3

## LA NATURA DELL'UOMO

La Bibbia si volge, immediatamente, dalla sua considerazione di Dio e della creazione, alla natura ed al significato dell'uomo. Essa è sia la Parola di Dio che Parola riguardante l'uomo. Nella Genesi due capitoli sono dedicati alla creazione e dodici ad Abramo per cui si può difficilmente considerare esagerata l'importanza di una chiara comprensione della natura umana.

Nelle grandi lotte dell'ultimo terzo del ventesimo secolo, la verità riguardante la natura e il destino dell'uomo è stata cruciale. Le «ideologie» di cui noi spesso sentiamo parlare, sono, in realtà, risposte antropologiche alla domanda biblica «Chi è l'uomo?» (Gb. 7:17; Sl. 8:4; 144:3).<sup>1</sup>

Le interpretazioni secolari moderne dell'uomo, nella loro valutazione della natura umana, sono errate perché oscillano dall'eccessivo ottimismo all'esasperato pessimismo. L'idea biblica dell'uomo, perfettamente realistica, pone in equilibrio sia la dignità che la degradazione della creatura che è, nelle parole di Francis Thompson, affine alla terra e al cherubino. Un vecchio psicologo ben conosciuto ha scritto: «Il libro più grande e più autentico sulla personalità dell'uomo è ancora la Bibbia, e le scoperte fatte dagli psicologi

---

1 J. S. Whale, *Christian Doctrine* (New York: The Macmillan Co. 1942), p. 35.

hanno confermato più che contraddetto la codificazione della personalità lì descritta».<sup>2</sup>

## I. Termini generali indicanti l'uomo

L'Antico Testamento adopera quattro termini maggiori per designare la specie umana e i suoi membri. Non sono termini tecnici, usati con rigida coerenza, ma riflettono dei concetti chiaramente distinguibili.

1. Il termine più importante riguardante l'uomo è Adam (Gn. 1:26-27; 2:5; 7:8; per un totale di quindici volte in Gn. 1:26 – 3:24). Adam deriva da *adamah*, terra, e sottolinea l'origine del corpo, il suo destino e la fine della sua vita: «E l'Eterno Iddio formò l'uomo (ebr. ha-adam, «l'uomo») dalla polvere della terra, gli soffiò nelle narici un alito vitale, e l'uomo (ha adam, «l'uomo») divenne un'anima vivente» (Gn. 2:7). «Mangerai il pane col sudore del tuo volto finché tu ritorni nella terra (ha-adamah) donde fosti tratto; perché sei polvere ed in polvere ritornerai» (Gn. 3:19). Nella Bibbia ebraica, adam compare come un nome personale da Gn. 3:17 in poi. La King James Version traduce ha-adam (l'uomo) con Adamo da 2:19 in poi.

2. *Ish* (Gn. 2:23-24; 4:1) esprime l'idea dell'uomo nell'esercizio del suo potere di volontà e di scelta. È il termine usato nel matrimonio. L'uomo è l'ish o il marito di colei che ha scelto. Ish compare in nomi composti: ish hosheth, uomo di vergogna; ishhod, uomo di celebrità; ishtoh, uomo di Tob.

3. *Enosh* (Gn. 6:4; 12:20) rappresenta l'opposto di ish e indica l'uomo nella sua debolezza e mortalità. È un termine che si trova spesso in parallelo con adam negli scritti poetici: «Che cos'è l'uomo (enosh) che tu n'abbia memoria e il figliuol dell'uomo (bene adam) che tu ne prenda cura? (Sl. 8:4). «Tu fai tornare i mortali (enosh) in polvere e dici: Ritornate, o figliuoli degli uomini (bene adam)» (Sl. 90:3; cfr. Gb. 10:4-5).

4. *Geber*, come *ish*, sottolinea la forza ed è spesso utilizzato per distinguere l'uomo dalla donna o dal bambino. Giurando di trattenerne le donne e i bambini, faraone propose a Mosè: «Andate voi uomini (geherim) e servite l'Eterno; poiché questo è quel che cercate»

---

<sup>2</sup> Henry C. Link, *The Return to Religion* (New York: The Macmillan Co., 1937), p. 103.



(Es. 10:11). Il popolo d'Israele era «un numero di circa seicentomila uomini a piedi, senza contare i fanciulli» (Es. 12:37).

Proprio i termini adoperati per descrivere l'uomo, esprimono la tensione dell'Antico Testamento tra l'umiltà e l'onore della condizione umana. L'uomo nella sua umiltà è adam, enosh. Nella sua dignità ed onore è ish e geber. Jacob commenta: «Fianco a fianco all'affermazione sulla natura effimera e limitata, l'Antico Testamento proclama incessantemente l'eminente dignità a lui conferita a motivo della sua associazione con Dio». <sup>3</sup> «Tale connessione – continua Jacob – non è una relazione di parentela; l'uomo non è un dio decaduto; egli non è, come nel mito babilonese, composto, in parte, di sostanza divina ma è creato da Dio come creatura autonoma ed indipendente a cui è affidato, essendo immagine di Dio, il dominio su tutto il resto del creato». <sup>4</sup>

## II. La psicologia dell'Antico Testamento

Nell'Antico Testamento, molti termini specifici sono usati per indicare ciò che compone la personalità umana.

1. L'elemento materiale è chiamato polvere (aphar anche tradotto «terra», «cenere», «suolo»). Gn. 2:7 è il verso chiave nell'antropologia dell'Antico Testamento: «L'Eterno Iddio formò l'uomo dalla polvere della terra, gli soffiò nelle narici un alito vitale, e l'uomo divenne un'anima vivente». Preso dalla polvere, il corpo è destinato a ritornare alla polvere (Gn. 3:19; Gb. 34:15; Sl. 30:9; Ec. 3:20; 12:7).

Oltre al suo uso in relazione al corpo, apha è adoperato nell'Antico Testamento per descrivere un largo numero («come la polvere della terra in moltitudine») e per parlare della sua umiliazione, debolezza e bisogno («polvere e cenere»). Insieme ad adamah, apha è anche utilizzato per il mondo fisico (Gn. 26:15; Gb. 8:19; 19:25; 28:2).

2. La polvere infusa con l'alito (neshamah) diviene carne (basar). Neshamah, con il termine «spirito» (ruach), spesso usati insieme, indica l'aspetto fisico della vita. L'uomo non è neshamah, ma lo possiede. <sup>5</sup> L'alito è qualcosa che Dio dà all'uomo (Gn. 2:7; Gb. 12:10) e

<sup>3</sup> Jacob, *Theology of the OT*, pp. 156-157.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>5</sup> Smith, *Bible Doctrine of Man*, p. 6 ss.

toglie: «Tu nascondi la tua faccia, essi sono smarriti; tu ritiri il loro fiato, ed essi muoiono e tornano nella loro polvere» (Sl. 104:29).

Sia l'uomo che le bestie hanno respiro. Del diluvio si riporta che «però ogni carne che si muoveva sulla terra; uccelli, bestiame, animali selvatici, rettili d'ogni sorta striscianti sulla terra e tutti gli uomini. Tutto quello ch'era sulla terra asciutta ed aveva alito di vita nelle sue narici, morì» (Gn. 7:21-22; cfr. Ec. 3:19). Neshamah ha un significato molto vicino a quello che noi chiamiamo fenomeno fisico della vita. Nella visione di Ezechiele della valle con le ossa secche, persino dopo che la carne fu riattaccata agli scheletri, non c'era in essi spirito alcuno. «Allora egli mi disse: Profetizza allo spirito, e di' allo spirito: Così parla il Signore, l'Eterno: Vieni dai quattro venti, o spirito, soffia su questi uccisi e fa che rivivano. Ed io profetizzai, com'egli m'aveva comandato; e lo spirito entrò in essi, e tornarono alla vita e si rizzarono in piedi; erano un esercito grande, grandissimo» (Ez. 37:8-10).

3. Carne (basar, Gn. 2:21, 23-24; 6:3, 12-13) è il termine ebraico più vicino alla parola corpo (così viene tradotto nella KJV in Is. 10:18 ed Ez. 10:12). La 'carne' è «materia animata, vivente». <sup>6</sup> Non è mai semplice sostanza materiale. E struttura animale, organica — di solito vivente — ma ancora descritta come «carne» tra il tempo della morte e quello della dissoluzione.

Pur se la carne e lo spirito sono spesso considerati in antitesi, non si tratta di un'antitesi morale. L'Antico Testamento non suggerisce affatto che la carne sia eticamente peccaminosa. Lo Spirito è spesso usato per indicare la potenza e la carne per indicare la debolezza: «Or gli egiziani sono uomini e non Dio; i loro cavalli son carne, e non spirito» (Is. 31:3). La carne può essere debole ma non è in se stessa peccaminosa. Il suo uso nei sacrifici indica che non è impura né sconosciuta. È creazione di Dio ed, infatti, anche il Figliolo eterno sarebbe poi divenuto «carne» (Gv. 1:14). L'uso tecnico di «carne», da parte di Paolo, in Romani e Galati, in contrasto allo Spirito non trova un suo correlativo nell'Antico Testamento. <sup>7</sup>

«Carne» è un termine adoperato: 1. per il corpo fisico individuale: Adamo disse di Eva, «Questa, finalmente, è ossa delle mie ossa e

<sup>6</sup> Davidson, *Theology of the OT*, p. 203.

<sup>7</sup> Smith, *Bible Doctrine of Man*, pp. 24-25. Otto J. Baab, *Theology of the Old Testament* (New York: Abingdon: Cokesbury, 1949), p. 68.

carne della mia carne» (Gn. 2:23; cf. v. 21); 2. per il genere umano in generale: «E Dio guardò la terra; ed ecco, era corrotta, poiché ogni carne aveva corrotto la sua vita sulla terra» (Gn. 6:12); 3. per l'uomo nella prova: «Lo spirito mio non contenderà per sempre con l'uomo; poiché nel suo traviamiento, egli non è che carne» (Gn. 6:3); 4. per la solidarietà del rapporto familiare: Giuda invitò i suoi fratelli a risparmiare la vita di Giuseppe, «poiché è nostro fratello, nostra carne» (Gn. 37:27); e 5. persino del corpo morto, come quando Giuseppe disse al panettiere condannato nella prigione del faraone, «ancora tre giorni, e faraone ti porterà via la testa di sulle spalle, ti farà impiccare ad un albero, e gli uccelli ti mangeranno le carni addosso (Gn. 40:19).

4. Spirito (*ruach*) unito a carne (*basar*) diviene anima (*nephesh*). Come Otto Baab afferma,

lo spirito è quell'elemento nella natura umana che è maggiormente associato alla natura di Dio. È il patrimonio dato all'uomo, di energia e di capacità, per l'attività religiosa. Mediante il suo possesso, l'uomo può innalzare il suo sguardo dal fango volgendosi alle eterne forme della verità, della bellezza e della bontà. Lo spirito nell'uomo lo abilita ad avere comunione con lo spirito di Dio. Questo termine suggerisce, più di ogni altro, il contenuto ed il significato della frase «all'immagine di Dio».<sup>8</sup>

Solo Dio possiede lo spirito nella sua pienezza. Per l'uomo, lo spirito viene dall'alto.<sup>9</sup> Sebbene non sia un termine di ampio significato, spirito è spesso utilizzato come sinonimo di anima.<sup>10</sup> *Ruach* è usato, a volte, come equivalente dell'individuo stesso, come in Giobbe 19:17 dove il sofferente si lamenta «il mio fiato ripugna alla mia moglie» (La KJV traduce *ruach* con «soffio»; cfr. anche Gn. 45:27; Gd. 15:19). Nell'uso abituale, l'uomo condivide «l'anima» con gli animali o le forme di vita inferiore; e condivide lo «spirito» con Dio, da cui lo riceve (Zc. 12:1), ed a cui va dopo la morte: «La polvere torni alla terra come prima e lo spirito torni a Dio che l'ha dato» (Ec. 12:7).

<sup>8</sup> *Theology of the OT*, p. 65.

<sup>9</sup> Jacob, *Theology of the OT*, pp. 161-162.

<sup>10</sup> Knight, *Christian Theology of the OT*, p. 36.

La varietà delle manifestazioni dello spirito umano la si intravede nel fatto che può essere turbato (Gn. 41:8), può rivivere (45:27), può soffrire angoscia (Es. 6:9) può esprimere saggezza (31:3), può rendere volenterosi (35:21), gelosi (Nm. 5:14), affranti (1 Sam. 1:15), agitati (Esd. 1:1), può comprendere (Gb. 20:3) e può essere senza frode (Sl. 32:2).

5. L'anima (*nephesh*) è definita come la «vita autocosciente con sentimenti e desideri... la vita cosciente individuale». <sup>11</sup> *Nephesh* intende «l'individuo stesso e tutto 'ciò che' abbraccia». <sup>12</sup> «E l'Eterno Iddio formò l'uomo dalla polvere della terra, gli soffiò nelle narici un alito vitale, e l'uomo divenne una anima vivente (*nephesh*)» (Gn. 2:7).

*Nephesh* è adoperato 756 volte nell'Antico Testamento, e la KJV usa 42 termini inglesi differenti per tradurlo – dei quali i più comuni sono «anima» (428) e «vita» (117). Brown, Driver e Buggs elencano nove significati: anima, essere vivente, vita, sé stesso, persona, desiderio, appetito, emozione, passione.

L'anima e la natura dell'uomo, non una sua possessione». <sup>13</sup> «Anima» è un simbolo appropriato per identificare l'intera vita dell'uomo, più particolarmente nella sua forma affettiva ed incorporea. Questa vita è l'io, non tanto distinto dall'aver memoria, intelligenza o integrità morale, ma dall'aver il principio della vitalità che scompare alla morte. Il termine indica vita biologica e psichica. <sup>14</sup>

La polvere, insieme al respiro, dà la carne; la carne e lo spirito formano l'anima.

*Nephesh* è sia il principio vitale biologico che psichico. Le sue maggiori applicazioni sono quelle che indicano la vita in opposizione alla morte, per designare ciò che noi chiameremo uomo o popolo (Gn. 2:7-12); e per descrivere il cuore dell'esperienza personale sia che appartenga al regno della conoscenza, della volontà o del sentimento. <sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Schultz, *OT Theology*, vol. 2, p. 246.

<sup>12</sup> Jacob, *Theology of the OT*, p. 161.

<sup>13</sup> Kohler, *OT Theology*, p. 142.

<sup>14</sup> Baab, *Theology of the OT*, p. 66.

<sup>15</sup> Smith, *Bible Doctrine of Man*, c. 13.

L'anima benedice gli altri (Gn. 27:4), pecca (Lv. 4:2), è afflitta (23:27), ama (Dt. 6:5), può essere convertita (Sl. 19:7), prova fame e sete fisica (Sl. 107-109; Prov. 25:25); e così via, provando ogni emozione e determinando ogni possibile azione dell'uomo. Pur se c'è un senso inevitabile di dualismo nella psicologia biblica, l'anima e più intimamente legata al corpo, nell'uso ebraico, di quanto accada, per esempio, nella netta dicotomia corpo-anima del pensiero greco; essa rappresenta tutta la vita interiore (Sl. 103:1).

6. Un altro termine, adoperato per la vita interiore personale dell'uomo, è «cuore» (leb, lebab), definito dal Lexicon di Brown, Driver e Brigg come «l'uomo interiore la mente la volontà, il cuore.» Come l'anima, il cuore può essere usato per definire ogni esperienza mentale. Il cuore rappresenta per gli ebrei il concentrato di tutte le potenze vitali come afferma Pedersen quando scrive: «Nephesh è l'anima in tutta la sua totalità, come ci appare; il cuore e l'anima nel suo valore profondo».<sup>16</sup>

Nell'Antico Testamento, di tutte le 850 volte in cui leb e lebab compaiono, la KJV ne traduce con «cuore» 718 volte, con «comprensione» 23 volte, con «mente» 15 volte, con «saggezza» 6 volte ed una dozzina di altri termini che completano la lista. Il cuore «non include solamente i motivi, i sentimenti, gli affetti, i desideri, ma anche la volontà, gli scopi, i principi, i pensieri e l'intelletto dell'uomo. Infatti, abbraccia tutto l'uomo interiore».<sup>17</sup>

Contrariamente al nostro modo di parlare a livello popolare, negli scritti veterotestamentari anima è usata più comunemente per indicare la parte affettiva o sensibile della nostra vita interiore, e cuore è usato più comunemente per indicare l'aspetto intellettuale o pensante dell'uomo interiore.

Il cuore è il centro della conoscenza: «Nathan rispose al re: «Va, fai tutto quello che hai in cuore di fare, poiché l'Eterno è con te»» (2 Sam. 7:3); Davide disse a Salomone: «Figliol mio, io stesso avevo in cuore di edificare una casa al nome dell'Eterno, del mio Dio» (1 Cron. 22:7).

Il cuore può essere descritto come:

<sup>16</sup> Jacob, *Theology of the OT*, p. 163.

<sup>17</sup> Girdlestone, *Synonyms of the OT*, pp. 65-66.

Saggio: «Ecco io faccio secondo la tua parola; e ti do un cuore savio ed intelligente, in guisa che nessuno è stato simile a te per lo innanzi, e nessuno sorgerà simile a te in appresso» (1 Re 3:12).

Puro: «O Dio, crea in me un cuor puro e rinnova dentro di me uno spirito ben saldo (Sl. 51:10).

Onesto e giusto: Dio disse ad Abimelech riguardo all'inganno di Abramo relativo a Sara: «Anch'io so che tu hai fatto questo nell'integrità del tuo cuore; e t'ho quindi preservato dal peccato contro di me» (Gn. 20:6).

Circonciso: «L'Eterno, il tuo Dio, circonciderà il tuo cuore e il cuore della tua progenie affinché tu ami l'Eterno, il tuo Dio, con tutto il tuo cuore e con tutta l'anima tua e così tu viva» (Dt. 30:6). Questa frase la ritroviamo nel Nuovo Testamento in Rm. 2:29 quando si tratta dei discendenti spirituali di Abramo, per fede, «in Lui voi siete stati anche circoncisi d'una circoncisione non fatta da mano d'uomo, ma della circoncisione di Cristo, che consiste nello spogliamento del corpo della carne» (Col. 2:11).

Perverso: «Non cammineranno più secondo la caparbieta del loro cuore malvagio» (Ger. 3:17).

Superbo ed orgoglioso: «Riguardo al principe di Tiro, il Signore disse: «Il tuo cuore s'è fatto altero e tu dici: «Io sono un dio!». Io sto assiso sopra un trono di Dio nel cuore dei mari mentre sei un uomo e non un Dio, quantunque tu ti faccia un cuore simile al cuore di un Dio»» (Ez. 28:2).

Depravato: «E l'Eterno vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra, e che tutti i disegni dei pensieri del loro cuore non erano altro che male in ogni tempo» (Gn. 6:5; cfr. 8:21).

Ingannevole: «Il cuore è ingannevole più d'ogni altra cosa, e insabilmente maligno; chi lo conoscerà? (Ger. 17:9).

Può essere indurito: «L'Eterno disse a Mosè: Il cuore di faraone è ostinato; egli rifiuta di lasciare andare il popolo» (Es. 7:14; cfr. 8:15).

Ogni azione, pensiero, sensazione o scopo dell'uomo, può essere attribuito al cuore.

In modo speciale, il cuore è il centro della vita morale. Solamente quando un uomo controlla il suo cuore potrà realizzare la vita nel

senso più profondo. «Custodisci il tuo cuore più d'ogni altra cosa, poiché da esso procedono le sorgenti della vita» (Prov. 4:23).<sup>18</sup>

7. Un termine minore (kelayoth) usato per 13 volte nello Antico Testamento col significato di vita interiore dell'uomo, è tradotto con la parola arcaica «reni» nella KJV. Traduzioni recenti usano «cuore», «anima» o «emozioni» e «attitudine».

Come per il cuore, «rene» aveva un significato anatomico. Era il termine ebraico per la parte anatomica umana ed ancor oggi «renale» descrive funzioni relative a questo organo. Quando l'Antico Testamento usa la parola kelayoth in rapporto alla vita interiore dell'uomo, è quasi sempre in relazione al «provare», allo «scrutare» (Sl. 7:9; 26:2; Ger. 11:20). Ryder Smith conclude dicendo che «probabilmente c'è sempre un riferimento diretto o indiretto allo scrutinio di Dio, a ciò che noi chiamiamo coscienza».<sup>19</sup> «Anche la notte le mie reni mi ammaestrano» (Sl. 16:7), implica, almeno, un impulso interiore verso ciò che è moralmente giusto.

### III. TENSIONI NELL'IDEA VETEROTESTAMENTARIA DELL'UOMO

Bisogna riconoscere che l'interesse biblico per l'uomo non è analitico o scientifico, ma spirituale e morale. Oltre alla già notata assenza di termini tecnici, le parole sono usate senza nessun particolare impegno ad essere assolutamente precisi nel significato. Sono presenti dei paradossi come delle tensioni tra concetti opposti perché la psicologia e l'antropologia biblica sono espressi con termini tratti dal linguaggio popolare e principalmente, con finalità religiose.

#### A. Individualismo e collettivismo

Una delle maggiori tensioni nell'idea veterotestamentaria dell'uomo è quella tra la visione collettiva e la responsabilità individuale. Di solito si pensa che i concetti più antichi dell'Antico Testamento siano di collettività, e che l'individualismo si sia sviluppato solo con

---

<sup>18</sup> Cfr. Gustave F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, tr. ingl. George Day (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, rist. 1889), pp. 152-154.

<sup>19</sup> *Bible Doctrine of Man*, p. 23.

la fine della vita politica e sociale, durante il periodo dell'esilio babilonese. Tale generalizzazione è parzialmente corretta.

In realtà, tra gli uomini dell'Antico Testamento, c'era un profondo senso di solidarietà familiare, di clan e, quindi, nazionale. Abbiamo già notato che spesso, l'intero gruppo soffriva per i peccati di pochi. Possiamo ancora leggere, «Ma i figliuoli d'Israele commisero un'infedeltà circa l'interdetto; poiché Acan... prese dell'interdetto» (Gs. 7:1), ed in questo caso il peccato di Acan è considerato un peccato che coinvolge tutta la nazione. Il patto non fu stipulato singolarmente con ogni individuo, ma con la nazione. Tuttavia, dai tempi più antichi, vi era, insieme a questo collettivismo, un modo di pensare, per così dire, individualistico. Pur se un uomo poteva coinvolgere gli altri con il suo operato, ogni persona era ritenuta, singolarmente, responsabile di fronte a Dio. La forma dei comandamenti del patto (Es. 20:17) ne è la prova. Nessuno dei comandamenti del decalogo tratta argomenti sociali ma tutti si riferiscono alla condotta individuale.<sup>20</sup>

Dt. 24:16 proibisce esplicitamente la punizione di altri nella famiglia a motivo di peccati commessi dal padre o dai figli, una proibizione ripetuta in 2 Re 16:6; 2 Cr. 25:4; Ger. 31:29-30 ed Ez. 18:20: «Il figliolo non porterà la iniquità del padre, e il padre non porterà l'iniquità dei figli; l'anima che pecca è quella che morrà». Gli uomini possono agire in modo simile ed influenzarsi l'un l'altro con le loro azioni, e per questo motivo, dovranno subire lo stesso giudizio. Ma il fatto che la motivazione venga considerata nella stessa legge (Es. 21:29, 36) e la conoscenza e l'intenzione determinino la colpevolezza, dimostra come ogni individuo sia giudicato da Dio sulla base dei suoi propri propositi.

### **B. Monismo e dualismo**

Pur se, in un certo senso, dal pensiero dell'uomo biblico, sia assente il dualismo tra materia e spirito, corpo ed anima, così familiare agli studiosi del pensiero greco, permane un inevitabile dualismo. L'Antico Testamento ha, certamente, un senso profondo dell'unità psicofisica dell'essere umano e l'esigenza della risurrezione del corpo in una completa esperienza dopo la morte, la si ritrova anche in

---

<sup>20</sup> Walther Eichrodt, *Man in the Old Testament* (Chicago: Henry Regnery Co., 1951), pp. 7-16; Jacob, *Theology of the OT*, pp. 154-155.



esso (vd. oltre, il c. 8). Il fatto che la persona sopravviva nello Sheol mentre il corpo giace sulla terra senza alcuna speciale preoccupazione per la sua preservazione, indica un qualche tipo di dualismo. È molto istruttivo il fatto che, in Israele non ci fosse un «culto dei morti» simile a quello fiorente in Egitto ed in altre culture orientali in cui, la cura più grande era riservata al corpo. Le piramidi non erano semplici meraviglie dell'intelletto umano ma tombe dei re egizi e delle loro famiglie. In Israele, invece, non vi furono piramidi.

#### IV. L'IMMAGINE DI DIO

Un concetto fondamentale, nell'idea biblica dell'uomo, lo si ritrova nella frase «l'immagine di Dio». La troviamo per la prima volta in Gn. 1:26-27 ed ancora in 9:6 con il sinonimo «somiglianza» in Gn. 1:26 e 5:1. «Poi Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza, ed abbia dominio sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sul bestiame e su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra. E Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina» (1:26-27). «Nel giorno che Dio creò l'uomo, lo fece a somiglianza di Dio» (5:1). «Perché Dio ha fatto l'uomo ad immagine sua» (9:6).

##### A. La natura dell'immagine divina

Spesso viene tracciata una distinzione tra l'immagine «naturale» e quella «morale» di Dio nell'uomo. Nell'immagine «naturale», sono localizzate le capacità del pensiero, della memoria, dell'auto-determinazione o volontà e dell'immortalità. Nell'immagine morale invece ritroviamo la santità, un giusto rapporto con Dio e la libertà dalle tendenze e dalle disposizioni peccaminose. Si afferma spesso che, dopo la caduta, l'immagine «naturale» sia rimasta più o meno intatta, mentre quella «morale» è stata corrotta per essere poi restaurata alla piena redenzione mediante Cristo.

Probabilmente, è più biblico affermare che l'immagine di Dio, nella sua totalità, nell'uomo decaduto, sia stata pervertita e corrotta; in un certo qual senso, è ancora una creatura che porta l'immagine del Suo Creatore. Persino dopo la caduta e il diluvio, l'omicidio fu proibito perché «Dio ha fatto l'uomo ad immagine sua» (Gn. 9:6). «Questa immagine è macchiata dal peccato... ma è restaurata dalla

salvezza divina».<sup>21</sup> È l'immagine dei, l'essenza della nostra umanità per cui essere uomo e non semplicemente un tipo di animale più complesso è il concetto compreso in quello di immagine di Dio.

Vi è ancora spazio per distinguere tra «l'immagine» alla creazione e «l'immagine» alla redenzione che è cristologica ed escatologica. Le distinzioni di F. H. Henry, a questo punto, sono molto utili:

L'immagine, alla creazione, fu imposta immediatamente, quando il primo Adamo fu creato. «L'immagine redenta» è costruita gradualmente; 2) L'immagine alla creazione fu data, in un certo modo, a tutta l'umanità; l'immagine alla redenzione è offerta soltanto ai redenti; 3) L'immagine alla creazione distingue l'uomo dagli animali; l'immagine alla redenzione distingue la famiglia rigenerata per fede, dalla famiglia corrotta.<sup>22</sup>

Nell'Antico Testamento, il termine «immagine» (tselem) è usato costantemente, nel senso di una «visibile rappresentazione di...». Un'immagine rappresenta la realtà che le sta dietro.<sup>23</sup> È un termine comune per gli idoli dei pagani (Nm. 33:52; 1 Sam. 6:5, 11; 2 Re 11:18) ed è usato ripetutamente in Daniele 2-3 sia per l'immagine che il re Nebucadnetsar vide in visione, sia per quella eretta per essere adorata dal popolo. Il termine ebraico per «somiglianza» è, virtualmente, sinonimo di «immagine» ma porta con sé un significato di «rassomiglianza» mentre tselem implica, più appropriatamente, rappresentazione.

«L'umanità è theomorphe, come Dio, più che anthropomorphe, come l'uomo. L'umanità fu creata come Dio per esercitare la sua autorità su tutti gli esseri creati».<sup>24</sup> Tutto ciò comprende la consapevolezza umana di Dio, inteso come Colui che richiede la completa consacrazione della vita: un rapporto speciale con Dio che consiste nella capacità di corrispondere al divino<sup>25</sup>.

21 Carl F. H. Henry, s. v. «Man» in *Baker's Dictionary of Theology*, p. 338.

22 *Ibid.*, p. 340.

23 Jacob, *Theology of the OT*, pp. 16 9-71.

24 J. N. Schofield, *Introducing Old Testament Theology* (Naperville, Ill. SCM Book Club, 1964), p. 29.

25 Cfr: Emil Brunner, «The Christian understanding of Man», in *The Christian Understanding of Man*, vol. 2 del Rapporto della Conferenza di Oxford sulla Chiesa, la Comunità e lo Stato (Londra: George Allen and Unwin, LTD, 1938), pp. 141-78.

## B. Implicazioni dell'immagine divina

Due ulteriori idee, forse paradossali, conseguono dalla comprensione biblica dell'immagine di Dio:

1. Dio e l'uomo non sono identici, né, d'altronde, sono completamente diversi. C. Ryder Smith suggerisce:

Non vi può essere comunione tra due persone completamente uguali né tra due completamente diverse». Tuttavia, queste due affermazioni sono improprie, poiché ogni uomo è, in qualche modo simile e diverso dagli altri uomini. Da questa analogia umana possiamo, in qualche modo, tentare di comprendere la comunione tra Dio e l'uomo. Tra loro vi è la differenza dell'infinito con il finito, nella saggezza, nella santità, nell'amore e così via, e, quindi, un'ampia separazione di fronte a cui, la distanza che separa il sole dal grano è poca cosa. La frase «siate santi, perché io, l'Eterno, l'Iddio vostro sono santo» (Lv. 19:2) non significa affatto «siate santi nella stessa misura in cui lo è l'Eterno, l'Iddio vostro!» D'altronde, Dio non è «un altro» nel senso di «completamente diverso», altrimenti l'uomo non potrebbe mai conoscerlo. Vi sono delle somiglianze tra Dio e l'uomo, nello stesso modo in cui vi sono somiglianze tra il sole ed il seme. Vi è un esempio nel testo: «Tu ti mostri pietoso verso il pio, integro verso l'uomo integro; ti mostri puro col puro (Sl. 18:25).<sup>26</sup>

Sullo stesso argomento, l'Arcivescovo William Temple ha scritto:

Essendo entrambi spirituali, Dio e l'uomo sono di un medesimo genere; essendo razionali, essi sono dello stesso genere. Tuttavia, poiché Dio crea, redime e santifica mentre l'uomo è creato, redento e santificato, essi sono due tipi diversi. Dio non è una creatura; l'uomo non è il creatore. Dio non è un peccatore redento; l'uomo non redime dal peccato. A questo punto, l'alterità è completa.<sup>27</sup>

2. L'uomo, quindi, non può mai perdere la sua natura. L'immagine di Dio lo distinguerà, per sempre, dagli ordini di vita inferiore. Egli

<sup>26</sup> *Bible Doctrine of Man*, pp. 36-37.

<sup>27</sup> *Nature, Man and God*, p. 396; cfr. H. H. Rowley, *The Faith of Israel: Aspects of Old Testament Thought* (Philadelphia: The Westminster Press, 1956), pp. 83-84; Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 147; e Eichrodt, *Man in the OT*, pp. 29-30.

si pone in modo unico davanti a Dio chiamandolo col «tu» in modo riverente (Gn. 3:9). Pur se l'Antico Testamento non tratta argomenti quali la libertà ed il determinismo, presuppone sempre che l'uomo possa scegliere persino tra il servire Dio o gli altri dei (Gs. 24:15).<sup>28</sup>

Insieme alla domanda «cos'è l'uomo?» l'Antico Testamento pone il quesito: «cos'è il bene?» (Mich. 6:8). L'interesse psicologico è adombrato da una profonda preoccupazione etica. Alla domanda «cosa dovrebbe essere l'uomo?», gli scrittori biblici rispondono: «l'uomo realizza sé stesso quando ubbidisce ai comandamenti di Dio».<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Eichrodt, *Man in the OT*, pp. 29-30.

<sup>29</sup> Smith, *Bible Doctrine of Man*, p. 31.

# 4

## L'ORIGINE DEL PECCATO

Il grande dramma della Caduta viene rappresentato in Genesi 3. Senza dubbio, è uno dei passi chiave dell'intera Bibbia. Genesi 3 è «una delle più profonde spiegazioni mai scritta della tragedia umana». <sup>1</sup> Dopo Dio e l'uomo, il peccato è il terzo tema più importante delle Scritture.

Dal punto di vista teologico, la dottrina del peccato occupa un posto cruciale. Come Richard S. Taylor ha dimostrato, nel suo *A Right Conception of Sin* [Una corretta concezione del peccato], il valore di un sistema teologico è rivelato dalla sua comprensione della natura del peccato. Ryder Smith scrive:

Storicamente, vi sono state due definizioni principali (del peccato) che, sebbene a prima vista, non sembrano molto diverse tra di loro, in realtà sono così lontane, l'uno dall'altra, da dover richiedere due teologie differenti. Una scuola teologica ha definito il peccato «tutto ciò che è contrario alla volontà di Dio» mentre, un'altra ha preferito dire «tutto ciò che è contrario alla volontà conosciuta» di Dio». La seconda scuola di pensiero ha voluto sottolineare l'elemento della scelta o della volontà. <sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Arnold B. Rhodes, *The Message of the Bible*. 1:76-77.

<sup>2</sup> *The Bible Doctrine of Salvation* (London: The Epworth Press, 1941) pp. 2-3. È uno dei contributi del volume, *The Bible Doctrine of Sin*, l'aver dimostrato in modo conclusivo, che il concetto etico del peccato è quello biblico definitivo sia dell'Antico che del Nuovo Testamento.

Nonostante l'Antico Testamento non definisca il peccato in modo formale, il peso dell'evidenza favorisce il concetto del peccato inteso come «tutto ciò che è contrario alla volontà conosciuta di Dio».

### I. IL PECCATO COME INTRUSIONE

Genesi 1-3 chiarisce che il peccato non era inerente alla natura umana appena creata dalla mano di Dio. Il peccato, sia come azione che disposizione, è un intruso nella vita dell'uomo. Adamo ed Eva facevano parte della creazione su cui Dio pose il suo sigillo di approvazione: «E Dio vide tutto quello che aveva fatto, ed ecco, era molto buono» (Gn. 1:31). «L'Antico Testamento ci descrive l'uomo come peccatore, non perché è un essere umano, ma perché si è ribellato a Dio.<sup>3</sup> La peccaminosità è un dato di fatto della condizione dell'uomo, non della sua natura umana.

Tale verità è espressa sia dal gesto di Adamo di nascondersi dal Signore dopo il suo atto peccaminoso quando si cibò del frutto proibito (Gn. 3:8) sia dalla sua espulsione dal Giardino (3:23-24). «Il peccato è la violazione del patto e la ribellione contro la signoria personale di Dio. È più di una semplice aberrazione o di un errore che una maggiore conoscenza può correggere. È la violazione di un rapporto di amicizia; è un tradimento della fiducia».<sup>4</sup>

Il peccato non può neanche essere equiparato alla nostra finitezza umana. La frase «tutti i peccatori sono degli esseri finiti» non può essere letta al contrario «tutti gli esseri finiti sono peccatori». Come Jacob fa notare: «Tutto ciò che si può ascrivere alla finitezza dell'uomo è distinta dalla sua colpa, anche se essa ha preparato il terreno favorevole per la colpa. La finitezza è basata sulla differenza tra Dio e l'uomo nell'ordine della creazione mentre la colpa consiste nell'antitesi tra santità e peccato»<sup>5</sup>

Creati nella giustizia, conformi al proposito divino, santi e buoni, nel giardino dell'Eden Adamo ed Eva vivevano in armonia sia con Dio che con la natura. Era una condizione che si sarebbe potuta estendere all'intero regno della natura se il peccato non fosse entrato in scena. Al tempo della Caduta, la stessa natura fu assoggettata

---

<sup>3</sup> Jacob, *Theology of the OT*, p. 283.

<sup>4</sup> Wright, *Book of the Acts of God*, p. 94.

<sup>5</sup> *Theology of the OT*, p. 283 fn.

alla maledizione. Da quel momento in poi, un ambiente tendente allo sviluppo morale dell'uomo in ribellione a Dio, fu certamente differente da uno in cui l'uomo avrebbe potuto vivere in armonia con Dio. Altri passi biblici posteriori dell'Antico Testamento, (Is. 11:1-9; 35:1-2 ecc.) e del Nuovo Testamento (At. 3:20-21; Rm. 8:19-23; 2 Pt. 3:13) parlano della restaurazione della natura come parte della redenzione finale di Dio.

Nel caso di Adamo ed Eva, l'immortalità, intesa come esistenza senza morte, viene considerata, una possibilità dello stato precedente la Caduta. Il peccato e la morte umana stanno, infatti, in relazione tra di loro come la causa all'effetto. La presenza «dell'albero della vita» nel giardino e l'esclusione dell'uomo dal suo accesso dopo il peccato (Gn. 3:22-24), sembrano presupporre un tipo di vita senza fine nell'Eden. Come ha scritto Arnold Rhodes: «Genesi 3 afferma chiaramente come esista un rapporto tra peccato e morte (confronta Ez. 18; Sl. 41, 107). La morte, nel senso sperimentata dall'uomo, è quella che è, proprio a motivo del peccato dell'uomo. «Or il dardo della morte è il peccato» (1 Cor. 15:56). La morte, nella sua dimensione più profonda, non è l'opposto della vita biologica, ma della vita eterna (Ef. 2:1, 5; Col. 2:13; Ap 3:1).<sup>6</sup>

Il peccato non era necessario neanche per la crescita morale dell'uomo perché, l'essere creati all'immagine di Dio, significava avere la capacità di scelta e di auto-determinazione. Tale libertà di scelta era essenziale per lo sviluppo morale del carattere, sia buono che cattivo. La capacità di amare Dio implica la capacità di resistere o rifiutare l'amore. Il peccato non è in alcun modo necessario per il carattere morale, ma lo è la scelta; e la scelta implica sempre la possibilità del peccato.<sup>7</sup> Jacob scrive:

Nel giardino dell'Eden, normalmente, l'uomo avrebbe potuto, e avrebbe dovuto, ascoltare la voce di Jahveh, la cui proibizione a cibarsi dell'albero della vita era ben piccola cosa in rapporto alle gioie che l'ubbidienza gli avrebbe garantito. La tentazione del serpente, nonostante la sua forza seducente, non fu inevitabile. Il peccato è ribellione: non potendo sopportare di doversi accontentare del molto quando, egli pensava, avrebbe potuto

<sup>6</sup> «Message of the Bible», pp. 76-77.

<sup>7</sup> Cfr. Schultz, *OT Theology*, vol. 2, p. 303; Rowley, *Faith of Israel*, pp. 88-89.

avere tutto, l'uomo si ribellò contro il partner divino per poter afferrare, come suo bottino, il dono che gli era stato negato.<sup>8</sup>

### II. LA CADUTA

Nel primo peccato sono presenti due elementi:

#### A. Una legge obiettiva

Il primo è la fissazione e la conoscenza di una legge obiettiva comprendente un comandamento specifico. La forma del comandamento era negativa. Tuttavia, più che essere un limite, avrebbe dovuto provocare l'azione e l'iniziativa in ogni area, esclusa quella proibita. La posizione dell'albero, «oltre i limiti», rese il rimanente degli alberi del Giardino, degli oggetti legittimi dell'azione umana. «Mangia pure liberamente del frutto d'ogni albero del Giardino ma del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male non ne mangiare; perché nel giorno che tu ne mangerai, per certo morrai» (Gn. 2:16-17).

L'ubbidienza al comandamento era sia ragionevole che possibile. L'Antico Testamento non valuta il peccato come incapacità dell'uomo a conformarsi ad un livello perfetto di giustizia che oltrepassi la sua capacità. Gli atti peccaminosi sono prodotti dalla libera volontà umana. «Dio proibisce il peccato, quindi esso non può essere addebitato alla Sua volontà. Dio lo punisce, quindi, non si può affermare che Egli l'abbia decretato».<sup>9</sup> H. H. Rowley scrive:

Quando l'uomo ascolta le voci seducenti che lo allontanano da Dio, il suo agire è essenzialmente libero. Ma il carattere fondamentale del peccato lo si intravede nel fatto che esso si frappona tra Dio e l'uomo isolandolo dal suo Creatore. Nella storia, penetrante e profonda, del giardino dell'Eden, tutto ciò è ben evidenziato. Dopo il suo atto di disubbidienza, Adamo si nascose dallo sguardo di Dio. Prima che Dio lo portasse fuori dal Giardino, egli si era allontanato da Dio ed era cosciente di una barriera eretta non dalla Creazione, ma da lui stesso.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> *Theology of the OT*, pp. 282-283.

<sup>9</sup> Schultz, *ibid.*

<sup>10</sup> *Faith of Israel*, pp. 88-89.



## B. La natura della tentazione

Il secondo elemento del primo peccato dell'uomo fu la presenza, nel Giardino, del serpente (*nahash*), che non era un semplice animale, ma l'incarnazione di Satana. L'apostolo Paolo scrive: «Ma temo che, come il serpente sedusse Eva con la sua astuzia, così le vostre menti siano corrotte e sviolate dalla semplicità e dalla purezza rispetto a Cristo... E non c'è da meravigliarsene, perché anche Satana si traveste da angelo di luce» (2 Cor. 11:3, 14). Vi è un chiaro riferimento all'inganno di Adamo ed Eva nel giardino in Ap. 12:9: «E il dragone, il serpente antico che è chiamato Diavolo e Satana, il seduttore di tutto il mondo» (cf. anche 8:44).<sup>11</sup> La Bibbia tace quando parla dell'origine di Satana (l'Avversario) e del male morale nell'universo ma il peccato nel Giardino non fu il primo atto di ribellione contro Dio da parte di una creatura finita.

Il metodo dell'avversario, con Eva, fu quello di insinuare il dubbio nella sua mente. Quando Eva riportò le parole dell'Eterno «del frutto dell'albero ch'è in mezzo al giardino Iddio ha detto, 'Non ne mangiate' e non lo toccate, che non abbiate a morire! E il serpente disse alla donna, No, non morrete affatto (Gen. 3:2-4). Vi fu anche un appello alla curiosità ch'è una parte legittima della natura umana, la sete di conoscenza. Infine, alla donna fu detto che se avesse mangiato, lei ed il marito sarebbero divenuti simili a una divinità, o, come l'ebraico più propriamente afferma, «come Dio» (Gn. 3:5), uguali e, quindi, indipendenti da Dio.

L'episodio della Caduta chiarisce che un cuore senza peccato può essere tentato e può anche cedere alla tentazione. La possibilità della purezza di cuore nella vita cristiana è qualche volta rifiutata con la motivazione che, se non ci fosse stato il peccato nel cuore, la tentazione non avrebbe avuto alcun effetto su Adamo ed Eva. Poiché tutti sono esposti alla tentazione e capaci di trasgressione, alcuni affermano che nessuna persona, in questa vita, può essere liberata dal peccato interiore a dispetto delle affermazioni del Nuovo Testamento riguardanti la possibilità di una tale purificazione redentrice (Mt. 5:8; At. 15:8-9; 1 Gv. 1:7).

Adamo ed Eva, però, non avevano il peccato interiore prima della trasgressione. La tentazione venne mediante la presentazione di un

---

<sup>11</sup> Cf. Gerlin, p. 88.

oggetto che era «buono a mangiarsi... bello a vedere e... desiderabile per diventare intelligente» (Gn. 3:6). Eva e, più tardi, Adamo, acconsentirono volontariamente ad un desiderio non in sé stesso peccaminoso ma la cui soddisfazione comportava disubbidienza ad un ordine specifico. Il peccato ha origine dall'assenso della volontà a soddisfare un desiderio naturale in un modo o in certe condizioni contrarie al comandamento di Dio (Gc. 1:14-16).

### III. IL PECCATO COME AZIONE

I riferimenti biblici al peccato sono, generalmente, di due tipi. Il peccato è considerato come azione, i.e. è ciò che si fa. Anche se l'Antico Testamento definisce il peccato in modo formale, come azione, la sua varia terminologia e le sue descrizioni di male morale, chiariscono la natura di tale peccato. Gli atti peccaminosi sono, in essenza, violazioni alla legge di Dio!<sup>12</sup> «La radice principale del peccato è l'incredulità che vede, nel dono dell'amore di Dio, un limite sfavorevole»<sup>13</sup> inducendo il peccatore ad agire contro la volontà conosciuta di Dio.

Il peccato pone al centro della vita una volontà egoista che scalza la volontà altruista di Dio. Come nota Ryder Smith, «la definizione finale di «peccato» nell'Antico Testamento, è etica, e... questa definizione prevale in tutto il Nuovo. Questa definizione di peccato tuttavia, è il risultato della definizione di «giustizia.» Se la «giustizia» è interamente etica, allora, ipso facto, lo è il peccato. Le due definizioni stanno, inevitabilmente, insieme come il concavo ed il convesso di ciò che è curvo.»<sup>14</sup> Riprenderemo questo argomento più estesamente nel cap. 7, dal titolo «Considerazioni ulteriori sul peccato».

I riferimenti ai peccati d'ignoranza in Lv. 4:2; 5:14-17; 22:14 e Nm. 15:27-29 non svuotano di significato la conclusione generale che il peccato, sia per l'Antico Testamento che per il Nuovo, contenga un elemento etico di conoscenza e volontarietà. Il contesto della frase «peccato di ignoranza» interessa principalmente la legge rituale. Dove ciò non avviene, come sottolinea Eichrodt, tali offese, quali il negare un prestito, lo spergiuro e l'estorsione, «possono

---

<sup>12</sup> Cfr. Schultz, *OT Theology*, vol. 2, pp. 292-304.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>14</sup> Smith, *Bible Doctrine of Sin*, p. 2.

essere difficilmente considerati peccati non intenzionali o peccati di disattenzione».<sup>15</sup>

Per questo motivo Eichrodt afferma:

«Può darsi che il significato solitamente ascritto al termine *bigga* debba essere abbandonato per il senso più generale di 'debolezza umana' lasciando la frase opposta *beyad rama*, – mano alzata – non tanto per le offese deliberate quanto per la piena apostasia e l'impenitente disprezzo per la Legge. La differenza tra questi due tipi di condizione può essere definita come diversa disponibilità della persona a confessare il proprio peccato e ad impegnarsi a ripararlo».<sup>16</sup>

#### IV. LA PECCAMINOSITÀ DELLA SPECIE UMANA

La peccaminosità, intesa come stato o condizione, ed il peccato, considerato come atto o azione, trovano espressione nei primi capitoli della Genesi. «La peccaminosità della specie umana», «il peccato originale intrinseco» e la «depravazione» sono tutti nomi dati alla stessa realtà dell'esperienza umana. È collegata al fatto, sottilmente ma efficacemente descritto, di Adamo creato all'immagine di Dio (5:1) che genera un figlio a sua somiglianza, conforme alla sua immagine (5:3). L'immagine in cui Adamo generò i suoi figli era ancora l'immagine di Dio ma «privata» della sua armonia con il divino e, quindi, depravata, guastata, sfigurata, distrutta, macchiata, lordata o rovinata.

«Il peccato consiste nel tentativo di essere Dio a sé stesso, ma, simultaneamente, è un problema familiare; a motivo del peccato, tutta la vita è maledetta».<sup>17</sup> Pur rimanendo una questione dibattuta fra i teologi dell'Antico Testamento,<sup>18</sup> A. B. Davidson espone il caso chiaramente:

Le conclusioni più ampie, a cui ci conducono i passi dell'Antico Testamento, sono le seguenti: primo, ciò che è specificatamente

---

<sup>15</sup> *Theology of the OT*, vol. 1, 161.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Rhodes, «Message of the Bible», p. 77.

<sup>18</sup> Cf. Smith, *Bible Doctrine of Sin*, pp. 37 ss.; e Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 211.

chiamato peccato originale è «quella corruzione dell'intera natura dell'uomo comunemente chiamata peccato originale», ed inoltre viene anche insegnato che questo peccato è ereditato; in secondo luogo, nell'Antico Testamento nessuna spiegazione è data della base logica di questa corruzione ereditata oltre l'assunto che la specie umana è un'unità, ed ogni membro della specie umana è un peccatore perché la specie umana è nel peccato.<sup>19</sup>

L'effetto di questo peccato della specie umana è descritto vivamente in due passi chiave: «E l'Eterno vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra, e che tutti i disegni dei pensieri del loro cuore non erano altro che male in ogni tempo» (Gn. 6:5); e i disegni del cuore dell'uomo sono malvagi sin dalla sua fanciullezza» (Gn. 8:21). Il termine tradotto «fanciullezza» è *nourah-da na'ar*, adoperato per bambini dall'infanzia all'adolescenza e variamente tradotto con «bambino, ragazzo, fanciullo, fanciulla, servo, giovane». È usato in Esodo 2:6 per il fanciullo Mosè e per Samuele prima che questi fosse presentato a Eli nel Tabernacolo (1 Sam. 1:22).

Gli uomini, a motivo della loro partecipazione corporativa alla specie umana, non sono solamente peccatori a livello individuale ma anche in senso collettivo. Di Genesi 6:5, Vriezen dice «Notiamo come il peccato avveleni il cuore umano... Una dichiarazione più enfatica della malvagità del cuore dell'uomo è difficilmente pensabile. Tutto ciò è sottolineato ancora di più poiché in 8:21, lo stesso giudizio è pronunciato sull'umanità dopo il diluvio».<sup>20</sup>

Il termine «immaginazione» come è qui usato, significa molto più che «fantasia, sogno, idea» o persino «pensiero». Il vocabolo ebraico *yetser* deriva dal verbo che significa «comprimere, schiacciare, modellare, determinare». È usato nel senso di scopo, tendenza, direzione, movimento, motivazione (osserva l'uso in Dt. 31:21; 1 Cr.

---

<sup>19</sup> *Theology of the OT*, p. 225. Il netto contrasto tra Smith e Vriezen da un lato e, dall'altro lato, con Davidson può essere spiegato fino ad un certo punto. Smith e Vriezen cercano una dottrina del peccato originale nell'Antico Testamento e non la trovano. Davidson cerca delle evidenze su cui legittimamente porre una tale dottrina e le trova abbondantemente. Per concludere l'argomento si potrebbe dire che gli scrittori dell'Antico Testamento assumono una dottrina del peccato pur se non esplicitamente attestata.

<sup>20</sup> *Outline of OT Theology*, p. 210.

28:9; Is. 29:16 (KJV), «formata»; Sl. 103:14 «natura, forma», o Ab. 2:18 «artefice, autore» ). Ha ra-yetser (la tendenza malvagia), divenne l'espressione rabbinica per «peccato originale».

## V. PECCATO RAZZIALE COME PRIVAZIONE

Gilderstone afferma che persino quando non sono utilizzati termini specifici per il peccato originale o razziale, gli scrittori dell'Antico Testamento riconoscono

che la natura umana, nei suoi aspetti sociali e personali, è distorta e sulla via sbagliata; che la catena dell'amore che dovrebbe riunire la grande famiglia insieme, è stata distrutta in parti; che l'isolamento e la desolazione hanno preso il posto dell'unità e della felicità; che la relazione tra l'uomo ed il suo creatore è stata oscurata e che persino quando l'uomo conosce la volontà di Dio, vi è qualcosa nella sua natura che lo porta a ribellarsi... e che questo stato di cose non è quello originale, ma è l'opposto dei migliori istinti degli uomini, e rende inutile il disegno originale della creazione.<sup>21</sup>

Pur se l'Antico Testamento non è per niente esplicito riguardo all'esatta natura di questa alterazione, l'evidenza ci guida nella direzione di categorie di privazione di relazione o di dinamismo. Il peccato originale è l'io corrotto, ammalato, sofferente o perverso, una condizione determinata dall'allontanamento da Dio. La privazione, in rapporto alla condizione iniziale della natura umana in comunione ed ubbidienza a Dio, diviene depravazione per cui la psyche umana è condizionata e tende a svolgere un'azione egoista rinnegando Dio. Questa condizione è chiaramente affermata senza una spiegazione del perché o del come. La Bibbia, infatti, è meno interessata alla malattia e più al suo rimedio.

È l'estraneazione dell'umanità dalla sua vita spirituale, la causa e la componente essenziale del disordine morale dell'uomo. Solo quando la grazia divina netterà la corruzione, la malattia guarirà, la febbre sarà ridotta e le storture saranno raddrizzate. La morte sarà sostituita dalla vita, il buio dalla luce, la povertà spirituale

---

<sup>21</sup> *Synonyms of the OT*, p. 76.

dalla ricchezza e, la malattia dell'anima, dalla salute morale. L'Antico Testamento considera la peccaminosità dell'uomo come un male attivo; un male che l'uomo subisce a causa di ciò che ha perduto. Nella metafora della vite con i tralci, la corruzione e la morte del ramo tagliato è un male reale, concreto (Gv. 15:1-6) che proviene dall'essere troncati dalla vite e dalla sua vita.

La depravazione, il peccato originale, il peccato interiore o la carnalità – qualsiasi sia il nome usato – è meglio definito non come una cosa, un'entità o una quantità avente carattere ontologico, ma come una condizione di un essere personale. È causata dall'allontanamento, dal distacco, dall'alienazione, dalla privazione, o dalla perdita. Si manifesta sotto forma di attitudini, disposizioni, tendenze o inclinazioni di natura psicologica; è uno stato di labilità o condizionamento. Come Paolo, parlando nella maniera degli uomini (Rm. 6:19; 1 Cor. 15:32; Gal. 3:15), si potrebbe affermare che il peccato originale sia più di una malattia, o povertà o cecità, buio o corruzione di un ramo troncato: è una radice malata, un cancro.

Nell'Antico Testamento, non vi è traccia di speculazione riguardante il modo in cui l'infezione universale della peccaminosità si sia tramandata di generazione in generazione. Si osserva il dato di fatto senza alcun tentativo di spiegazione. Il commento che l'immagine passata da Adamo ai suoi discendenti fosse, in un certo senso, la «sua immagine» (Gn. 5:3) come anche quella di Dio (Gn. 9:6) suggerirebbe un'interpretazione «genetica.» In questa, come in tanta altra teologia biblica, i fatti sono molto più espliciti delle spiegazioni.

# 5

## PATTO E CULTO

Nello stesso modo in cui nelle Sacre Scritture le idee di Dio, dell'uomo e del peccato appaiono presto, così l'idea della salvezza è rivelata molto presto. Lo stesso episodio della Caduta contiene un qualcosa che parla di redenzione. In quello che è stato chiamato il proto-evangelo, vi è un barlume di redenzione ed un accenno al suo prezzo. Il linguaggio è conciso e preciso: «E io porrò un'inimicizia fra te e la donna e fra la tua progenie e la progenie di lei; questa progenie ti schiaccerà (triterà, Rm. 16:20) il capo e tu le ferirai il calcagno» (Gn. 3:15).

La predizione non riguarda il seme di Adamo ma «il seme della donna», forse un'allusione alla nascita verginale di Gesù, un'idea ripresa in Galati 4:4. Egli schiaccerà il capo del serpente e lo farà al prezzo di un danno a sé stesso (Is. 53:4). E. F. Kevan scrive:

Vi è una suggestività naturale nell'immagine qui usata. Il serpente uccide colpendo il calcagno dell'uomo, ma l'uomo distrugge il serpente schiacciandogli il capo... Degna di nota è la transizione dal «seme» del serpente al serpente stesso, ed anche il fatto che il «seme» della donna sia al singolare. Solo in Cristo, «il seme della donna», questa vittoria può essere realizzata (vd. 1 Gv. 3:8) ed in Lui tutta l'umanità ne godrà i vantaggi (Rm. 16:20; 1 Cor. 15:57).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> «Genesis», , ed. F. Davidson, A. M. Stibbs e E. F. Kevan (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Cp., 1956), p. 80.

Come abbiamo già notato nella Bibbia, un tema unico è stato ricercato in diverse direzioni. Il patto, la dottrina di Dio, il Regno, la cristologia ed altri temi hanno avuto i loro sostenitori. Tutti questi temi sono fondamentali ed importanti; tuttavia, il concetto di salvezza è quello che sovrasta tutti gli altri. La Bibbia è il libro della salvezza e Dio è l'Iddio della salvezza. A Cristo fu dato il nome umano di «Gesù» da Joshua o Jehoshuah, «salvezza» o «il Signore nostra salvezza».

La storia della Bibbia è la storia della salvezza. L'altare sacrificale dell'Antico Testamento con la sua realizzazione nel Nuovo Testamento su una croce fuori le mura della città, è lo strumento di salvezza. Lo spirito di Dio, lo Spirito Santo, è l'Agente della salvezza. Il Paradiso è la meta finale della salvezza come l'inferno e il rifiuto della salvezza. Senza negare o adombrare la varietà dei temi e delle enfasi nella Scrittura, dovremmo sempre tenere a mente l'idea dominante e penetrante della salvezza.

### I. PREPARAZIONE AL PATTO

La nota della redenzione o della salvezza diviene ancora più preminente nell'idea del patto. Tutti i patti di Dio sono patti di salvezza.

#### A. Il Patto con Noè

Il termine «patto» (berith) lo troviamo per la prima volta nell'episodio del dialogo tra Dio e Noè alla vigilia del diluvio: «Ma io stabilirò il mio patto con te e tu entrerai nell'arca: tu e i tuoi figliuoli con te (Gn. 6:18). È ancora ripetuto quando le acque recedono dalla terra: «Quanto a me, ecco, stabilisco il mio patto con voi e con tutti gli esseri viventi che sono con voi: uccelli, bestiame, e tutti gli animali della terra con voi; da tutti quelli che sono usciti dall'arca, a tutti quanti gli animali della terra» (Gn. 9:9-10). Questo sarà «il patto perpetuo fra Dio e ogni essere vivente, di qualunque carne che è sulla terra» (v. 16).

Il patto con Noè è qualche volta definito come «patto con la razza umana». I suoi termini erano semplici e comprensibili. All'uomo fu dato il compito di riempire nuovamente e governare la terra. Ci si poteva nutrire di tutti gli animali ad eccezione del sangue che non doveva essere mangiato con la carne. L'omicidio era proibito sulla



base «dell'immagine» di Dio nell'uomo (Gn. 9:2-7). Da parte Sua, Dio promise che non avrebbe mai più distrutto la terra con il diluvio e come segno diede l'arcobaleno nel cielo (cf. anche Gn. 8:22). «L'ultima parola non sta nelle acque del diluvio, ma nell'arcobaleno della promessa».<sup>2</sup>

## B. Il Patto con Abramo

Una seconda pietra miliare nello sviluppo del concetto del patto, è la chiamata ed il patto con Abramo di Ur. Qui il patto inizia a prendere una forma specifica e l'idea dell'elezione viene allo scoperto. Genesi 12 segna il passaggio da una cronaca di storia generale dell'umanità, alla storia di una singola tribù e nazione. I figli di Sem, conosciuti come popolo semitico, emigrarono verso le pianure di Babilonia e si stabilirono presso le foci dell'Eufrate a Ur. Ricerche archeologiche molto estese, hanno portato alla luce una civiltà molto antica ed avanzata.

La Bibbia descrive un'altra migrazione ma la causa non è spiegata. La tradizione la pone in relazione al culto dell'unico vero Dio in opposizione al politeismo prevalente di Ur. Terah, il semita, il figlio Abramo, il nipote Lot e la moglie di Abramo Sara, viaggiano dall'occidente ad Aram (in seguito Assiria) nel loro cammino verso il paese di Canaan (Gn. 11:31). Per qualche ragione inesplicabile, essi si stabiliscono a Charan (dal nome di un figlio di Terah lì deceduto), dove Terah, in seguito, morirà. Qui l'Eterno dice ad Abramo: «Vattene dal tuo paese, dal tuo parentado e dalla casa di tuo padre, nel paese che io ti mostrerò» (Gn. 12:1).

Il patto stabilito in quel tempo con Abramo è condizionato all'ubbidiente risposta all'ordine divino di «andare sotto le stelle del cielo». Include la promessa di una numerosa posterità, un nome grande, una benedizione per coloro che avrebbero benedetto e una maledizione su quelli che l'avrebbero maledetto. La promessa più importante è: «Io ti benedirò... e tu sarai fonte di benedizione... e in te saranno benedette tutte le famiglie della terra (Gn. 12:2-3). L. R. Ringerberg fa notare: «Il patto era così semplice ma tanto ampio quanto lo era il piano di redenzione di Dio per le nazioni. Comprende un ordine ed una promessa. L'ordine era duplice: Egli

---

<sup>2</sup> Knight, *Christian Theology of the OT*, p. 142. Cfr. Lehman, *Biblical Theology*, vol. 1, pp. 77-79.

doveva lasciare la propria casa ed andare dove Dio l'avrebbe guidato. La promessa era triplice: Dio l'avrebbe reso una grande nazione, gli avrebbe dato un paese e l'avrebbe benedetto e reso una benedizione per tutte le famiglie della terra<sup>3</sup>.

### C. Melchisedec

Una scorreria di sceicchi predoni a Sodoma e Gomorra e nelle altre città del bassopiano del Giordano (Gn. 14) porta Abramo in contatto con un altrimenti sconosciuto re-sacerdote di nome Melchisedec. Egli viene descritto come «sacerdote dell'Iddio Altissimo» (v. 18), una designazione del vero Dio usata molto frequentemente al di fuori del patto iniziato con Abramo (cf. Nm. 24:16; Dn. 3:26). Questa è la prima volta che il termine «sacerdotale» viene usato nelle Scritture e, come nota E. F. Kevan, «la concezione biblica del sacerdozio non può essere ben compresa se viene ignorato questo aspetto così singolare»<sup>4</sup>.

### D. Elezione e Patto

L'importanza del Patto con Abramo è ulteriormente espressa in Gn. 15. G. Ernest Wright ha affermato che questo patto diviene il messaggio centrale della storia di Abramo e tutto quello che segue non è altro che la realizzazione di questa promessa.<sup>5</sup> Incluso nel Patto troviamo il concetto di elezione. Una linea di discendenza da Abramo diviene il popolo scelto e tale scelta non solamente comporta dei privilegi ma anche delle responsabilità. Si considera l'elezione in senso esclusivista, solamente nel tardo giudaismo; inizialmente lo scopo era inclusivo e non esclusivo. Mediante i discendenti di Abramo, e particolarmente di uno, quella benedizione doveva estendersi a tutti gli uomini. Per poter essere dimostrato a tutti, l'amor divino doveva prima rivelarsi a pochi, come un'idea che deve prima mettere radici in qualche luogo per poter poi, essere riprodotta dovunque. L'amore elettivo di Dio per Israele (Dt. 7:6-8) più che significare un Suo amore parziale che non includeva tutti, intendeva proprio l'opposto. Dio dimostrava il Suo amore ad Israele perché Israele a sua volta, potesse dimostrarlo a tutti gli uomini.

---

<sup>3</sup> *The World of God in History* (Butler, Ind.: The Higley Press 1953), p. 48.

<sup>4</sup> NBC, p. 89.

<sup>5</sup> *Book of the Acts of God*, p. 72.

Era nel piano di Dio che «tutte le famiglie della terra fossero benedette (Gn. 12, 3)».<sup>6</sup>

Wright continua dicendo che il patto con Abramo fu una promessa che si sarebbe realizzata nel futuro. Questa realizzazione avvenne, in parte, nella e per mezzo della nazione d'Israele. «Tuttavia alla fine dell'Antico Testamento, la nazione scelta guardava ancora al futuro per la realizzazione della promessa. La chiesa cristiana comprese che solo in Cristo il patto si poteva realizzare. Egli è la pienezza di Israele e la realizzazione delle promesse di Dio al suo popolo»<sup>7</sup>.

### E. L'Angelo dell'Eterno

L'Angelo dell'Eterno appare dapprima nell'incontro tra Dio ed Abrahamo (questo è il nome nuovo dato ad Abramo — Gn. 17, 5) e la sua famiglia (Gen. 16, 7; Gen. 18). E. F. Kevan scrive:

Pur se in diversi casi Egli è apparentemente identificato con Jahveh, nondimeno sorge un certo numero di domande. È solamente uno degli angeli creati? Eppure l'angelo parla, in prima persona, vicendevolmente con Jehovah. È forse una teofania diretta? Ma ciò non giustificherebbe una forma di distinzione tra Jehovah e l'angelo. È un modo distinto di manifestarsi dello stesso Jehovah? Ciò significherebbe, forse, considerare la rivelazione, per mezzo dell'angelo, una distinzione reale della natura di Dio come quella che ritroviamo, nel Nuovo Testamento nel caso del «Logos» e del «Figlio». Pur evitando di leggere concetti neotestamentari nell'Antico Testamento, saremo giustificati, alla luce del Nuovo Testamento, se ritroveremo qualche accenno e qualche riconoscimento di una pluralità nell'unità della trinità. Con la rivelazione di Dio in Cristo davanti a noi, possiamo considerare l'Angelo come la seconda Persona della Santa Trinità.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Donald G. Miller, *The People of God* (Naperville, Ill.: SCM Book Club, 1959), p. 46.

<sup>7</sup> *Book of the Acts of God*, p. 75.

<sup>8</sup> NBC, p. 90; cfr. anche Oehler, *Theology of the OT*, pp. 129-134; ed. Everett F. Harrison, *A Short Life of Christ* (Grand Rapids, Mich. William B. Eerdmans Publishing Co., 1968), pp. 34-35.

## F. Circoncisione

Un richiamo, pur se breve, deve essere fatto alla circoncisione che fu introdotta, inizialmente, come un segno del patto tra Dio ed Abrahamo (Gn. 17:11). Il rito fu comandato per tutti i maschi della progenie di Abrahamo (vv. 12-14; Es. 4, 24; Gs. 5, 2). Anche nell'Antico Testamento, la circoncisione comincia ad assumere significati più profondi del semplice atto fisico. È il simbolo di un cambiamento interiore (Dt. 10, 16; 30, 6). Il suo significato più ampio è riassunto da Eric Sauer nel modo seguente:

«La circoncisione non è in alcun senso un mezzo di giustificazione (Rm. 4:9-12) o di santificazione (Gal. 5:2-12), nondimeno, è un simbolo o, meglio, un tipo della santificazione, e un modo specifico per evidenziare il principio della resa della natura peccaminosa alla morte, ossia alla distruzione della vita estraniata da Dio e di tutti i suoi impulsi. La circoncisione, dunque, «Non fatta da mano d'uomo» è «lo spogliamento del corpo della carne», cioè, l'essere crocifissi e morire con Cristo (Col. 2:11; cf. Rm. 6:2-4).<sup>9</sup>

## G. I discendenti di Abrahamo

Pur se il patto trova la sua espressione definitiva nell'Esodo e nella donazione della Legge sul monte Sinai alcuni aspetti dell'elezione sono manifestati, in situazioni storiche concrete, nella vita di Isacco, Giacobbe e Giuseppe. La natura dell'elezione viene illustrata nella scelta di Isacco al posto di Ismaele e di alcuni fratelli di Abrahamo, e nella scelta di Giacobbe al posto di Esaù (Gn. 25). Un accenno alla dualità dell'esperienza umana di Dio nella conversione e quindi nell'intera santificazione nel Nuovo Testamento, è illustrata, dalla vita di Giacobbe (Gn. 28:10-22; cf. 32:24-30) come dalla vita del nonno, prima di lui (Gn. 12:1-5 e 17:1-8). La natura e lo scopo della provvidenza divina sono illustrate negli eventi tumultuosi della vita di Giuseppe (Gn. 37:39-47). Il suo significato inizia a prendere forma negli atti potenti di Dio in Egitto, al Mare Rosso e sul Sinai.

---

<sup>9</sup> *Dawn of World Redemption*, p. 105.

## II. L'ESODO

Genesi, libro delle origini, è seguito da ciò che può propriamente essere chiamato «il libro della redenzione». L'Esodo ci parla di come Dio non solo liberò il suo popolo dalla schiavitù d'Egitto, ma di come lo inserì in un patto speciale con sé stesso, divenendone un Suo possesso, il Suo «popolo speciale», il suo tesoro particolare fra tutti i popoli (Es. 19:5).

### A. L'importanza essenziale dell'Esodo

L'Esodo (dal greco, uscita) dall'Egitto, fu più di un evento specifico nella storia perché divenne il centro vivente della fede d'Israele. L'Eterno verrà sempre più identificato come «l'Iddio tuo, che ti ha tratto dal paese d'Egitto, dalla casa di servitù» (Es. 20:2; 29:46; Lv. 11:45 ecc.). G. Ernest Wright afferma:

Al centro della fede d'Israele vi era l'atto supremo dell'amore e della grazia divina. L'esistenza della nazione era dovuta solamente a questo evento miracoloso. È una affermazione fondamentale in ogni confessione di fede (da notare le confessioni in Dt. 6:20-25; 26:5-10). Chi è Dio? Per Israele non era necessario elaborare termini e frasi astratte come facciamo noi nelle nostre confessioni. Bastava che egli fosse l'Iddio che lo aveva tratto fuori dal paese d'Egitto, dalla casa di servitù» (Es. 20:2). Cosa serviva ancora per identificare o descrivere Dio? Il suo controllo completo sulla natura e sull'uomo è implicitamente affermato nella dichiarazione di fede; la sua azione finalizzata, nella storia, a combattere l'ingiustizia del forte e a far sì che persino il suo peccato fosse utile e gli desse onore è anche, se pur indirettamente, affermata. Così pure il suo amore redentore che salva ed usa il debole del mondo per raggiungere il suo fine persino tra i forti.<sup>10</sup>

A buona ragione H. H. Rowley vede nella storia dell'Esodo una prefigurazione veterotestamentaria della morte e della resurrezione di Cristo e la considera il punto centrale della Bibbia.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *Book of the Acts of God*, p. 77.

<sup>11</sup> *Unity of the Bible*, passim.

## B. Il libro della Redenzione

Il libro dell'Esodo è, quindi, il libro della redenzione (6:6; 15:13). «Redimere» (Ebr. gaal, tradotto «liberare», «riscattare», «redimere») letteralmente significa «agire da parente...» e si riferisce al caso in cui un parente avrebbe riscattato una proprietà o una persona che da sola non avrebbe potuto farlo. Include nel suo scopo l'idea basilare di redenzione sviluppata altrove nelle Scritture; libertà dalla schiavitù mediante l'intervento personale di un redentore con il quale, il redento, stabilisce un rapporto speciale. La prima idea, nella redenzione, raggiunge il suo culmine nella Pasqua (Es. 12). La seconda sottolinea l'inaugurazione del patto sinaitico (Es. 19).

Il Nuovo Testamento usa «un linguaggio caratteristico dell'Esodo» per descrivere l'opera salvifica di Cristo. In Luca 9:31, Gesù è descritto nel momento in cui parla con Mosè ed Elia della propria dipartita (greco: exodus) che doveva avvenire a Gerusalemme. Lo stesso Gesù e Paolo hanno descritto l'espiazione di Cristo come la Pasqua di Cristo (Luca 22:15, «pasqua» da pascha, «soffrire» da paschò; 1 Cor. 5:7). Giovanni 19:36 applica una regola pasquale alla morte del Cristo, «Non ne spezzate alcun osso» (Es. 12:46). La vita cristiana è compresa alla luce della liberazione presso il Mare Rosso (1 Cor. 10:1-13). Gesù fu «profeta» come «Mosè» (Dt. 18:15-19). Egli fu il «nuovo Mosè» che diede al Suo popolo una nuova legge da un nuovo monte, e che usò proprio il termine «riscatto» (Mc. 10:45; cfr. Es. 6:6; 15:13) per descrivere la Sua missione.

Gabriel Herbert ha scritto,

Il secondo Esodo, come realizzato in Cristo, non fu, per niente, una liberazione politica, ma, piuttosto, la liberazione di un popolo redento dall'Eterno, dalle mani del vero nemico dell'uomo, il Malvagio e le sue schiere, per condurli alla libertà dei figliuoli di Dio: una libertà che deve essere gustata nella Chiesa del Nuovo Patto, ma che potrà essere perfezionata solo nel mondo a venire.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> *When Israel Came Out of Egypt* (Naperville, Ill. SCM Book Club, 1961), pp. 116-117.

### III. IL SIGNIFICATO DEL PATTO SINAITICO

Lo scopo della redenzione avvenuta con l'Esodo, è dichiarato nel patto stabilito al Sinai. Il termine «patto» (*berith*) è di derivazione incerta. Proviene sia dalla radice assira «baru» che significa «legare» e che quindi sta per «un legame» o «obbligo»,<sup>13</sup> sia dal verbo «tagliare», poiché la frase «tagliare un patto»<sup>14</sup> era di uso comune. In ogni caso, si riferisce ad «un accordo solenne tra due parti che non erano prima in alcuna relazione tra di loro, in cui certe mutue obbligazioni sono assunte per raggiungere determinati benefici, di solito reciproci, che conseguono ad un tale accordo».<sup>15</sup> Era un patto stipulato con solenni cerimonie di sacrificio.

Studiosi dell'Antico Testamento hanno notato delle sorprendenti rassomiglianze tra il patto del Sinai e gli accordi del mondo antico tra un imperatore ed i re minori che a lui erano legati. La forma di questi trattati «suzerain» aveva la funzione di identificare il «grande re»; in essi si descriveva dettagliatamente il retroscena storico delle relazioni tra il grande re ed i suoi vassalli sottolineando la sua attitudine benevola; infine, si elencavano gli obblighi del vassallo che includevano, sempre, lealtà all'imperatore. Ci si accordava perché il documento fosse depositato nel santuario del vassallo e perché fosse letto pubblicamente ad intervalli regolari. Si elencavano le ricompense e le punizioni che avrebbero atteso l'osservante o il violatore del patto. Tutti questi elementi sono presenti nel patto che Dio fece con il Suo popolo (Cf. Es. 20:1-2; Gs. 24:2-13; Es. 34:13; Dt. 31; 9-13; Gs. 24:26; Es. 23:20-33; Lv. 26; Dt. 27-28; Gs. 8:34 leggerli con questo ordine).<sup>16</sup>

L'importanza del patto la si rileva dal fatto che è considerato il fondamento della salvezza, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento. Ryder Smith, ha scritto: «L'idea dominante dell'Antico Testamento è l'idea del patto. Il termine lo si ritrova nei documenti di ogni periodo, ma persino dove il termine è assente, permane l'idea. Esclusi

---

13 Burney, *Outline of OT Theology*, p. 49.

14 Davidson, *Theology of the OT*, pp. 238-242.

15 Davidson, *Theology of the OT*, *loc. cit.*

16 Cfr. George Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*: citato da Wright, *Biblical Archaeology*, pp. 56-57 e *Book of the Acts of God*, pp. 89-91.

uno o due dei brevi libri come il Cantico dei Cantici, il patto è presupposto in ogni libro dell'Antico Testamento. Senza questa idea, nessuna storia ebraica avrebbe una valida motivazione, nessun salmista ebreo avrebbe una preghiera». <sup>17</sup>

Il patto, tuttavia, non è semplicemente un contratto legale o un affare commerciale finalizzato ad un profitto. È più simile ad un matrimonio in due particolari importanti: È il risultato della scelta di Dio, della Sua iniziativa ed è basato sull'amore, sulla fiducia, sul servizio e sull'amicizia. <sup>18</sup>

L'iniziativa del patto rimane in Dio. «L'unico responsabile di questo accordo è sempre, solo, Dio. Si dice sempre che Dio stipuli un patto con qualcuno e mai che Dio e qualcuno facciano un accordo». <sup>19</sup> Tuttavia la risposta della gente è una propria scelta e ciò è apertamente dichiarato (Gs. 24:14; 21:22). <sup>20</sup> Vriezen nota:

Il patto è, quindi, in origine, «unilaterale» non bilaterale; e un rapporto che viene iniziato da uno dei due partner, anche se ciò non significa che Israele non ne sia degno né che non debba essere interpellato. Ad Israele si richiede l'obbedienza delle regole del patto stabilite da Dio e da Lui soltanto. <sup>21</sup>

### IV. LA LEGGE

La Legge data sul Sinai, è un elemento essenziale della stipulazione del patto; è il documento contrattuale del patto. Il rapporto tra i due elementi è così stretto che «patto» e «comandamento» divengono termini intercambiabili. Mosè disse al popolo d'Israele, «Ed Egli vi promulgò il suo patto che vi comandò d'osservare, cioè le dieci parole; e le scrisse su due tavole di pietra» (Dt. 4:13; cf. 5:1-2). Le tavole di pietra contenenti i dieci comandamenti, vennero poste nella cassa sacra coperta dall'arca del Patto» (Nm. 10:33; Dt. 31:26; Gs. 4:7; Gd. 20:27). 1 Re 8:9 tratta di comandamenti come se fossero «il patto stipulato con i figlioli d'Israele, quando essi vennero fuori

---

<sup>17</sup> *Bible Doctrine of Salvation*, p. 16.

<sup>18</sup> Smith, *loc. cit.*

<sup>19</sup> Kohler, *OT Theology*, p. 62. <sup>201</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>21</sup> *Outline of OT Theology*, p. 141.



dal paese d'Egitto». Disubbidire al comandamento significa violare il patto. Obbedire ai comandamenti significa rispettare il patto.

### A. La natura della «Legge»

L'instaurazione del patto e l'offerta della legge che lo sigillò, fu un atto della grazia amorevole di Dio manifestata al Suo popolo. La legge non fu mai ritenuto un mezzo per conquistare il favore di Dio ma quello mediante cui gli uomini potevano dimostrare la loro gratitudine al favore divino.

La parola Ebraica «legge» (torah) significa più che una semplice legislazione; intende «istruzione, insegnamento, guida, consiglio, parola di rivelazione».<sup>22</sup> È il modo divino di dimostrare al Suo popolo cosa significhi una vita basata sul patto con il Signore. Come espresso da Donald Miller, «I comandamenti non rappresentavano principalmente delle proibizioni ma, piuttosto, delle affermazioni di ciò che non si fa quando si è stipula un patto. Essi danno un'idea del modo in cui un uomo dovrebbe vivere quando si trova in una giusta relazione con Dio».<sup>23</sup>

La legge data sul Sinai, infatti, differisce in modo significativo da altri codici orientali, dei quali se ne sono ritrovati e decifrati molti. L'intera legge è riferita a Dio come suo autore in contrasto, per esempio, con il codice di Hammurabi in cui l'intero insieme di leggi, dall'inizio alla fine, è attribuito al re. Inoltre, in esso si dà più valore alla vita umana che ai beni materiali. Non vi è la pena di morte per crimini contro la proprietà mentre, nella legge babilonese, la pena capitale era frequentemente usata per crimini concernenti la proprietà.

La palese brutalità era esclusa dalla legge ebraica. Persino la cosiddetta «lex talionis – occhio per occhio, dente per dente (cf. Es. 21:23-25) – intendeva porre un limite alla punizione che doveva essere comminata per offese contro le persone degli altri. La punizione non poteva andare oltre il danno che era stato causato e ciò conferma come, nella legge del Sinai, si verifici un innalzamento del senso morale nelle relazioni tra i sessi.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>23</sup> *People of God*, p. 44.

## B. Moralità e religione

La differenza maggiore tra la legge d'Israele ed i codici delle nazioni vicine, è il rapporto diretto, presente nella legge biblica, tra moralità e religione. I precetti morali sono considerati comandamenti di Dio. Walther Eichrodt scrive:

La vera caratteristica importante del decalogo è la connessione ben definita dei precetti morali con le regole religiose fondamentali. Essa esprime la convinzione che l'azione morale sia inseparabilmente unita all'adorazione di Dio. Tutto ciò significa, tuttavia, che Dio, a cui l'uomo si rivolge, considera l'ubbidienza alle regole morali di uguale importanza al suo culto; conseguentemente, la sua completa volontà ed il suo fine è diretto a ciò che è moralmente buono.<sup>24</sup>

La legge è l'espressione del diritto di Dio alla signoria. Sostituisce, in Israele, i molti modi in cui, solitamente, gli altri popoli pagani vicini determinavano la volontà degli dèi: astrologia, pronostici, ispezioni del fegato di animali sacrificati, per citare solamente le pratiche più comuni.<sup>25</sup> Essa, tuttavia, non intendeva o poteva coprire tutti i dettagli della vita. Legalmente, perciò, i comandamenti biblici dovrebbero essere classificati più come leggi dettate dall'esperienza che come leggi codificate. Teologicamente, più che rigide specificazioni, sono per la maggior parte, raggruppamenti di esempi comprendenti dei principi. Inoltre, la volontà di Dio, per il Suo popolo, può essere conosciuta persino quando non è espressa in parole. Il «cuore» è ritenuto, a volte, equivalente alla coscienza nel senso dell'intuizione morale; esso, infatti, condanna un uomo o lo approva in certe azioni specifiche (1 Sam. 24:5; 2 Sam. 24:10).<sup>26</sup>

## V. LA LEGGE CERIMONIALE

Strettamente unito al patto ed alla legge morale su cui si fonda, vi è ciò che, normalmente, chiamiamo «legge» cerimoniale. Nell'uso

---

<sup>24</sup> *Theology of the OT*, vol. 1, pp. 76-77. Cfr. l'intera trattazione di Eichrodt, pp. 74-82.

<sup>25</sup> Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 254.

<sup>26</sup> Kohler, *OT Theology*, p. 202.

tecnico del termine è conosciuta come «il culto», un modo ben preciso di adorare.

Lo schema di base del libro dell'Esodo illustra il rapporto tra patto, legge e culto. La redenzione, per prima, avvenne nella liberazione dalla schiavitù in Egitto (Es. 1-18). La legge seguì dopo (cc. 19-23) stabilendo il tipo di condotta ed il carattere conveniente ai redenti inseriti nel patto con Dio. «Il culto fu istituito non solo per ricordare loro la redenzione, ma anche per aiutarli a proteggere e mantenere quelle qualità morali degne dell'atto salvifico di Dio (Es. 24-40). Il culto rappresentava l'offerta dell'anima redenta a Dio per il Suo servizio, e la consacrazione della propria vita ad un comportamento etico come il patto richiedeva».<sup>27</sup>

### A. Rituale e simbolismo

Il rituale ed il sacrificio non erano, in sé stessi, di valore sacramentale. Essi non erano canali mediante cui la grazia poteva essere comunicata ad individui o alla nazione; non avevano lo scopo di guadagnare il favore divino. Erano un chiaro riconoscimento del fatto che Dio aveva già, di sua iniziativa, esteso la sua misericordia e la sua grazia al popolo. I sacrifici e le offerte stesse non erano qualcosa che l'uomo dava a Dio ma rappresentavano, invece, la restituzione a Dio di ciò che Egli aveva già dato all'uomo. Nello scopo e nell'intento, erano la risposta della fede obbediente alla grazia divina.<sup>28</sup>

Indubbiamente, in Israele, vi era chi considerava i sacrifici stessi come aventi una specie di efficacia magica, un concetto, al di fuori di Israele, virtualmente condiviso da tutti. Ma la legge stessa, come dopo confermarono i profeti, sfidava continuamente l'idea che atti formali di sacrificio avessero merito intrinseco.

Insieme al sacrificio, la legge prescriveva la confessione del peccato ed un'umile penitenza di spirito. Dove il peccato era compiuto contro il simile e non poteva essere risolto con la restituzione, era richiesto il pagamento. Nel rituale del Giorno dell'Espiazione, doveva esserci tanto la confessione quanto il sacrificio (Lv. 16:21). In un'affermazione riassuntiva, Ryder Smith dichiara: «Il giudeo intelligente, quindi, pensava che, in ogni sacrificio (cf. Lv. 1:4), il sangue offerto simboleggiasse sia il patto sia la sua rottura e la conseguente

<sup>27</sup> Miller, *People of God*, p. 49.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 84-85.

verità che, venendo a Dio con cuore penitente e nel Suo modo pre-stabilito, il patto fosse rinnovato e valido per lui».<sup>29</sup>

## B. Lo scopo del sacrificio

Schultz indica una triplice motivazione fondamentale per il rituale ed i sacrifici stabiliti in concomitanza al patto. A questi se ne potrebbe aggiungere un quarto.<sup>30</sup>

1. Il primo motivo è quello di insegnare la santità di Dio. Il sacerdozio e la legge del sacrificio erano un ricordo perpetuo che il servizio a Dio richiede santità nel senso di libertà da ogni tipo di corruzione.<sup>31</sup> Similmente, W. H. Griffith Thomas scrive: «Scopo principale del libro (il Levitico) è la santità nel suo significato primario di separazione che include quella dal male per essere proprietà di Dio».<sup>32</sup>

Questo valore spirituale positivo è stato sottolineato da Vriezen:

In Israele il culto esiste per mantenere e purificare la comunione tra Dio e l'uomo (perché, fondamentalmente, la relazione tra Dio e l'uomo è buona); il culto è un mezzo per meglio sviluppare l'unione tra i due partner, legame che Dio ha istituito nel suo Patto; detto altrimenti, il culto esiste a motivo dell'espiazione (nel senso generale di «riconciliazione») ...Il Dio di Israele non richiede un culto da cui poterne trarre dei sacrifici, ma, al contrario, Egli dà al Suo popolo un culto che li renda capaci di mantenere la comunione con Lui mediante l'espiazione (Lv. 17:11). In Israele, il culto preserva la comunione con Dio, aiuta a stabilire un rapporto tra Dio e l'uomo; assicura, come doveva, che questo rapporto continui. Il culto è, come deve essere, una strada a doppio senso: nel culto, Dio si avvicina all'uomo, ma l'uomo va anche a Dio. Così Dio viene all'uomo come Colui che perdona offrendogli l'opportunità di purificarsi regolarmente dai suoi peccati; nel culto l'uomo viene a Dio con la sua

---

<sup>29</sup> *Bible Doctrine of Salvation*, pp. 78-79; cfr. Rowley, *Faith of Israel*, p. 95.

<sup>30</sup> *OT Theology*, vol. 2, pp. 65-68.

<sup>31</sup> Cfr. Davidson, *Theology of the OT*, pp. 306-311.

<sup>32</sup> *Through the Pentateuch Chapter by Chapter* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co. 1957), p. 108.

confessione di colpevolezza e con i suoi impegni di ringraziamento e di adorazione.<sup>33</sup>

2. Un secondo scopo del rito è quello di rafforzare dei principi utili per il benessere fisico. Questa era la ragione primaria a fondamento dei vari tabù legati al rito, che erano parte della legge cerimoniale.<sup>34</sup>

3. Una terza ragione è quella di preservare la separazione tra Israele ed il paganesimo. A tal riguardo, Knight sottolinea che «le leggi sacrificali mantenevano Israele in contatto con Jahveh in quegli aspetti di vita dove essa era tentata a seguire i vicini cananei nel loro culto delle divinità della fertilità».<sup>35</sup>

4. La preminenza dei sacrifici cruenti indica una quarta motivazione per il culto veterotestamentario. Era uno sguardo rivolto al futuro, «all'Agnello di Dio, che toglie i peccati dal mondo» (Gv. 1:29). Questo aspetto viene dimostrato ampiamente nel Nuovo Testamento con le affermazioni riguardanti la crocifissione di Gesù.

L'Antico Testamento non contiene alcuna spiegazione razionale del significato del sangue versato nel sacrificio rituale, ma ne afferma chiaramente la necessità: «Poiché la vita della carne è nel sangue. Per questo vi ho ordinato di porlo sull'altare per fare l'espiazione per le vostre persone, perché il sangue è quello che fa l'espiazione, mediante la vita» (Lv. 17:11).

Seguendo l'Antico Testamento, si è creduto che la preminenza del sangue nel rito sacrificale servisse ad affermare che esso era il legame che unisce membri del clan o della famiglia. Riti di sangue erano usati per introdurre individui nella famiglia o nel clan. Lo spargimento del sangue indicava che ogni inimicizia o barriera che impediva la comunione era stata rimossa e l'individuo aveva tutti i privilegi e le responsabilità del resto del gruppo. Quando un animale consacrato a Dio era ucciso, il suo sangue poteva essere considerato come se fosse il sangue di Dio (At. 20:28 KJV). Lo spargimento del sangue rimuoveva le barriere e purificava i peccati, e mediante il sangue gli uomini diventavano uno con Dio. J. N. Schofield scrive: «Deuteronomio 12:23 afferma che il sangue è la vita; dare il sangue

---

<sup>33</sup> *Outline of OT Theology*, pp. 380-381.

<sup>34</sup> S. I. McMill, *None of These Diseases*.

<sup>35</sup> *Christian Theology of the OT*, p. 231.

significava dare la vita; nel pensiero ebraico non vi era finzione o simbolismo al suo riguardo, perché si credeva che ciò avvenisse realmente. Questa idea sarà adoperata nel Nuovo Testamento per esprimere certi significati della morte di Gesù»<sup>36</sup>

Molte delle leggi contenute nel libro del Levitico sono solamente cultuali o cerimoniali. Tuttavia, persino leggi cerimoniali hanno un significato simbolico. Oswald T. Allis scrive:

Questo è l'evangelo del Nuovo Testamento per i peccatori presentato in termini veterotestamentari e scolpito nel rituale del sacrificio; esso trova la sua più ampia espressione nel rituale del Giorno dell'Espiazione. Cercare qualcosa di simile al Giorno dell'Espiazione, in altre culture, è uno sforzo vano. Se ogni sacrificio guardava a Cristo, quanto avveniva in questo giorno ne era l'espressione più luminosa. Ciò che Isaia 53 è per la profezia messianica, possiamo certamente affermare, il capitolo 16 del Levitico è per l'intero sistema di tipo mosaico, il fiore all'occhiello del simbolismo messianico (S. H. Kellog). Per capire il Calvario e considerarlo nella sua gloria tragica, dobbiamo esaminarlo alla luce della storia sacra, su di esso centrata».<sup>37</sup>

### C. I sacrifici e l'espiazione

È Dio stesso che espia o copre il peccato dell'uomo. «Poiché la vita della carne è nel sangue. Per questo vi ho ordinato di porlo sull'altare per fare l'espiazione per le vostre persone» (Lv. 17:11). L'animale appartiene a Dio; il suo sangue è il Suo dono, sparso al Suo comando. A. B. Davidson nota come nell'Antico Testamento vi siano due linee di pensiero sulla concezione dell'espiazione:

1. Per i peccati commessi al di fuori del patto — i cosiddetti «peccati con mano alzata» — volontari e pienamente colpevoli, Dio stesso provvede la «copertura». In questo caso, espiazione significa annullare la punizione per il peccato così coperto. È sempre usato in relazione al peccato, non in relazione a Dio ed ha l'effetto di purificare o allontanare l'iniquità.

---

<sup>36</sup> *Introduction to OT Theology*, p. 13. Da notare che, nel caso di un uomo molto povero, l'offerta di cibi poteva sostituire quella cruenta (Lv. 5.11).

<sup>37</sup> «Leviticus», NBC, p. 135. Cfr. McKenzie, *Theology of the OT*, pp. 37-57.

2. Pur sempre entro i confini del patto, il sangue del sacrificio è richiesto anche per i peccati dovuti alla debolezza umana ed alle infermità. L'espiazione (nel senso letterale di riconciliazione) è, per le persone o per le anime dei fedeli più che per i peccati come tali.

Davidson ancora suggerisce che nel Nuovo Testamento, ogni peccato è considerato volontario, colpevole, meritevole del giudizio di Dio, e richiede un sacrificio cruento.<sup>38</sup>

## VI. IL SACERDOZIO

La legge fondamentale che governa il sacerdozio è data in Levitico 8-10. La cronaca della sua inaugurazione la ritroviamo nel libro dei Numeri. La natura di questo ufficio non può essere compresa nella sua pienezza finché non viene messa a confronto con l'ordine profetico. È sufficiente notare che il sacerdote, che esemplificava l'aspetto «istituzionale» della religione d'Israele, svolgeva una funzione vitale.

Era il sacerdote che rappresentava il popolo davanti all'altare del Santo Dio. Era il sacerdote che interpretava il significato della cerimonia e del sacrificio alla gente. L'istruzione nelle leggi morali e religiose era anche un aspetto importante della funzione sacerdotale. I sacerdoti erano i custodi dei Sacri Scritti che venivano alla luce. Essi applicavano la legge alla vita quotidiana del popolo. Poiché il sacerdozio era un ordine ereditario, si corrompe facilmente, ma, nel suo scopo iniziale ed in molta della sua pratica, fu essenziale per la stabilità della vita religiosa d'Israele.<sup>39</sup>

## VII. IL PATTO NELLA STORIA D'ISRAELE

### A. In Numeri e Deuteronomio

La storia d'Israele, sottomesso al patto, inizia con il libro dei Numeri. La storia è quella di alterne vittorie e sconfitte, ma proprio qui trova espressione la verità che le cause formatrici della storia

---

<sup>38</sup> *Theology of the OT*, pp. 324-327.

<sup>39</sup> Cfr. Vriezen, *Outline of OT Theology*, pp. 265-266; Eichrodt, *Theology of the OT*, vol. 1, pp. 435-436.

non sono geografiche, economiche, sociali o militari: esse sono spirituali e morali.

Il libro del Deuteronomio (letteralmente «seconda legge») è un'applicazione profonda dei principi del patto sia nel passato che nel futuro del popolo d'Israele. Il patto è anche presupposto nei libri di Giosuè, Giudici, Samuele e Re e fa da sfondo all'opera dei futuri profeti della storia della nazione.

Il Deuteronomio è composto principalmente da tre discorsi di Mosè: Essi riguardano il passato in forma di retrospezione (1:1-4:40), obblighi presenti ed esortazioni (4:44 – 26:19) e un programma futuro, uno sguardo in avanti, che è, in realtà, lo scopo principale del tutto (27:1 – 30:20). Il passato è rivisto ed il presente è considerato come parte preparatoria per l'invasione e la conquista della Terra Promessa. L'enfasi posta sul patto si nota in 27 riferimenti del libro a questo tema così importante.

### **B. Il periodo dei Giudici**

Ciò che viene insegnato in Numeri ed ampliato nel Deuteronomio, è affermato, con sempre maggior vigore, in tutto il periodo della storia d'Israele che era una libera confederazione di tribù. Ciò è descritto in Giosuè, Giudici, Rut e nei primi capitoli di 1 Samuele. Questa è storia nel senso della «Sua storia», un resoconto altamente selettivo che illustra il risultato delle conseguenze del patto.

Un esempio della natura ben strutturata della storia biblica la si intravede nella forma ciclica di Giudici. In sei differenti cicli, viene ripetutamente applicato il modello di lealtà a Dio, di disobbedienza, schiavitù a potenze straniere, di pentimento, di preghiera, e di liberazione. I «Giudici» (Ebraico, *shophetim* – governatori adibiti al governo del popolo e ad eseguire giudizi divini a favore della gente) potrebbero essere considerati dei «campioni».<sup>40</sup>

G. Ernest Wright afferma che per l'autore del libro dei Giudici «la sicurezza di Israele risiede solamente nel patto e nella completa lealtà all'Eterno».<sup>41</sup> L'attrazione del paganesimo era «sottile» ed «ammaliatrice». Le divinità cananee richiedevano poco, erano seguite da molti e promettevano tanto. Tuttavia, quando Israele si volse ai vari Baalim (così erano conosciute le divinità locali), non

---

<sup>40</sup> Kohler, *OT Theology*, p. 164.

<sup>41</sup> *Book of the Acts of God*, p. 110.



perse soltanto il favore di Dio, ma ruppe anche il legame che teneva unite le tribù. In tali circostanze, il popolo divenne facile preda di ogni predone.<sup>42</sup>

Il libro di Rut è un breve scritto a carattere pastorale rivelante un aspetto nascosto e turbolento dei Giudici. È considerato facente parte della terza divisione del canone giudaico, gli Scritti, ed è usato in concomitanza all'osservanza della festa della Pentecoste a motivo della scena del raccolto che ha così tanta importanza nella storia. Poiché Rut è una moabita (come Giobbe e Giona), l'insegnamento che riceviamo è che l'esclusivismo nazionale che si sviluppò nel tardo giudaismo non era parte essenziale del messaggio dell'Antico Testamento.

### C. Il Regno

Gli eventi del periodo iniziale del regno illustrano chiaramente la verità che la sicurezza d'Israele dipendeva dalla lealtà al patto. Il successo iniziale di Saul e la carriera di Davide erano dovute all'ubbidienza a Dio ed al patto. Il disastro che segnò la fine della vita di Saul e le sconfitte occasionali nella vita di Davide furono ricollegate alla ribellione o alla disubbidienza. Come ha scritto F. F. Bruce,

Gli storici, da Giosuè a 2 Re, sono frequentemente accusati di esporre la filosofia della storia deuteronomistica, così chiamata perché trova la sua espressione più chiara nel Deuteronomio. La causa della prosperità è legata all'ubbidienza alla volontà di Dio e, specialmente, al rifiuto di accettare il baalismo nativo di Canaan, con i suoi culti amorali della fertilità; l'avversità è il risultato normale dell'allontanamento dalla retta via.<sup>43</sup>

In anni di successo e fallimento, di vittoria e di sconfitta, di dominio e di asservimento, divenne sempre più chiaro che l'elezione di Israele non era incondizionata né indistruttibile e che l'opposto dell'elezione è il rifiuto. L'elezione era più per il servizio che per privilegi particolari; anziché essere servita da altre nazioni, doveva servire loro (cfr. Mc. 10:45); era stata redenta dall'Egitto e resa Laos

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> «Judges», NBC, p. 237.

Hagios Kurio (Dt. 7:6) per poter servire Dio (7:11) ed il suo piano per le nazioni (Is. 45:4-6)».<sup>44</sup>

### **D. Interpretazione profetica e sacerdotale della storia**

Il Deuteronomio, Giosuè, Giudici, 1 e 2 Samuele e 1 e 2 Re, formano una storia continua del popolo del patto, dal Sinai all'esilio. Essi rappresentano ciò che si può propriamente definire una visione profetica della storia. 1 e 2 Cronache, Esdra e Nehemia presentano, similmente, una storia continua del popolo del patto da Davide (con una introduzione composta da lunghe genealogie che si ricollegano ad Adamo, cf. 1 Cr. 1-9) al ritorno dall'esilio, rappresentando l'interpretazione sacerdotale.

I libri compresi tra 1 Cronache e Neemia, sono più interessati a ciò che Dio aveva ordinato, a ciò che era l'ideale. L'enfasi è su due istituzioni divine, il Tempio ed il trono di Davide con una descrizione della vita d'Israele quale comunità religiosa. In Cronache, invece, pur non minimizzando gli sbagli del re e della gente, l'enfasi prevalente è sull'aspetto religioso della vita nazionale in contrasto con gli aspetti civili della storia.

### **E. Guerre di sterminio**

La coscienza cristiana, sensibilizzata dall'attenta preoccupazione nel Nuovo Testamento per la vita umana individuale, è, a volte, turbata dai racconti anticotestamentari di guerre di sterminio e dagli anatemi o dalle imprecazioni contro popolazioni intere a causa di ciò che, a suo tempo, era considerato l'immediato volere di Dio. Chi studia l'Antico Testamento, in una prospettiva conservatrice, non può sfuggire a questo dilemma, sul quale pongono enfasi molti pensatori liberali: gli Ebrei, nelle loro conquiste, attribuivano a Dio ciò che, in realtà, era il loro desiderio di sicurezza e di un tranquillo posto al sole.

Il problema non è semplice e non vi possono essere delle pronte soluzioni. Hugh J. Blair, propone due suggerimenti degni di nota:

1. La distruzione dei cananei era il giudizio divino sull'abbandono morale ed il vizio quasi indescrivibile della società pagana.

---

<sup>44</sup> Alan Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (New York: Harper and Brothers, 1959), p. 272.

Gli israeliti erano lo strumento con cui Dio esercitava il Suo giudizio sulla malvagità del popolo del paese. Come Egli aveva distrutto Sodoma e Gomorra, per lo stesso motivo di inenarrabile corruzione, senza lo strumento delle mani umane, così Egli usava gli israeliti per punire e sradicare la depravazione cancerogena dei cananei. Se vi è realmente, un governo morale del mondo, non si può escludere tale terribile possibilità di giudizio e di estirpazione, eseguito in un qualsiasi modo.<sup>45</sup>

A tal riguardo, si dovrebbe notare che «l'anatema» (cherem, solitamente tradotto «maledizione») era considerato un modo per imporre un dovere religioso sui conquistatori, limitando così il saccheggio e gli aspetti più terribili nella guerra di quei tempi. «Non era bramosia per il bottino o per il sangue; era un dovere divino da adempiere».<sup>46</sup>

2. L'anatema era una forma di «profilassi», e intendeva prevenire e proteggere la religione degli israeliti dall'infezione causata dalle abominazioni dei pagani. Per il bene dell'alta missione di Israele come strumento della vera rivelazione al mondo, era necessaria un'azione drastica, simile all'incisione di un'escrecenza cancerogena affinché il corpo possa vivere.<sup>47</sup>

Non dovrebbe essere necessario aggiungere che, ordini ben definiti di Dio per impegnarsi in tali guerre, non possono essere usati per giustificare guerre di aggressione di qualsiasi tipo. A tal proposito il Nuovo Testamento deve essere la nostra guida, e non generalizzazioni basate su casispecifici dell'Antico Testamento.

---

45 «Joshua», NBC, p. 224.

46 *Ibid.*

47 *Ibid.* Cfr. Lehman, *Biblical Theology*, vol. 1, p. 176.



## SECONDA SEZIONE

### ***DEVOZIONE E DOVERE: IL LATO UMANO DELLA SALVEZZA***

# 6

## ETICA DELL'ANTICO TESTAMENTO

Gli scritti dell'Antico Testamento costituiscono un corpus di materiale conosciuto come letteratura poetica o sapienziale: Giobbe, Salmi, Proverbi, Cantico dei Cantici ed Ecclesiaste. Tra questi libri vi sono delle differenze significative ma tutti rappresentano ciò che potrebbe essere chiamato l'aspetto personale della fede d'Israele quando raffrontato con i suoi aspetti storico istituzionali. L'enfasi è etica e devozionale; tuttavia essi trattano alcuni dei principi più duraturi della religione biblica ed alcuni dei problemi perenni della mente umana. Questo è l'aspetto umano della salvezza.

### **I. LA NATURA DELLA SAPIENZA**

La letteratura sapienziale dell'Antico Testamento è costituita dai libri di Giobbe, Proverbi ed Ecclesiaste. A questi deve essere aggiunto un certo numero di Salmi generalmente classificati come «salmi sapienziali» (1; 19; 37; 49; 73; 112; 119; 127-128; 133). La sapienza ebraica è riconosciuta nella Bibbia come parte di una più grande raccolta: «La sapienza di Salomone superò la sapienza di tutti gli orientali e tutta la sapienza degli egiziani. Era più savio di ogni altro uomo, più di Ethan l'ezzahita, più di Heman, di Calcol e di Daida, figlioli di Mahol» (1 Re 4:30; cf. Ger. 49:7).

J. C. Rylaarsdam riassume i punti di essenziale concordia tra gli insegnamenti sapienziali del vicino Antico Oriente e quelli dell'Antico Testamento: 1. La convinzione che l'esistenza è, fondamentalmente, razionale e morale; 2. la profonda consapevolezza che l'uomo è una creatura in un mondo morale e razionale; 3. la risultante, a volte, eccessiva preoccupazione o il pessimismo; 4. senza giungere mai né alla disperazione né all'irresponsabilità morale.<sup>1</sup>

Tuttavia, particolarmente in Israele, la sapienza è fondata sull'unico Dio vivente e vero ed è considerata proveniente da Lui e, quindi, la Sua diretta rivelazione.<sup>2</sup>

### A. «Il Sapiente»

L'Antico Testamento riconosceva una classe distinta o una corporazione di insegnanti chiamati «I Sapienti» (Chakhamim), che tramettevano la loro sapienza di generazione in generazione (Prov. 1:6; 22:17; 24:23; Ec. 9:17; 12:11; Is. 29:14; Ger. 8:8; 18:18; Ez. 27:8-9). Così, insieme alle funzioni di sacerdote e profeta, l'Antico Testamento proponeva l'opera del saggio o dell'insegnante. Tutti questi tre gruppi agivano fianco a fianco e con enfasi diverse comunicando la volontà ed il piano di Dio al Suo popolo.<sup>3</sup>

I sapienti o saggi dell'Antico Testamento, erano fondamentalmente d'accordo con i sacerdoti ed i profeti! «Essi potevano sedere insieme alla gente comune e per questo motivo rendevano più assimilabile e nobile il messaggio dei profeti, affinché la verità potesse penetrare per umili accessi. Erano uomini religiosi della classe media e comunicavano la parola profetica all'uomo della strada».<sup>4</sup> Nello stesso modo, pur se i saggi parlavano poco del rituale, la loro sapienza assunse la validità di culto divino essendo divulgata nel Tempio e nella Sinagoga.

Il tema della letteratura sapienziale è enunciato nei Proverbi, il libro di tale genere più tipico, «Il principio della sapienza è il timor

---

1 *Revelation in Jewish Wisdom Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1946), pp. 14-15.

2 F. F. Bruce and Francis Davidson, «*The Wisdom Literature of the Old Testament*», NBC, p. 43.

3 Cfr. Edgar Jones, *Proverbs and Ecclesiastes*, «*Torch Bible Commentary*» (New York: The Macmillan Co. 1961), p. 31.

4 John Paterson, *The Wisdom of Israel: Job and Proverbs* (Nashville: Abingdon Press, 1961), pp. 57-578.

dell'Eterno» (Pr. 9:10; cf. 1:7; 15:33). Il principio (*reshith*) qui significa «fondamento» o «elemento» di base. Lo scopo dei saggi era quello di dimostrare che la religione investiva l'intera vita dell'uomo richiedendo un coinvolgimento totale... Tutta la vita doveva essere integrata nel Suo servizio e tutti gli aspetti di vita non redenta dovevano essere inclusi nella sfera religiosa». <sup>5</sup>

## B. Peculiarità della sapienza ebraica

Quanto la Bibbia contiene di filosofia, lo troviamo principalmente nei libri sapienziali. Non è la filosofia analitica del razionalismo greco ma il pensiero sintetico che viene dall'intuito e dalla riflessione seria sul significato della vita. La filosofia ebraica è intuitiva e speculativa, più interessata a trasmettere detti tradizionali e le massime popolari che solidificavano l'erudizione dei tempi antichi. È una riflessione sui «misteri dell'esperienza umana», affrontata da uomini « molto sensibili all'impatto delle ultime realtà del peccato, della sofferenza e della morte». <sup>6</sup>

Altra caratteristica della sapienza ebraica è la convinzione che l'uomo non possa scoprire la sapienza perché questa gli viene donata da Dio. La fonte principale della sapienza è divina. Della sapienza si parla in tali modi da sembrare che sia un essere indipendente, un intermediario tra Dio e la Sua creazione, preesistente e partecipante con Dio nell'opera della creazione (Prov. 8-9; cf. 8:27-31). Edgar Jones va così oltre da suggerire che la sapienza di Proverbi giochi lo stesso ruolo del Logos in Gv. 1:1-18, custodendo il germe dello sviluppo dei concetti trinitari entro i confini del monoteismo giudaico <sup>7</sup>.

## II. L'IDEALE ETICO

L'Antico Testamento mantiene, in un attento equilibrio, le contrastanti verità che l'uomo vive in comunità e che è individualmente responsabile per le sue scelte e le sue azioni. Se si vuole ben comprendere l'etica dell'Antico Testamento alle due posizioni deve essere data la giusta importanza. Anche se, nel periodo tribale e

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.

<sup>6</sup> Jones, *Proverbs and Ecclesiastes*, p. 28.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 44.

dell'inizio del regno, era presente una tendenza a sopravvalutare la «personalità corporativa del popolo, l'idea della responsabilità personale non è stata mai completamente assente. Neanche i profeti posteriori — particolarmente Geremia ed Ezechiele, con le loro forti enfasi sull'individuo — dimenticano che ogni uomo è coinvolto nella vita della comunità in modo, per lui, inestricabile.

Per il pensiero moderno, il problema è quello di capire come tanti individui creino una vera comunità. Per l'uomo biblico, la situazione è proprio l'opposto. Il suo problema non è quello di creare una comunità poiché la comunità è il «dato» con cui egli aveva iniziato. Il problema è «l'emergere, entro la comunità, di individui con valori e responsabilità personali».<sup>8</sup> La stessa legge è indirizzata tanto agli individui quanto alla nazione (es. i dieci comandamenti).<sup>9</sup> Nondimeno la pietà individuale e la responsabilità etica divengono basilari nei libri sapienziali e profetici.<sup>10</sup>

L'etica biblica trova la sua più chiara espressione nel contenuto morale della Legge. Nella Bibbia, la teoria etica non è mai vista in termini umanistici poiché la fonte del bene dell'uomo risiede sempre nella natura di Dio e non in quella dell'uomo. La rettitudine, la giustizia, la misericordia e la bontà non sono astrazioni dalla volontà di Dio e non sono neanche il risultato degli impulsi che provengono dal cuore ma risposte a ordini dall'alto. Ciò è espresso nel detto già citato, considerato il fondamento sapienziale di ogni vita, «Il principio della sapienza è il timor dell'Eterno» (Prov. 1:7; cf. Gb. 28:28; Prov. 9:10).

Edmund Jacob, a tal proposito, scrive:

Se si potesse definire la natura dell'uomo mediante il tema dell'immagine di Dio, la sua funzione potrebbe essere considerata come un'imitazione di Dio. Ciò include un obbligo doppio per l'uomo, potremmo dire una doppia prospettiva: un occhio rivolto a Dio e l'altro al mondo. L'Antico Testamento riecheggia sia la spiritualità in cui la comunione con Dio raggiunge la più alta intensità (Salmo 73) sia il realismo che sottolinea molta legislazione sociale.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Kohler, *OT Theology*, p. 161.

<sup>9</sup> Cfr. c. 6, III, A, «individualismo e collettività».

<sup>10</sup> Cfr. Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 324; Baab, *Theology of the OT*, p. 72.

<sup>11</sup> Jacob, *Theology of the OT*, p. 150.



Nei tempi antichi questa fusione tra religione ed etica, nella Bibbia, è qualcosa di unico. La sapienza di Amenope, un autore vissuto presumibilmente in Egitto all'incirca nel 1500 o 1300 a.C., contiene molti insegnamenti etici simili a quelli presenti nel libro dei Proverbi e nella letteratura sapienziale dell'Antico Testamento.

Tuttavia, le motivazioni di base sono completamente diverse: quasi un mondo a parte. Non si può affermare che le massime di Amenope manchino completamente di sentimento religioso; tuttavia, le sanzioni a cui si appellano sono limitate al pragmatico ed al prudenziale e sono di carattere umanistico più che teistico. Una delle ingiunzioni all'onestà da parte di Amenope è: «Non ti appoggiare alle bilance e non falsificare i pesi, e non danneggiare le frazioni di una misura» (c. 16). Il passo parallelo in Proverbi afferma: «Doppio peso e doppia misura sono ambedue in abominio all'Eterno» (20:10). W. A. Rees Jones ed Andrew F. Walls commenta «... ciò segna la più grande differenza».<sup>12</sup>

### A. Condotta personale

Giobbe ed il libro dei Proverbi riassumono l'insegnamento dell'Antico Testamento riguardante le norme di etica personale.

1. Il capitolo 31 di Giobbe è stato giudicato «l'espressione più alta dell'etica dell'Antico Testamento».<sup>13</sup> Nella forma di un «giuramento di liberazione», un uomo accusato, rivendicando la propria innocenza, si rivolge a Dio, riconoscendosi meritevole delle punizioni più tremende nel caso in cui fosse trovato colpevole. H. Wheeler Robinson afferma che questo capitolo «dovrebbe essere attentamente studiato da chi desidera conoscere quali fossero gli ideali etici degli ebrei...». È stato anche detto, giustamente, che «se volessimo un sommario degli obblighi morali dell'Antico Testamento, dovremmo guardare più al soliloquio di Giobbe quando si distacca dagli amici e riflette sulla propria vita passata, che ai Dieci Comandamenti».<sup>14</sup> Il passo è stato chiamato «il sermone sul monte dell'Antico Testamento», poiché ci ricorda gli insegnamenti di Gesù.

---

<sup>12</sup> NBC, p. 516.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>14</sup> *The Cross in the Old Testament* (Philadelphia: The Westminster Press, 1955), p. 30.

In nessun altro luogo nell'Antico Testamento abbiamo un'affermazione di più alto valore etico». <sup>15</sup>

Gli ideali espressi in Giobbe 31, includono la purezza sessuale (vv. 1-4, 9-12), la sincerità (vv. 5-6), l'integrità (vv. 7-8), la gentilezza nei confronti di persone subordinate (13-15), la compassione e la carità verso il povero e l'indifeso (vv. 16-23, 31-32), la libertà di mente dalla schiavitù delle possessioni materiali (vv. 24-25), la magnanimità nei confronti dei nemici personali (vv. 29-30), il candore nella confessione dei propri errori (vv. 33-34), e l'onestà negli affari (vv. 38-40).

2. Il libro dei Proverbi ha anche molto da dire nei riguardi della condotta personale. Pur se vi sono insegnamenti etico-sociali e comunitari, in esso, come vedremo nella prossima sezione, l'enfasi è posta sull'individuo più che sulla comunità. L'evidenza di tale affermazione la ritroviamo nel fatto che il termine «Israele» non appare per niente, mentre «umanità» (adam) è usato 33 volte. <sup>16</sup>

Il soggetto principale nei Proverbi è la condotta personale e non l'esperienza religiosa. «La sapienza e la conoscenza di cui i saggi dovevano parlare, non si occupava di ciò che noi definiamo la «vita inferiore» perché si interessavano principalmente della condotta». Il sapiente affermava d'insegnare la lezione più difficile, cioè come padroneggiare i segreti, assolvere i doveri, e superare le tentazioni che tutti gli uomini incontrano in questa vita». <sup>17</sup>

Le caratteristiche dell'uomo giusto sono molto simili a quelle elencate in Giobbe 31:

a. Onestà: «La bilancia falsa è un abominio per l'Eterno, ma il peso giusto gli è grato» (11:1); «Doppio peso e doppia misura sono ambedue in abominio all'Eterno» (20:10; cf. anche 1:10-19; 15:27; 16:11; 20:14, 23).

b. Integrità: «L'integrità degli uomini retti li guida, ma la perversità dei perfidi è la loro rovina» (11:3). «Meglio un povero che cammina nella sua integrità, di colui che è perverso di labbra ed anche stolto» (19:1; cfr. anche 11:3; 20:7). Integrità è il termine usato

---

<sup>15</sup> William B. Ward, *Out of the Whirlwind* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1958), p. 76.

<sup>16</sup> Jones, *Proverbs and Ecclesiastes*, pp. 44-45.

<sup>17</sup> W. T. Davison, *The Wisdom Literature of the Old Testament* (London: Charles H. Kelly, 1894), p. 133.

per tradurre la radice ebraica tam, che significa «intero, perfetto, completo».

c. Sincerità: questo è uno dei temi maggiori di Proverbi: «Rimuovi da te la perversità della bocca e allontana da te la falsità delle labbra» (4:24); «Chi dice la verità proclama ciò che è giusto, ma il falso testimonio parla con inganno. C'è chi, parlando inconsultamente, trafigge come spada, ma la lingua dei savi reca guarigione. Il labbro veridico è stabile in perpetuo, ma la lingua bugiarda non dura che un istante» (12:17-19; cf. 6:19; 10:13, 18-21; 31-32; 11:9, 13; 12:6, 13-14; 13:5; 14:5, 25; 15:2, 4, 28, passim).

d. Umiltà: «Il timore dell'Eterno è odiare il male; io odio la superbia, l'arroganza, la via del male e la bocca perversa» (8:13); «Il timore dell'Eterno è scuola di sapienza; e l'umiltà precede la gloria» (15:33); e, naturalmente, il familiare «La superbia precede la rovina, e l'alterezza dello spirito precede la caduta» (16:18; cfr. anche 11:2; 13:10; 15:25; 16:5, 19; 18:12; 21:4, 24; 26:12).

e. Sobrietà: «Il vino è schernitore, la bevanda alcolica è turbolenta e chiunque se ne lascia sopraffare non è savio» (20:1).

*Per chi sono gli «ahi»? Per chi gli «ahimè»?*

*Per chi le liti? Per chi i lamenti?*

*Per chi le ferite senza ragione? Per chi gli occhi rossi?*

*Per chi s'indugia a lungo presso il vino,  
per quei che vanno a gustare il vin drogato.*

*Non guardare il vino quando rosseggia  
quando scintilla nel calice e va giù così facilmente!*

*Alla fine, esso morde come un serpente  
e punge come un basilisco. (23, 29-32).*

Cf. anche 23:20-21, 33-35

f. Prudenza: Nei Proverbi, la virtù della sagacia, del senso comune e del giusto giudizio sono altamente apprezzate. «L'uomo accorto nasconde quello che sa, ma il cuore degli stolti proclama la loro follia» (12:23); «La sapienza dell'uomo accorto sta nel discernere la propria strada; ma la follia degli stolti non è che inganno» (14:8; cf. anche 6:1-5; 11:15; 13:16; 15:5; 16:20; 18:13, 15; 20:16; 21:20; 22:3).

g. La purezza sessuale, in alcuni passi molto eloquenti dei Proverbi, è lodata:

*Poiché le labbra dell'adultera stillano miele*

*e la sua bocca è più morbida dell'olio;  
ma la fine cui mena è amara come l'assenzio,  
è acuta come una spada a due tagli (5, 3-4).*

«Tale è la condotta della donna adultera; essa mangia, si pulisce la bocca e dice «non ho fatto nulla di male»» (30:20; cf. 2:16-19; 5:5-20; 6:23-35; 7:4-27; 9:13-18; 12:4; 23:27-28).

h. Generosità: «C'è chi spande liberalmente e diventa più ricco, e c'è chi risparmia più del dovere e non fa che impoverire. L'anima benefica sarà nell'abbondanza e chi annaffia sarà egli pure annaffiato» (11:24-25; cf. 21:26; 22:9).

i. Auto-controllo. In modo particolare, il controllo del parlare e dello spirito: «Chi custodisce la sua bocca preserva la propria vita»; chi apre troppo le labbra va incontro alla rovina» (13:3); «Chi è lento all'ira val più del prode guerriero; chi padroneggia se stesso val più di chi espugna città» (16:32; cf. 14:17, 29; 17:28; 19:19; 21:17, 23; 25:28; 29:11).

j. L'industriosità, come la sincerità, è uno dei temi maggiori. «L'anima del pigro desidera e non ha nulla, ma l'anima dei diligenti sarà soddisfatta appieno» (13:4); «Passai presso il campo del pigro e presso la vigna dell'uomo privo di senno; ed ecco le spine vi crescean da per tutto, i rovi ne coprivano il suolo, e il muro di cinta era in rovina. Considerai la cosa e mi posi a riflettere; e da quel che vidi trassi una lezione, Dormire un po', sonnacchiare un po', incrociare un po' le mani per riposare... e la tua povertà verrà come un ladro, e la tua indigenza, come un uomo armato» (24:30-34; Berk.; cf. 6:6-11; 10:4-5, 26; 12:11, 24, 27; 14:23; 15:19; 16, 26; 18:9; 19:5, 24; 20:4, 13; 21:5, 25; 26:13-15).

k. Compassione per quelli nel bisogno e persino per i propri nemici: «Non rifiutare un beneficio a chi vi ha diritto, quand'è in tuo potere di farlo» (3:27). «Chi ha pietà del povero presta all'Eterno che gli contraccambierà l'opera buona» (19:17); «Se il tuo nemico ha fame dagli del pane da mangiare; se ha sete, dagli dell'acqua da bere, che così, radunerai dei carboni accesi sul suo capo, e l'Eterno ti ricompenserà» (25:21-22; cf. 3:31; 11:17; 12:10; 14:31; 16:6; 17:5; 21:13; 28:27).

l. Giustizia, onestà: «Praticare la giustizia e l'equità è cosa che l'Eterno preferisce ai sacrifici» (21:3; cf. 3:29; 17:26; 18:5; 21:7).

m. Amore per la pace — Nel libro dei Proverbi, vivere in armonia con il prossimo è un'altra virtù principale dell'uomo savio. «Non intentar causa ad alcuno senza motivo, allorché non t'ha fatto alcun torto» (3:30); «Come il carbone dà la brace, e le legna danno la fiamma, così l'uomo rissoso accende le liti» (26:21; cf. 11:29; 12:16; 15:1, 18; 16:14, 24, 28; 17:1, 14, 19; 18:19; 20:3; 21:14).

Pur se i sapienti proponevano dettagliatamente gli obblighi pratici, fu uno dei profeti a dare il grande sommario dell'etica individuale religiosa dell'Antico Testamento: «O uomo, Egli t'ha fatto conoscere ciò che è bene; e che altro richiede da te l'Eterno, se non che tu pratichi ciò che è giusto, che tu ami la misericordia e cammini umilmente col tuo Dio?» (Mic. 6:8).

Parleremo anche in seguito della libertà della scelta etica dell'uomo. Qui è sufficiente osservare che l'Antico Testamento ritiene con certezza che un uomo possa vivere in modo tale da ottemperare ai doveri della legge di Dio sia a livello personale con la sua condotta, sia a livello comunitario. «Il fatto che i capi etici d'Israele — i profeti, i sapienti ed i legislatori — richiamino il popolo alla buona condotta, prova la loro fiducia in questa possibilità».<sup>18</sup>

## B. Etica Sociale

L'enfasi dell'Antico Testamento sulla comunità o l'etica sociale, ruota attorno a due fuochi: l'istituzione della famiglia e del focolare domestico e la giustizia nell'esercizio dell'autorità civile.

1. I sapienti, in modo particolare nei Proverbi, esaltano il matrimonio e la vita domestica. «Chi ha trovato moglie ha trovato un bene ed ha ottenuto un favore dall'Eterno» (18:22). La vita domestica può talvolta essere non proprio l'ideale: «Un figliolo stolto è una grande sciagura per suo padre, e le risse d'una moglie sono il gocciolare continuo di un tetto; casa e ricchezza sono un'eredità dei padri, ma una moglie giudiziosa è un dono dell'Eterno» (19:13-14; cf. 21:9, 19). Non c'è più grande tributo alla donna casalinga del poema acrostico che forma la sezione finale dei Proverbi (31:10-31).

Fondamentale per la vita domestica è l'educazione dei figli. Questo era stato scritto proprio nel patto e nella relativa sua legge: «E questi comandamenti che oggi ti dò staranno nel cuore; li inculcherai ai tuoi figliuoli, ne parlerai quando te ne starai seduto in casa

<sup>18</sup> Baab, *Theology of the OT*, p. 69.

tua, quando sarai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai». (Dt. 6:6-7; cf. 4:9-10; 11:18-21; 32:46-47).

Nei Proverbi, è, quindi, l'educazione dei figli uno dei temi più importanti: «Inculca al fanciullo la condotta che deve tenere; anche quando sarà vecchio non se ne dipartirà» (22:6). «La verga e la riprensione danno sapienza; ma il fanciullo lasciato a sé stesso, fa vergogna a sua madre». (29:15; cf. 13:24; 19:18; 23:13-14, 24-25).

I figli, da parte loro, devono rispettare i propri genitori: «Chi maledice suo padre e sua madre, la sua lucerna si spegnerà nelle tenebre più fitte» (20:20); «Dà retta a tuo padre che t'ha generato, e non disprezzar tua madre quando sarà vecchia» (23:22; cf. 19:26).

Nella «seconda legge», in certi casi, era concesso il divorzio (Dt. 24:1-4). Tuttavia, l'Antico Testamento afferma, come Gesù confermerà dopo, (Mt. 19:3-9), che tale concessione era una deviazione del piano di Dio riguardante il matrimonio! «L'Eterno è testimoniaio fra te e la moglie della tua giovinezza, verso la quale ti conduci perfidamente, bench'ella sia la tua compagna, la moglie alla quale sei legato da un patto. Ma, direte voi, non ve n'è uno che fece così? E nondimeno lo spirito rimase in lui. Ma perché quell'uno lo fece? Perché cercava la progenie promessagli da Dio. Badate dunque allo spirito vostro e niuno agisca perfidamente verso la moglie della sua giovinezza. Poiché io odio il ripudio, dice l'Eterno, l'Iddio d'Israele; e chi ripudia copre di violenza la sua veste, dice l'Eterno degli eserciti. Badate dunque allo spirito vostro e non agite perfidamente» (Mal. 2:14-16).

2. Giustizia per il povero e l'oppresso. Era la maggiore richiesta fatta ai governanti, principi, giudici e ricchi. Amos, tra i profeti, era incessante nel denunciare coloro i quali schiavizzavano il povero e sfruttavano l'indifeso (2:6-7; 4:1; 5:11-12; 8:5). Quelli che dovevano aiutare i bisognosi erano corrotti (Mic. 3:11).

Otto Baab commenta:

In tutte queste taglienti denunce profetiche, vi è il barlume di una magnifica visione sociale. In esse percepiamo l'anelito per l'avvento della giustizia per l'innocente ed il povero indefeso, per la dignità sociale e la responsabilità sociale per il benestante, per l'onore e la buona fede fra i giudici, per l'onestà tra i mercanti e il senso di integrità tra i sensali. Quando verrà la

giustizia, gli uomini che hanno autorità per la loro ricchezza e posizione, la useranno con un grande senso di responsabilità per il bene comune. Capi religiosi, siano essi profeti o sacerdoti o insegnanti, eserciteranno il loro ufficio ecclesiastico con un desiderio altruista di ingrandire l'opera di Dio nel mondo ed eviteranno manovre tese al guadagno e al vantaggio personale. E i laici non useranno le formule e le osservanze formali religiose come sostituti per l'ubbidienza etica alla legge morale <sup>19</sup>

### III. SOVRANITÀ DIVINA E LIBERTÀ UMANA

L'Antico Testamento presume che la giusta condotta rientri nelle capacità dell'uomo. Egli può pentirsi, lavare le sue mani da ogni sangue di violenza, aiutare la vedova e l'orfano, sostituire la giustizia al sangue versato e modellare la propria vita in modo tale da soddisfare il suo divino Signore.

Nello stesso modo in cui la Bibbia pone in equilibrio gli aspetti collettivi ed individuali della vita umana, essa dà lo stesso peso alla sovranità di Dio ed alla libertà dell'uomo. La volontà sovrana di Dio stabilisce i limiti e le conseguenze della scelta umana, ma entro questi limiti ed alla luce delle sue conseguenze, quella stessa sovranità garantisce la responsabilità della scelta umana.<sup>20</sup>

La sovranità di Dio non è arbitraria. Dio non vuole ciò che Gli piace, ma ciò che Gli piace è giusto e moralmente buono.<sup>21</sup> Sia la sovranità di Dio che la responsabilità dell'uomo, sono chiaramente riconosciute dagli scrittori dell'Antico Testamento. Schulz scrive:

L'aspetto più difficile, in questo caso, è capire il rapporto esistente tra l'attività divina e quella degli esseri personali

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 71-72.

<sup>20</sup> Cfr. E. L. Cherbonnier: L'argomento comunemente usato per sostenere la predestinazione è il seguente: «Se l'uomo fosse libero vi sarebbe una detrazione della maestà di Dio. Ogni difesa della libertà automaticamente provoca un presuntuoso tentativo di usurpare le prerogative divine». Tuttavia, perché non credere che Dio abbia creato individui indipendenti da Lui e capaci di rispondere liberamente? Entro i termini dell'argomento in considerazione, avrebbe dovuto chiedere il permesso ai teologi e, probabilmente, la richiesta sarebbe stata rifiutata! Cfr. Hardness of Heart. *A Contemporary Interpretation of the Doctrine of Sin*, Reinhold Niebuhr, consulting ed. (Garden City, N. Y. Doubleday and Co. Inc. 1955), p. 37.

<sup>21</sup> Davidson, *Theology of the OT*, pp. 130-132.

coscienti del proprio agire. Il senso religioso richiede una così profonda enfasi sull'azione di Dio da cancellare ogni forma di libertà umana. La coscienza morale, d'altronde, considerata per sé stessa, escluderebbe ogni cooperazione divina ed ogni ordine. Potrebbe essere impossibile, per la filosofia, risolvere questa contraddizione, fondata, com'è, sull'incapacità del pensiero finito di comprendere un'attività divina che opera in un modo diverso da qualsiasi altra cosa in questo mondo. L'Antico Testamento non conosce niente di questo abisso divisorio — o meglio, di tutta questa apparente contraddizione — come avviene invariabilmente nel caso della semplice fede. Essa si aggrappa all'aspetto morale; infatti, l'enfasi posta sull'obbligo morale, e la preminenza che viene data alla responsabilità che ognuno ha per il suo proprio destino, ne sono chiare prove<sup>22</sup>

Ciò che non è affermato, in quanto precedentemente detto, viene presupposto in tutto l'Antico Testamento. Gli uomini devono scegliere perché ritenuti moralmente responsabili. Pur se la loro libertà ha dei limiti imposti dalla volontà divina, la libertà entro quei limiti è reale. Come ha scritto Albert C. Knudson: «Se l'ebreo avesse ritenuto necessario scegliere tra la libertà umana, da un lato, e la sovranità divina, dall'altro, è possibile che egli avrebbe scelto l'ultimo caso. Egli, però, non considerò mai una tale necessità».<sup>23</sup>

### **A. Il simbolismo del sovrano e dei sudditi**

Pur non tentando di riconciliare i termini del paradosso, è molto utile il concetto ebraico di Dio inteso come re. Che Dio sia re, persino quando il Suo regno non è riconosciuto, (2 Cr. 20:6; Sal. 22:28) è un dato di fatto affermato circa 50 volte nell'Antico Testamento e, più frequentemente nei Salmi (5:2; 44:4; 68:24; 74:12; 84:3; 98:6; 145:1; cf. I Sam. 12:12; Is. 33:22; 43:15; Ez. 20:33). Sebbene Dio sia il re, in modo particolare di Israele, in realtà il Suo regno è mondiale: «A te, o Eterno, la grandezza, la potenza, la gloria, lo splendore, la maestà, poiché tutto quello che sta in cielo e sulla terra è tuo! A te, o Eterno, il regno; a te, che ti innalzi come sovrano al di sopra di tutte le cose! Da te vengono la ricchezza e la gloria; tu signoreggi su

---

<sup>22</sup> *OT Theology*, 2:196.

<sup>23</sup> *The Religious Teaching of the Old Testament* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1918), pp. 237-238.



tutto; in tua mano sono la forza e la potenza, e sta in tuo potere il far grande e il rendere forte ogni cosa» (1 Cr. 29:11-12; cf. Dn. 2:44; 4:31, 34).<sup>24</sup>

Il monarca orientale era un sovrano assoluto; tuttavia, spesso, aveva a che fare con sudditi ribelli. La sovranità non era concepita nei termini di un burattinaio con i suoi burattini o di un meccanico con un robot, ma nei termini di un re con il suo popolo. Il governatore capace di sedare ogni ribellione e di meritarsi l'amore e la lealtà del suo popolo, rivestiva l'ideale del sovrano molto più del semplice manovratore di pupazzi<sup>25</sup>.

## B. Libertà e responsabilità

La sovranità di Dio è tale che Egli usa le scelte responsabili e libere degli uomini per realizzare i suoi piani nella vita umana. Uno tra i primi esempi è quello della storia di Giuseppe. Quando Giuseppe si fece riconoscere dai suoi fratelli, riferendosi al loro tradimento, disse loro: «Voi avete pensato del male contro a me; ma Dio ha pensato di convertirlo in bene, per compiere quello che oggi avviene: per conservare in vita un popolo numeroso» (Gn. 50:20).

Il faraone, nel suo confronto con Mosè, agì liberamente indurendo il proprio cuore (Es. 8:15, 32; 9:34). Come risultato, si afferma che il cuore del Faraone «è ostinato» (7:14, 22; 8:19; 9:7, 35) e «Dio indurì il cuore di Faraone» (7:3; 9:12; 10:1, 20, 27; 14:4, 8). Questi sono tre modi diversi di descrivere lo stesso episodio. Dio disse che avrebbe usato la decisione di Faraone per «mostrarti la mia potenza, e perché il mio nome sia divulgato per tutta la terra» (Es. 9:16).

Gli Assiri furono spinti dalla loro stessa bramosia per il saccheggio e la supremazia, e le loro scelte furono delle libere decisioni (Is. 10:7). Tuttavia, divennero la verga dell'ira di Dio, la scure e la sega nelle Sue mani, realizzando i Suoi disegni morali nella storia di Israele (vv. 5-6, 12, 15).

«L'ira dell'uomo» è l'ira dell'uomo stesso, e per i suoi risultati egli è pienamente responsabile. Tuttavia, l'Iddio sovrano trasforma quell'ira in Sua lode (deriva da una radice ebraica che significa «confessare» o «servire» (Sl. 76:10).

<sup>24</sup> Cf. Kohler, *OT Theology*. p. 31; and Eichrodt, *Theology of the OT*. 1:199.

<sup>25</sup> Cf. Smith, *Bible Doctrine of Man*. pp. 25-27.

Tali passi biblici sono stati interpretati come se esprimessero una sovranità arbitraria di Dio esercitata senza rispetto per la libertà umana. Questi, insieme ad altre espressioni nel Nuovo Testamento, descrivono piuttosto «la legge della abitudine — la legge che afferma che un uomo buono diviene migliore mentre un uomo cattivo diviene peggiore mediante le proprie scelte buone o cattive — e questa è una legge imposta da Dio all'uomo».<sup>26</sup> Similmente, la parabola del vasaio e dell'argilla (Gr. 18:1-6) dimostra semplicemente che Dio può ricostruire un popolo disubbidiente, altrimenti il vasaio non avrebbe conservato il vaso danneggiato.<sup>27</sup>

### C. Dio è il Signore di tutto

Che Dio sia il Signore regnante «è l'affermazione fondamentale nella teologia dell'Antico Testamento... ogni altra cosa è una sua conseguenza».<sup>28</sup> È per questo motivo che il rapporto tra Dio e l'uomo nella Bibbia equivale al «rapporto tra due volontà: la sottomissione del suddito e la volontà del sovrano».<sup>29</sup>

Leon Roth ha notato che è diventato di moda parlare del rapporto tra Dio e l'uomo come se si trattasse di un dialogo. Si dovrebbe, almeno, riconoscere che un tale «dialogo» non è una conversazione oziosa ed occasionale. È, piuttosto, un invito, un invito a rendere conto.<sup>30</sup> Nell'esercizio della Sua sovranità, è da notare che Dio permette ciò che, non necessariamente, si propone. Egli permette ciò che non intende, tuttavia, persino il male che permette non è senza restrizioni ma è sempre sotto controllo. La convinzione espressa da Paolo in Rm. 8:20, è condivisa dagli scrittori dell'Antico Testamento: «Or noi sappiamo che tutte le cose cooperano al bene di quelli che amano Dio, i quali sono chiamati secondo il suo proponimento.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>28</sup> Kohler, *OT Theology*, p. 30

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *God and Man in the Old Testament* (New York: The Macmillan Co., 1955), p. 19.

# 7

## APPROFONDIMENTI SUL PECCATO E SULLA SOFFERENZA UMANA

Dopo la caduta, la lunga ombra del peccato, oscurò la vita umana. Nei primi libri dell'Antico Testamento tutto ciò viene spesso notato. Il concetto del peccato, tuttavia, è molto più approfondito negli scritti posteriori. I primi riferimenti indicano atti specifici e le loro conseguenze.

Molti termini biblici si riferiscono al male morale. Tutti, però, fanno capo ad un unico concetto: «Disubbidire a Dio significa peccare».<sup>1</sup> Ryder Smith scrive: «In ebraico, vi sono numerosi termini col significato di peccato, ancor più di quelli che denotano 'il bene, ' poiché, mentre vi è un solo modo per fare il bene, vi sono molti modi per fare del male».<sup>2</sup>

Bisogna ricordare che bene e male sono termini personali, qualità ed atti personali e non astrazioni aventi una loro esistenza indipendente. H. H. Rowley scrive: «Solo la bontà è eterna, poiché Dio è buono, e solo Lui esiste dall'eternità». Il suo logico corrispondente, il male, venne all'esistenza nel primo essere malvagio che si oppose alla volontà di Dio, e persiste nelle persone malvage e fino a quando queste esisteranno. Non vi è niente, qui, che possa

---

1 C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin*, p. 1.

2 *Ibid.*, p. 15, cfr. Von Rad, *OT Theology*, vol. 1, p. 263.

minacciare il monoteismo o il nostro desiderio filosofico di una unità fondamentale».<sup>3</sup>

## I. IL PECCATO NELLA CONDOTTA UMANA

Ryder Smith dà un'utile classificazione dei termini dell'Antico Testamento riguardanti il peccato. Li divide in tre categorie: termini generici, metafore e termini di contrasto morale.<sup>4</sup>

### A. Termini generici

Vi sono tre termini generici maggiori indicanti il male morale nell'Antico Testamento:

1. Il primo, *ra* con i suoi derivati, usato circa 800 volte. *Ra* ha un ampio significato come il termine «cattivo» in inglese. La KJV usa un totale di 33 differenti termini inglesi per tradurre *ra*. Tra queste: avversità, afflizione, cattivo, calamità, male (444 volte), dolore, danno, offesa (20 volte): malizia (22 volte), guaio, malvagio (31 volte), malvagità (54 volte) ed errore.

*Ra* può essere adoperato per ogni cosa che danneggia, sia in senso morale che non. In senso non morale, le Scritture parlano di una «bestia cattiva» (Gn. 37:20), «erbe cattive» (2 Re 4:41); e «fichi cattivi» (Ger 24:8). In senso morale, è usato per la prima volta di Er che era perverso agli occhi dell'Eterno» (Gn. 38:7) ed è particolarmente preminente nella letteratura poetica e sapienziale (Gb. 1:1; 42:11; Sl. 23:4; 34:13-14; 51:4; Prov. 8:13).

2. *Rasha* è un altro termine il cui significato generico è «cattivo». Con i suoi derivati, *rasha* è usato per circa 350 volte. È tradotto in modi diversi: «malvagio», «malvagità» circa 300 volte. Pur se *Ra* è adoperato frequentemente in senso non morale, *Rasha* ha sempre un significato di male morale. Quando usato di una persona il suo significato letterale intende «una persona trovata colpevole di una accusa».<sup>5</sup>

*Rasha* è usato sia per coloro che fanno del male all'uomo, sia per quelli che agiscono male contro Dio (Es. 2:13, Sl. 9:16). È adoperato

---

<sup>3</sup> *The Relevance of Apocalyptic*, seconda edizione (London: Letterworth Press, 1947), pp. 159-160.

<sup>4</sup> *Bible Doctrine of Sin*. È seguita la classificazione dello Smith, ma non necessariamente la sua analisi.

<sup>5</sup> Kohler, *OT Theology*, p. 171.

sia per atti individuali, sia in senso collettivo per persone dal carattere peccaminoso. I nemici di Dio sono i rasha, i malvagi e l'uomo malvagio è l'opposto del giusto (Salmo 1), perché rifiuta di vivere secondo la legge del Signore.<sup>6</sup>

3. Un terzo termine generico, *asham*, è usato 100 volte. Di questi casi, 35 si riferiscono a qualche tipo di sacrificio e sono tradotti «offerte per il peccato» o «offerta per la colpa», testi che sono generalmente trovati in riferimento al rituale nel Levitico, Numeri ed Ezechiele. *Asham* stesso significa, normalmente, «colpa», «colpevole» ed è anche tradotto «trasgressione», «mancanza», «desolato» e «offesa». L'idea fondamentale è teologica e si riferisce a colui che è colpevole dinanzi a Dio (Sl. 68:21; 34:22).

## B. Metafore

Nell'Antico Testamento, una seconda classe di termini indicanti il male, include parole adoperate come metafore. Per nostra convenienza, le metafore possono essere anche divise in tre gruppi:

1. Il primo racchiude parole il cui significato letterale è «errare», «deviare, sbagliare strada, bersaglio». Possono essere adoperate negativamente nel senso di errore o, positivamente, nel senso di un atto colpevole e volontario.

a. La più comune delle metafore per «sbagliare strada» è *chata*. È quasi l'esatto equivalente della parola del Nuovo Testamento *hamartano* (sbagliare bersaglio). Significa «sbagliare strada, andare all'opposto di una giusta direzione».<sup>7</sup>

*Chata* è usato occasionalmente in senso letterale, come in Gd. 20:16, dove leggiamo di frombolieri che «potevano scagliare una pietra ad un capello senza sbagliare» e Prov. 19:2 «chi cammina in fretta sbaglia strada».

Nell'Antico Testamento, *chata* è usato solo 30 volte, in riferimento al peccato contro l'uomo e più di 500 volte nel caso di peccato contro Dio. Molto numerosi sono i riferimenti a *chata* in Giobbe, Salmi e Proverbi.

Mentre *chata* può essere utilizzato occasionalmente per «peccati inconsapevoli» nel codice rituale, l'uso più tipico del termine si riferisce, chiaramente, ai peccati coscienti e volontari. Così Ryder

<sup>6</sup> Cfr. Schultz, *OT Theology*, vol. 2, pp. 281-291.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 281.

Smith è pienamente giustificato nell'osservare che «centinaia di esempi dell'uso della parola «morale», richiedono che il malvagio «smarrisca la giusta via» perché deliberatamente ne segue una sbagliata». <sup>8</sup> Ciò significa che in *chata* non vi è idea di errore innocente o il pensiero negativo di un errore involontario.

b. *Avon* è un'altra metafora per «male» derivata dall'idea di «deviazione dalla norma.» Proviene dalla radice che significa «curvare, essere piegato, piegare o deformare». Nella KJV è tradotto «iniquità» per 220 volte e meno frequentemente «colpa», «danno» e «peccato». Schultz vede nel termine *avon* la descrizione del peccato come condizione, uno stato contrario alla giustizia divina o dirittura. <sup>9</sup> Questo è il termine usato dal serafino nella visione del Tempio di Isaia ed è tradotto più accuratamente nella KJV che nella RSV «la tua iniquità ti è tolta, ed il tuo peccato purificato» (Is. 6:7 KJV).

c. Nell'Antico Testamento *Avlah* è utilizzato 29 volte. Proviene da un termine la cui radice significa allontanarsi e contiene il senso di «allontanarsi dalla retta via». La KJV traduce *avlah* «iniquità» 18 volte, «malvagità» 6 volte e, occasionalmente, «perversità» e «ingiustizia». Baab suggerisce «ingiustizia» o «iniquità» come traduzione migliore, e cita Dt. 25:16; Gb. 36:23; Sl. 58:2-3; Is. 59:3 (menzogna, KJV) e Ml. 2:6 come esempi tipici. <sup>10</sup>

d. *Abar* significa, letteralmente, «non osservare». Quando usato in senso morale è reso di solito con «trasgressione», una parola derivata da una fonte latina che significa anche «attraversare». È quasi sempre adoperato in riferimento alla legge, al patto o ai comandi di Dio (Is. 24:5; Os. 8:1).

e. *Shagah*, *shagag* significano «smarrimento», «vagabondare». Questi termini, ed i loro derivati possono essere usati per trasgressione inconsapevole e sono solitamente tradotti «errare». Nel senso di errore inconsapevole, i termini sono più frequentemente presenti nella letteratura rituale. Ma Ryder Smith cita numerosi casi dove essi sono usati per un'azione morale o per un peccato cosciente (1 Sam. 26:21; Gb. 6:24; 19:4; Sl. 119:21, 118; Prov. 5:23; 19:2). <sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> *Bible Doctrine of Sin*, p. 17.

<sup>9</sup> *OT Theology*, vol. 2, p. 306.

<sup>10</sup> *Theology of the OT*, p. 89.

<sup>11</sup> *Bible Doctrine of Sin*, pp. 19-20.

f. Taah, «vagare», conclude questo sguardo generale sulle metafore aventi il significato di «sbagliare bersaglio o via». È tradotto «sviarsi», «errare», «vagare», «essere sulla via sbagliata». Ryder Smith afferma che quando usato per le azioni dell'uomo, taah indica sempre un vagare che è deliberato e non accidentale – peccato cosciente e volontario. Mentre si può vagare senza motivo, si può anche scegliere di vagare. L'idea completa è che l'uomo pecca perché fa qualcosa per cui, sia per scelta che per negligenza colpevole, è responsabile. «Non c'è peccato nel caso di un errore innocente».<sup>12</sup>

2. Un secondo gruppo di metafore per il male morale, è formato da parole che denotano inimicizia, ribellione o tradimento in una forma o un'altra. Il pensiero soggiacente è che il cittadino che disubbidisce al re diventa suo nemico.

a. Il termine più comune e quindi più importante di questo genere è pesha (un nome usato 130 volte) e pasha (un verbo usato 41 volte). Il nome è normalmente tradotto «trasgressione», ma il significato basilare è «ribellione». Il termine è usato poche volte unitamente a ribellione contro un re umano e, solitamente, indica ribellione contro Dio.

Ludwig Kohler ritiene pesha «la parola dell'Antico Testamento, più profonda, per peccato». Egli afferma che tutto ciò dimostra come,

nella rivelazione veterotestamentaria, il peccato nella sua assenza e significato più profondo non sia la violazione dei comandamenti e delle proibizioni e neanche l'iniquità di uomini che così dimostrano la loro debolezza e follia (1 Cr. 21:8) e perversità. Il peccato è la rivolta della volontà umana contro la volontà divina; gli uomini sono theostugeis (abominevoli a Dio), Rm. 1:30.<sup>13</sup> Similmente Oehler afferma che «nell'uso di pesha è sempre implicita l'intenzionalità ed il proposito».<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>13</sup> *OT Theology*, p. 170.

<sup>14</sup> *Theology of the OT*, p. 160. Cfr. Davidson: Questa è l'idea veterotestamentaria generale: il peccato si riferisce a Dio come persona, non alla Sua volontà o alla Sua legge oggettiva. In questo caso, il termine pasha è una definizione più accurata di chata, anche se quest'ultimo termine è molto comunemente usato per peccato contro una persona (*Theology of the OT*, p. 213).

b. Altri termini in questa classe sono marah e marad (ribellione, ma più esattamente «ostinazione») derivati da verbi con il significato di «essere contenzioso e refrattario» (Gb. 24:13; Sl. 5:10; 78:8; 105:28); sarar (ribelle, refrattario, rinnegatore, apostata, deviato, defezione, apostasia) (Sl. 78:8; Is. 1:4-5; 31:6-7); maal (tradimento, di solito contro Dio) e bagad (tradimento, di solito contro l'uomo ma con l'implicazione che tradire gli uomini significhi essere colpevoli di tradimento anche contro Dio); e chamas («rompere una condotta onorevole da parte dei cittadini»,<sup>15</sup> tradotto variamente con «violenza», «errore», «ingiustizia» o «crudele», «falso», ingiusto).

3. Un terzo gruppo minore di metafore per il male include:

a. Aven, letteralmente «disturbo», ma usato quasi sempre in un senso morale e più frequentemente tradotto «iniquità». L'idea che ad esso soggiace è che il peccato danneggi inevitabilmente l'uomo che lo commette (Sl. 5:5; 6:8; tipico dei molti usi della frase).

b. Beli-ya'al, un nome composto che significa «meschinità» o «disordine». Fu, in seguito, usato come nome proprio, translitterato in Belial (cfr. «figli di heli-ya'al, Gd. 19:22).

c. Shiqqutz e to'ehah, sinonimi che significano «ciò che nausea» e, quindi, «abominazione». Questi termini sono adoperati, generalmente, per descrivere l'idolatria e le pratiche che ad essa erano associate come «abominazione» a Dio.

### C. Opposti Morali

Vi è un gruppo di parole dell'Antico Testamento che esprimono gli opposti morali di ciò che l'uomo dovrebbe essere<sup>16</sup>.

1. Chalel, dalla radice «liberare, slegare», l'opposto della santità. È meglio tradotto con «profano», sebbene la KJV usi spesso «corrompere» o «contaminare». Chalet, specialmente frequente nella letteratura sacerdotale, sta sulla linea di confine tra il rituale e l'etico. «Il nome di Dio può essere profanato sia dalla corruzione culturale che etica».<sup>17</sup>

2. Tame', «oscenità», è l'opposto di purezza ed è anche comune in passi rituali. La traduzione usuale nella KJV è «impuro». Si nota il facile passaggio dalle offese rituali a quelle etiche. Un idolo può

---

<sup>15</sup> Schultz, *OT Theology*, vol. 2, p. 281.

<sup>16</sup> Smith, *Bible Doctrine of Sin*, p. 22.

<sup>17</sup> Baab, *Theology of the OT*, p. 90.



essere impuro perché i suoi adoratori sono, sia moralmente che ritualmente, impuri (Lv. 16:16). Dio purificherà Israele dalle sue impurità ed idoli (Ez. 36, 25-29).

3. I termini ebraici tradotti con «follia», «folle», includono kesil, evil, nahai, e sakal. Tutti insieme sono l'opposto della saggezza. Insieme a pethi, e tutti tradotti «folle» e «follia», sono adoperati per più di 100 volte soltanto nei Proverbi. Il pethi è il folle che si può educare. Il termine significa «semplice» e deriva da «aperto». Pethi è colui che non ha ancora chiuso la sua mente alla saggezza<sup>18</sup>. Kesil e evil vengono dalle radici aventi un simile significato di «essere grosso o grasso», nel senso negativo di zuccone o insensibile. È il nabal che dice nel suo cuore: «Non c'è Dio» (Sl. 14:1).<sup>19</sup> Per l'ebreo, «la saggezza e la follia non sono semplicemente conoscenza ed ignoranza. Esse descrivono due modi di scegliere la vita».<sup>20</sup> La stessa verità viene trasportata nel Nuovo Testamento come, per esempio, in Mt. 25:1-13.

4. Un altro gruppo di sinonimi è riassunto dal termine bosheth, «vergogna», l'opposto di gloria. La vergogna è il sentimento che un uomo dovrebbe provare quando pecca, ma che può anche non sentire (Ger. 6:15). Bosheth può essere usato per il disprezzo che una sana opinione pubblica dimostra nei confronti di chi pecca senza vergogna. Così, «fa che il malvagio sia svergognato» o «siano ripieni di vergogna» sono frasi usate frequentemente (Sal. 6:10; 25:3; 31:17; 35:26; 44:7; 53:5; 119:21; Prov. 25:10).

Ryder Smith, tracciando un breve sommario generale, afferma: «Da questa lunga discussione si possono trarre tre conclusioni generali: 1. Peccare significa, fondamentalmente, disubbidire a Dio; 2. Pur se nel termine «disubbidienza» si includono sia idee positive che negative, l'enfasi è posta sul rifiuto positivo e non sull'omissione negativa; 3. Tale rifiuto può prendere molte forme diverse».<sup>21</sup>

---

18 Paterson, *Wisdom of Israel*, p. 64.

19 *Ibid.*, p. 65; cfr. anche Knight, *Christian Theology of the OT*, p. 260.

20 Smith, *Bible Doctrine of Sin*, p. 25.

21 *Ibid.*, p. 28.

## II. IL PECCATO NEL CARATTERE

In modo caratteristico al pensiero ebraico, l'Antico Testamento parla spesso di peccato in termini di azioni o atti, usando verbi attivi. Come risultato di questa analisi, possiamo riconoscere che il problema dell'estraneazione dell'uomo da Dio è più di un semplice modo di agire. È anche legato alla sua natura, alla peccaminosità del suo carattere. Fin dalla caduta, la peccaminosità o depravazione della razza è chiaramente riconosciuta. Schultz afferma, giustamente, che il termine «peccato» non è solo limitato ad atti individuali, ma è ritenuto una tendenza ereditata, come facente parte della natura umana decaduta.<sup>22</sup>

### A. Nei Salmi

L'interiorità del peccato è descritta nei Salmi (particolarmente 32; 51; 130 e 143), «con una tale profondità che sono stati giustamente definiti «paolini».<sup>23</sup>

Nel salmo 51, in modo particolare, notiamo l'invocazione per una trasformazione del cuore. In questo salmo l'Antico Testamento ci dice, finalmente, tutta la verità riguardante il peccato.<sup>24</sup> La preghiera per il perdono è unita all'invocazione per una purificazione più profonda. «Lavami del tutto della mia iniquità e nettami del mio peccato!... Ecco, io sono stato formato nella iniquità, e la madre mia mi ha concepito nel peccato. Ecco, tu ami la sincerità nell'intimore; insegnami dunque sapienza nel segreto del cuore. Purificami con l'issopo, e sarò netto; lavami e sarò più bianco che neve... O Dio, crea in me un cuore puro e rinnova dentro di me uno spirito ben saldo. Non rigettarmi dalla tua presenza e non togliermi lo spirito tuo santo» (vv. 2:5-7, 10-11).

La sede della peccaminosità dell'uomo non è il corpo fisico. Non è la debolezza della carne che viene posta in contrasto con lo spirito. Non è la riproduzione sessuale, sebbene il Salmo 51:5 la tenga presente fin dal momento del concepimento. È, invece, come Otto Baab ha notato, nella «mente e nella volontà dell'uomo, che è corrotto dall'orgoglio umano e dall'arroganza. Questa volontà è lo spirito di

<sup>22</sup> *OT Theology*, 2, 292.

<sup>23</sup> Gelin, *Key Concepts of the OT*, p. 85.

<sup>24</sup> Ryder Smith, *Bible Doctrine of Salvation*, p. 62.

apostasia e di aperta provocazione aborrite dai profeti; è la ribellione non rassegnata degli uomini che hanno avuto un briciolo di potenza, e per i quali, il riconoscimento di una più alta potenza è assolutamente ripugnante»<sup>25</sup>.

## B. Termini specifici

Nell'Antico Testamento, la preoccupazione maggiore, in relazione al problema del peccato, è quella riguardante gli atti esteriori. Tuttavia, vi sono diversi punti in cui si tratta specificatamente della natura basilare che governa o, almeno, condiziona la condotta dell'uomo. Le prime indicazioni del «peccato originale», o della peccaminosità del carattere umano, furono date in termini molto semplici e l'immagine di Dio fu modificata in modo tale da divenire, in un certo senso, anche l'immagine di Adamo (Gn. 5:1-3). Ha rayetser, la tendenza malvagia presente fin dai primi anni della vita dell'uomo, è sottolineata in Gn. 6:5 e 8:2.<sup>26</sup>

Ampliandosi il vocabolario necessario a descrivere gli atti peccaminosi, furono introdotti termini più significativi per meglio definire la peccaminosità intesa come disposizione permanente nella condizione umana. I più importanti di questi termini sono:

1. Avah, «perversità», cioè la deformità o distorsione della natura lamentata nei passi tipo 1 Sam. 20:30; 2 Sam. 19:19; Is. 19:14; Lam. 3:9. «L'uomo è lodato in proporzione del suo senno, ma chi ha il cuore perverso sarà sprezzato» (Prov. 12:8). «Una voce s'è fatta udire sulle alture; sono i pianti, le supplicazioni dei figlioli d'Israele, perché hanno pervertito la loro via, hanno dimenticato l'Eterno, il loro Dio» (Gn. 3:21). Pur se la fonte di tale perversione non è identificata, G. Von Rad nota che essa «ha radici in una tendenza malvagia».<sup>27</sup>

2. Sheriruth, «ostinazione» (KJV: «immaginazione»), è una particolare preoccupazione dei profeti. Geremia, in modo particolare, la considera come la fonte della delinquenza della nazione: «Allora Gerusalemme sarà chiamata «il trono dell'Eterno;» tutte le nazioni si raduneranno a Gerusalemme nel nome dell'Eterno, e

---

<sup>25</sup> *Theology of the OT*, p. 110.

<sup>26</sup> Cfr. George Allen Turner, *The Vision Which Transforms* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1964), pp. 29-31.

<sup>27</sup> *OT Theology*, vol. 1, p. 263.

non cammineranno più secondo la caparbietà del loro cuore malvagio» (3:17). «Ma essi non ascoltarono, non prestarono orecchio, ma camminarono seguendo i consigli e la caparbietà del loro cuore malvagio ed invece di andare avanti si sono volti indietro» (7:24; cf. anche 9:14; 11:8; 13:10; 16:12. Sarar, un termine dal significato molto simile, è usato in Dt. 21:18, 20; Sl. 78:8; Prov. 7:11).

3. Machasheheth, nel senso di «scopo malvagio» implica una condizione peccaminosa del cuore. Una delle sei cose che Dio odia è «il cuore che medita disegni iniqui» (Prov. 6:18); «Tu vedi tutto il loro rancore, tutte le loro macchinazioni contro di me» (Lam. 3:60). Lo stesso termine è tradotto «pensiero» (Gn. 6:5; Gb. 21:27; Sl. 56:5; 94:11; Prov. 15:26) e «macchinazione» (Ester 925; Sl. 33:10 – disegni; Ger. 18:12, 18) nella KJV – di solito con la chiara indicazione di tendenza malvagia.

4. Iqesh, «perverso», «contorto» o «curvato», è di solito tradotto «perverso» nella KJV. Ha il significato di «abituale disposto all'opposizione o alla disubbidienza». «Il cuore perverso s'allontanerà da me; il malvagio non lo conoscerò» (Sl. 101:4). «I perversi di cuore sono un abominio per l'Eterno, ma gli integri nella loro condotta gli sono graditi» (Prov. 11:20; cf. anche Dt. 32:5; Sl. 18:25; Prov. 8:8; 17:20; 19:1; 22:5).

Come ha riassunto George Allen Turner: «I molti sinonimi adoperati per esprimere una tendenza peccaminosa, attestano una preoccupazione tanto per la fonte quanto per gli atti di peccato. Queste idee sono la base della dottrina cristiana del «peccato originale» o «depravazione innata»».<sup>28</sup>

### C. Il problema della sofferenza.

Nella letteratura sapienziale dell'Antico Testamento, viene messo a fuoco il problema di ciò che noi chiamiamo «male naturale». L'Antico Testamento, come i filosofi dell'età posteriore, distingue tra il male che gli uomini fanno (male morale) ed il male che essi subiscono (male naturale). L'argomento della sofferenza individuale diviene critico nella tensione tra la dottrina della remunerazione nel Deuteronomio, nei Proverbi ed in molti Salmi ed il fatto innegabile che uomini buoni soffrono (come nel caso esposto dal libro di Giobbe ed in altri salmi sapienziali).

---

<sup>28</sup> *Vision Which Transforms*, p. 31.

L'Antico Testamento riconosce che il male naturale esiste a motivo del male morale. Questo è, per altro, una conseguenza della maledizione sulla natura come espressa in Gn. 3:17-19 e Rm. 8:19-23. L'Antico Testamento riconosce pure che il male naturale, proprio dell'uomo (ciò che egli soffre), può essere causato da un male morale dovuto ad un altro uomo (ciò che egli fa). Ciò è espresso nei Salmi di persecuzione e di guerra come nel caso delle conquiste sanguinarie dell'Assiria che furono motivo di sofferenza e di giudizio per Israele (Is. 10:5-7).<sup>29</sup>

1. La sofferenza del giusto. La posizione generale di molti Salmi, Proverbi e del rimanente dell'Antico Testamento, è stata chiamata «dottrina della remunerazione». Esprime la convinzione che il risultato normale del bene e della pietà religiosa sia il benessere, la felicità e la prosperità. Il peccatore ribelle, invece, trova malattia e sofferenza come proprio destino.

I «salmi di contrasto morale» quali il Salmo 1; 15; 34; 37; 52 ecc. affermano, senza spiegazione, che l'uomo, il cui piacere è nella legge dell'Eterno, «è come un albero piantato presso i rivi d'acqua che dà il suo frutto nella sua stagione, e la cui fronda non appassisce, e tutto quello che fa, prospererà». (1:2-3) L'uomo pio «non sarà mai smosso» (15:5); «beni e benignità... l'accompagneranno tutti i giorni della sua vita» (23:6). «L'Angelo dell'Eterno s'accampa intorno a quelli che lo temono, e li libera... nulla manca a quelli che lo temono. I leoncelli soffrono penuria e fame, ma quelli che cercano l'Eterno non mancano d'alcun bene» (34:7-10). «Mille te ne cadranno al fianco, e diecimila alla destra; ma tu non ne sarai colpito» (91:7).

Similmente, i principi prudenziali dei Proverbi, sono rafforzati sempre più da promesse di prosperità, ricchezza e tutto ciò che è considerata la felicità umana (3:13-18; 4:18; 10:2 - 22:16). Di contro, i malvagi sono come la pula che il vento porta via. «La via degli empi mena alla rovina» (Sl. 1:4-6). Dio manderà insidie, fuoco e zolfo, ed un'orribile tempesta sopra il malvagio: sarà la parte del loro calice» (Sl. 11:6). «La via degli empi è come il buio; essi non scorgono ciò che li farà cadere» (Prov. 4:19). La forma caratteristica dei 374 proverbi intitolati «I proverbi di Salomone» (10:1 - 22:16) tende ad affermare la felicità e la prosperità del giusto e la miseria e la

---

<sup>29</sup> Cfr. Baab, *Theology of the OT*, p. 246.

sofferenza del malvagio. «Il procedere dei perfidi è duro» (13:15), è un sommario che caratterizza il tutto.

Fu contro l'applicazione, poco meditata e di breve prospettiva, di questa ortodossia che furono composti il Libro di Giobbe ed i Salmi 37, 49, 73 e 94. Ciò che può rivelarsi vero in «tempi lunghi» ed in termini generali, può fallire tragicamente quando applicato a casi individuali. Il libro dell'Ecclesiaste è pure un esame della «dottrina della remunerazione» ma da un opposto punto di vista. Giobbe ed i Salmi su elencati, comprovano la dottrina della remunerazione nella prospettiva dell'uomo giusto che soffre mentre altri uomini malvagi attorno a lui prosperano. L'Ecclesiaste, almeno in parte, esamina la dottrina dal punto di vista dell'uomo che durante i suoi primi anni era cinico ed abbandonato al piacere e nelle vie del mondo e tuttavia, era ricco e capace di vivere a modo suo.

2. Tentativi di soluzione. Se si afferma che l'Antico Testamento in definitiva, non risolve il problema della sofferenza, si deve anche aggiungere che offre, praticamente, una soluzione migliore di quelle proposte, in seguito, dalla mente umana.

a. Nei Salmi. Il Salmo 37 fa notare come la prosperità del malvagio sia tale che il giusto è tentato di invidiarlo. Tuttavia, tale prosperità è temporanea e, ben presto, cederà il posto alla miseria. Il giusto, dall'altro lato, alla fine, riceverà la giusta ricompensa.

Il Salmo 49 ruota attorno al problema della disparità tra le circostanze esterne ed il carattere interiore, facendo notare che la morte conclude il sogno del malvagio. Il saggio, il pazzo e la persona brutale, muoiono allo stesso modo, «e lasciano le loro ricchezze agli altri» (v. 10). Il giusto al contrario, spera che Dio redima la sua anima dalla potenza dello Sheol, il soggiorno dei morti: «perché egli mi prenderà con sé» (v. 15).

I Salmi 73 e 94 riassumono la risposta di Giobbe. Nel Salmo 73, il poeta confessa la sua perplessità di fronte alla prosperità, alla salute, all'apparente felicità del malvagio (vv. 2-13). La sua sofferenza e privazione sono in netto contrasto (vv. 14-15). «Egli capì quando entrò nel santuario di Dio». Il peccatore sarà desolato, ma il giusto avrà l'assicurazione della presenza di Dio, la guida e la gloria futura (vv. 16-28). Una nota simile risuona nel Salmo 94.

b. Nel libro di Giobbe. Il libro di Giobbe è il classico dell'Antico Testamento che tratta il problema della sofferenza del giusto. Tre

volte Giobbe viene chiamato «intero e retto» (1:1, 8; 2:3), uomo che teme Dio e che evita il male. Il retroscena religioso del libro di Giobbe, è quello dell'età patriarcale prima del dono della Legge e della formazione del sacerdozio. Giobbe, da capo del suo clan, offriva sacrifici ed agiva da sacerdote in un tipo di culto semplice ma che era accolto da Dio.

Il confronto tra l'Eterno e Satana (o «il satana», l'avversario) era imperniato sul tema della lealtà a Dio senza prosperità come sua ricompensa. Giobbe era stato fedele nel suo culto, ma egli era molto ricco e, dal punto di vista umano, molto felice. Il dilemma era il seguente: «Avrebbe egli servito il Signore anche se non fosse stata ricompensata la sua devozione?» Successivamente, privato della sua proprietà (1:13-17), dei suoi figlioli (1:18-19), della sua salute (2:7-8) e dell'affetto e dell'aiuto della propria moglie (2:9), Giobbe mantenne ancora la sua integrità e «non peccò con le sue labbra» (2:10).

La forza drammatica del libro di Giobbe, è acuita dalla natura della sua malattia. Si pensa fosse una forma di lebbra, forse l'elefantiasi, certamente umanamente incurabile e mortale. La prova di Giobbe fu accresciuta dalla visita dei suoi tre amici con la loro insistente difesa della dottrina classica della remunerazione che Giobbe stesso aveva sostenuto.

Né Giobbe, né i suoi amici conoscevano le cause della sua sofferenza. Gli amici traevano conclusioni a loro congeniali ma non a Giobbe – che le sofferenze di Giobbe erano certamente dovute a qualche peccato nascosto nella sua vita. Elifaz era il rappresentante della mistica giudaica migliore (4:12-21), Bildad il difensore della tradizione (8:8-10), mentre Tsofar parlava con il dogmatismo del «senso comune» (11:1-20). Elihu, descritto come «un giovane adirato», parlò quando i suoi anziani ebbero concluso. Egli suggerì l'idea che la sofferenza ha valore disciplinare e quando ha raggiunto il suo scopo, la sofferenza cessa (32:6 – 37:24). Nessuno dei suoi «consolatori» gli fu d'aiuto ed il loro mediocre compiacimento irritava più che consolare (16:1-5).

La teofania (apparizione di Dio) nei cc. 38-41, non rispose, precisamente, alle domande che Giobbe poneva. Essa, più che altro, rassicurò il sofferente della supremazia della saggezza che tutto abbraccia e della sovranità del Signore Dio, in confronto all'ignoranza

ed alla debolezza del migliore degli uomini. La reazione di Giobbe fu quella di riaffermare la propria fede e sottomissione a Dio; si dichiarò soddisfatto perché mentre prima, solo le sue orecchie l'avevano ascoltato, ora i suoi occhi avevano visto l'Eterno (42:1-6). Giobbe non trovò una soddisfacente spiegazione, ma imparò a confidare sempre più pienamente in Colui che ha tutte le risposte. T. H. Robinson scrive,

Ma qual è il problema di Giobbe? Dio non ha detto niente a tal riguardo e Giobbe è soddisfatto di lasciare perdere l'argomento senza una spiegazione supplementare. Ancora una volta, l'esperienza trascinate del contatto diretto con Dio, non ha lasciato posto al problema. Essendo Dio quell'essere che Giobbe ha veduto, vi deve per forza essere una risposta, e ciò gli basta. Non importa che Giobbe abbia o no una risposta alla sua domanda; non importa sapere se Giobbe avesse potuto comprendere la risposta. Egli era stato alla presenza di Dio e quella esperienza non lascia spazio a niente altro. Il problema permane come esercizio intellettuale, ma non può assolutamente toccare il cuore di colui che soffre né ripetere le torture che Giobbe aveva subito. Aveva visto Dio e l'anima sua non aveva bisogno di altro.<sup>30</sup>

Nell'epilogo (42:7-16), Giobbe pregò per i suoi amici. Aveva ricevuto il doppio della prosperità che godeva nella sua vita prima della malattia. Ebbe altri figli in egual numero a quelli che aveva perso. Alcuni hanno messo in dubbio questo epilogo, eppure esso serve a premiare la giustizia di Giobbe, descrivendola nell'unico modo che sarebbe stato comprensibile ai suoi contemporanei. Per Giobbe stesso, come afferma Walther Eichrodt, l'integrità interiore e l'esperienza della speranza in una ricompensa divina finale (19:23-27), erano di valore molto più grande della prosperità esteriore e della felicità.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> *Job and His Friends* (London: SCM Press, LTD, 1954), pp. 123-124.

<sup>31</sup> Cfr. ampia discussione in *Man in the OT*, pp. 40-63.



# 8

## ANGELI, SATANA E LA VITA DOPO LA MORTE

Il dramma di Giobbe, considerato nel capitolo precedente, serve a portare alla luce l'insegnamento dell'Antico Testamento su due altri temi: 1. la natura degli angeli e 2. la vita dopo la morte.

### I. GLI ANGELI

Nelle Scritture dell'Antico Testamento, gli esseri angelici sono presenti dal giardino dell'Eden (Gn. 3:24) in poi. Alcuni studiosi affermano che l'idea degli angeli come intermediari tra Dio e gli uomini fosse stata introdotta nel periodo postesilico. Knight ha certamente ragione quando afferma che non vi è alcuna prova, nell'Antico Testamento, che l'idea degli angeli sia così tardiva. La letteratura apocrifia certamente moltiplicò il numero ed i gradi gerarchici degli angeli ma «l'idea che Dio potesse essere rappresentato sulla terra da un angelo è vecchia quanto alcune delle più antiche porzioni di letteratura dell'Antico Testamento in nostro possesso».<sup>1</sup>

#### A. Significato del termine

Il termine ebraico per «angelo» è malak. La parola significa «messaggero» come il greco angelos (tradotto «angelo») nel Nuovo Testamento. Nell'Antico Testamento, malak è usato 209 volte. Nella

---

<sup>1</sup> *Christian Theology of the OT*, pp. 74-75.

KJV è tradotto «angelo» 111 volte e «messaggero» 98 volte. Non si è sicuri se l'autore avesse in mente un essere sovranaturale o un messaggero umano. Indubbiamente, gli ospiti alla tenda di Abramo (Gn. 18:2; 19:1), le figure sulla scala di Giacobbe (Gn. 28:12), «l'uomo», che incontrò Giosuè sulla pianura fuori Gerico (Gs. 5:13) e «l'uomo» che apparve a Gedeone (Gd. 6:11-12) ed ai genitori di Sansone (13:3) furono veramente degli angeli. Kohler scrive: «Essi sembrano semplici uomini (non vi sono angeli di sesso femminile nell'Antico Testamento) e non hanno ali, altrimenti non avrebbero avuto bisogno della scala».<sup>2</sup>

Gli angeli sono esseri creati e dotati di personalità (Es. 20:11; Sl. 148:2-5) venuti all'esistenza prima della creazione della terra (Gb. 38:7). Sono una grande schiera (1 Re 22:9; Sl. 68:17; 148:2; Dan. 7:9-10). Sono conosciuti come elohim (dii, «potenti», «esseri sovranaturali») e bene elohim («figli di Dio»). Potenti e forti (Sl. 103:19-21), essi sono, di solito, invisibili agli uomini (2 Re 6:17).

In generale, gli angeli rappresentano, in modo personale, la cura che Dio ha per il Suo popolo. Dovunque essi appaiano, lo scopo è quello di eseguire un compito. Sono anche agenti divini di giudizio e di distruzione (Gn. 19:1-22; 2 Re 19:35 d il parallelo Is. 37:36; Sl. 78:49). Mediante gli angeli sono espresse manifestazioni speciali del divino e comunicazioni di Dio.

Nell'Antico Testamento c'è un'enfasi particolare, su «l'angelo dell'Eterno» in contrasto con «un angelo dell'Eterno». Per la prima volta, appare nell'episodio dell'incontro tra Dio ed Abramo (vedi c. 5). Molti studiosi dell'Antico Testamento, inclusi Davidson, Schultz, Oehler e Payne, considerano «l'angelo dell'Eterno» come un'apparizione pre-incarnata della seconda persona della Trinità, il Logos di Gv. 1:1-14. Davidson parla «dell'Angelo dell'Eterno» come di «Jehovah pienamente manifesto».<sup>3</sup> Schultz afferma che l'angelo dell'Eterno è così intimamente identificato con la Sua rivelazione da essere considerato, giustamente, come la Parola pre-incarnata<sup>4</sup>. In Mt. 3:1, «l'angelo del patto» (KJV) è chiaramente il Messia che doveva venire. L'Angelo dell'Eterno è distinto da Dio, eppure parla come Dio (cfr. Gn. 18:1-33; Es. 3:2-6; Gd. 6:12-16).

<sup>2</sup> *OT Theology*, p. 158.

<sup>3</sup> *Theology of the OT*, pp. 291-300.

<sup>4</sup> *OT Theology*, vol. 2, pp. 214-237.

## B. Cherubini e Serafini

I Cherubini (plurale di cheruh), sono agenti della manifestazione personale di Dio nell'ambito della vita terrena. Non sono angeli ma figure simboliche comprendenti «le qualità più nobili del mondo creato: un uomo simbolo di intelligenza, un leone simbolo di sovrannità, un bue simbolo di forza ed un'aquila simbolo di rapidità».<sup>5</sup> I Serafini (plurale di seraph) di Isaia 6, 2, 6 sembrano essere una variazione dei cherubini. Le ali sono una parte essenziale del simbolismo dei Cherubini e dei Serafini (Es. 25, 18-20; 37, 7-9; 1 Re 6, 23-27 ecc.).

## II. SATANA

Nell'Antico Testamento satana è una figura sovranaturale che appare occasionalmente e con minore chiarezza di indicazioni sulla sua origine e natura di quanto avvenga nel Nuovo Testamento. Il nome «satana» deriva dalla radice che «esprime l'atto di porre qualcuno in croce».<sup>6</sup> È usato in forma verbale, per sei volte nell'Antico Testamento ed è tradotto «essere avversario di» o «resistere». «Anche quelli che mi rendono male per bene sono miei avversari (lett. satan), perché seguono il bene (Sl. 38:20)». «E mi fece vedere il sommo sacerdote Giosuè, che stava in pie davanti all'angelo dell'Eterno, e Satana che gli stava alla destra per accusarlo» (Zc. 3:1 lett. satan usato come verbo).

### A. Uso veterotestamentario

Nell'Antico Testamento ebraico, la forma nominale s-t-n appare, 26 volte. Sette volte nella KJV e RSV è tradotto «avversario». Esseri umani sono chiamati «satana». «Ma ora, l'Eterno, il mio

Dio, m'ha dato riposo d'ogni intorno; io non ho più avversari (ebr. satan), né mi grava alcuna calamità» (1 Re 5:4); «Sian confusi, siano consumati gli avversari dell'anima mia, sian coperti d'onta e di vituperio quelli che cercano il mio male» (Sl. 71:13). In un caso, «l'angelo dell'Eterno», è accusato di essere un «satana» per l'errante Balaam: «Ma l'ira di Dio si accese perché egli se n'era andato; e l'angelo dell'Eterno si pose sulla strada per fargli ostacolo (satan).

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 236; cfr. Es. 25, 20; Ez. 10, 1-22.

<sup>6</sup> Jacob, *Theology of the OT*, p. 70.

«Or egli cavalcava la sua asina ed aveva seco due servitori... e l'angelo dell'Eterno gli disse: «Perché hai percosso la tua asina già tre volte? Ecco, io sono uscito per farti ostacolo (lett. satan, usato in forma verbale), perché la via che batti è contraria al voler mio»» (Nm. 22:22, 32).

## B. Nome proprio

Nella KJV, l'ebraico s-t-n, come nome proprio, è tradotto «Satana» per 19 volte. Il primo caso si trova in 1 Cr. 21:1, dove «Satana si levò contro Israele e incitò Davide a fare il censimento di Israele». Satana appare «anche» tra «i figli di Dio» in Gb. 1:6-12 e 2:1-7.

Poiché nell'originale, l'ebraico s-t-n appare in modo caratteristico, con l'articolo determinativo «il Satana» e poiché «il Satana» era nel cielo insieme ai «figli di Dio» e 1 Cr. 21:1 attribuisce un'azione a «il Satana» che in 2 Sam. 24:1 è attribuita all'Eterno, alcuni studiosi dell'ala conservatrice hanno concluso che «il Satana» dell'Antico Testamento è ancora «un angelo di Dio, un ministro di Dio, un essere che ha la potenza che Dio gli dà».<sup>7</sup> Tuttavia, sarebbe, meglio, accettare l'evidenza del Nuovo Testamento per chiarire l'ambiguità dell'Antico sostenendo che Satana, in tutte le Scritture, è il nemico cosmico di Dio e del Suo popolo sebbene, originariamente, fosse uno degli angeli creati. Vi è poco da dire riguardo ad ogni possibile identificazione letterale di Satana con Lucifero in Is. 14:4-23, dove, chiaramente, il contesto mostra che il riferimento è a Nebucadnetsar, o al re di Tiro, come descritto in Ez. 28:11-19.

Il Nuovo Testamento ci offre la possibilità di identificare il serpente di Gn. 3:1, con Satana (Gv. 8:44; 2 Cor. 11:3, 14; Ap. 12:9; 20:2). Il greco, diabolos, dalla cui contrazione deriva il termine diavolo, è usato nella Septuaginta e nel Nuovo Testamento, come l'equivalente dell'ebraico s-t-n dell'Antico Testamento. «Belial», nell'Antico Testamento, è «Abaddon», «Apollyon» e «Belzebù» nel Nuovo, sono altri nomi usati per identificare questa personificazione maligna del peccato nel cosmo.

La Bibbia dice poco sulle origini di Satana, ma non lascia alcun dubbio sulla sua fine. Egli, con coloro che lo seguono, «sarà gettato nello stagno di fuoco e di zolfo» (Ap. 20:10; cf. Mt. 25:41).

---

<sup>7</sup> H. L. Ellison, «I and II Chronicles», NBC, p. 349.

### III. LA VITA DOPO LA MORTE

L'attitudine dell'Antico Testamento, nei confronti della morte, rivela due elementi. Il primo è il riconoscimento che la morte è naturale perché cade su tutti gli uomini. Il secondo, è la convinzione che la morte umana esiste come conseguenza del peccato.

La morte è naturale perché cade su tutti gli uomini. La Bibbia è un libro di vita ma è anche un libro di morte per cui la presenza del «sinistro mietitore» è notata dovunque dal giardino dell'Eden in poi.

Vi è qualche accenno alla possibilità che l'uomo non avrebbe sofferto la morte se il virus del peccato non fosse entrato nella vita morale della razza. La fine dell'esistenza umana sulla terra sarebbe stata simile, forse, a quella di Enoch (Gn. 5:24), o sarebbe stata possibile una vita senza fine in un ambiente simile a quello del giardino dell'Eden con il suo accesso all'«albero della vita» (Gn. 2, 9; 3:22). Ma, nella nostra condizione, il corpo umano è destinato a ritornare alla polvere da cui è venuto; ogni vita umana si conclude con la morte.

Otto Baab sottolinea l'indifferenza generale alla morte caratteristica degli scrittori dell'Antico Testamento. Se ne parla quasi casualmente e non vi è, quasi mai, una riflessione sul suo significato almeno negli scritti più antichi. L'opposizione alla morte assume la forma di un'azione tesa ad evitare la morte di determinate persone e di proibizioni legali contro l'omicidio. Non vi è mai alcuna tendenza a condonare il suicidio che, nell'Antico testamento, è raro. In generale, l'uomo biblico aveva un'idea generica nei confronti della fine dell'esistenza terrena.<sup>8</sup> Nelle parole di Jacob «insieme alle genti semitiche, in generale, Israele condivideva il carattere fatale ed inevitabile della morte»<sup>9</sup>.

La morte è giusta quando si è «vecchi e carichi di anni», ed il «morire la morte del giusto» e ciò che si desidera (Nm. 23:10) mentre la morte prematura è da temere.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> *Theology of the OT*, pp. 198-204.

<sup>9</sup> *Theology of the OT*, p. 299.

<sup>10</sup> Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 203.

## A. La morte in relazione al peccato

Oltre a riconoscere che l'uomo è mortale perché è terreno vi è la convinzione che la morte sia «qualcosa in disaccordo con l'essenza più profonda della personalità umana, una condanna; quando questa personalità ha raggiunto il suo ideale puro e perfetto, nello stesso momento deve essere considerata come se si fosse innalzata al di sopra della morte».<sup>11</sup>

La morte umana è la conseguenza del peccato. «Nel giorno che tu ne mangerai, per certo morrai», fu l'avvertimento di Dio ad Adamo ed Eva nel giardino (Gn. 2:17). La morte ha posato la sua pesante mano sull'intera razza, in conseguenza del primo peccato. Vriezen scrive:

L'uomo non voleva vivere con Dio, come un Suo figliolo, ma voleva porsi allo stesso livello di Dio, e, questo peccato originale, causò la morte. L'uomo stesso, tuttavia, creato dalla polvere della terra, è già mortale; il fatto che egli debba morire, è dovuto alla punizione sul peccato inflitta da Dio, per questo motivo egli dovette lasciare il giardino dell'Eden dove vi era l'albero della vita. Quindi, San Paolo è nel giusto quando afferma che il «salario del peccato è la morte».<sup>12</sup>

Qualcosa di questo aspetto della morte, intesa come sentenza, la si intravede nel fatto che l'Antico Testamento non presenta mai la morte come una liberazione dalla schiavitù del corpo. Non è mai considerata come l'ingresso in un'esistenza migliore. Entrambe le idee, tuttavia, erano di moda tra i greci ed altri popoli antichi.<sup>13</sup>

Il rapporto tra peccato e morte lo si intravede nel fatto che la corruzione rituale risultava dal contatto con tutto ciò che era morto (Nm. 5:2; 6:6, 9). In tutto l'Antico Testamento, la devozione è eguagliata alla vita: «il sentiero della vita, la pienezza della vita. Il peccato e la follia, invece, portano alla morte».

## B. Indizi di vita dopo la morte

Nell'Antico Testamento pur se vi è poca riflessione cosciente sul significato della morte, vi sono chiari indizi di vita oltre la tomba.

---

<sup>11</sup> Schultz, *OT Theology*, vol. 2, p. 313.

<sup>12</sup> *Outline of OT Theology*, p. 204.

<sup>13</sup> Jacob, *Theology of the OT*, p. 299.

Da notare che, nell'Antico Testamento, non vi fu alcun mattino di Pasqua, come non vi è niente di simile a 1 Cor. 15. Cristo «ha prodotto in luce la vita e l'immortalità mediante l'Evangelo» (2 Tim. 1:10).

1. Rivelazione parziale. In Israele, non vi era un «culto dei morti» come, invece, fioriva in Egitto dove si praticava l'imbalsamazione del corpo per preservarlo dalla distruzione, e dove si costruivano, anche piramidi come tombe per i re. Vi era, tuttavia, la convinzione universale che la morte non significasse «la fine di ogni esistenza».

A. B. Davidson scrive:

La vita e l'immortalità esposte nel vangelo, sono raggiungibili da molti lati, in

frammenti ed in tempi diversi, soltanto mediante il braccio della fede teso ed impegnato ad afferrarle, come cristalli di arcobaleno brillante. Nell'Antico Testamento, la verità non ha ancora raggiunto la sua unità. Ma, dovunque, il terreno della speranza o della certezza, è la comunione spirituale già provata con Dio. L'espressione del nostro Signore «Dio non è l'Iddio dei morti, ma dei viventi», è l'espressione dell'intero spirito dell'Antico Testamento su questo grande soggetto. Il tempio della verità non è stato ancora eretto, forse la sua idea non è stata ancora concepita nella sua piena proporzione. Tuttavia, dovunque operai sono impiegati preparandosi a tale fine, e tutt'intorno giace lo squisito prodotto del loro lavoro, intravediamo qui qualcuno che pone le fondamenta, lì qualcuno che scolpisce un capitello, ed ancora, qualcun altro che adorna un pilastro o lucida delle pietre, lavorandole una per una, capace soltanto di comprendere l'idea che soggiace ad un pezzo singolo in cui è impegnato, fino a quando non viene il capomastro, che ha in mente tutto il progetto del tempio, ed al cui comando e direttiva, ogni singolo pezzo s'incasta con l'altro, nel posto e nella forma giusta, dando corpo a quanto ideato<sup>14</sup>

Tali raggi di luce non provengono da una filosofia che intravede nell'uomo, un essere troppo grande per poter morire, o una vita troppo ricca da poter finire i suoi giorni nella tomba. Ciò che abbiamo è la convinzione che una vita giusta è imperniata su Dio. In qualche modo, non chiaramente compreso, ma proposto dalla fede,

<sup>14</sup> *Theology of the OT*, p. 532.

si crede che Dio darà all'uomo, a colui che cammina con Lui, la capacità di trascendere o superare lo Sheol sfuggendo così alla sua tristezza ed oscurità. «È Dio che offre una vita degna di essere vissuta, sia qui che nell'aldilà, ed è Lui che dà la vita, perché offre sé stesso. Poiché l'Iddio fedele è la fonte di quella vita, essa è, quindi, eterna. Tale pensiero è molto simile a quello che troviamo in alcuni passi del Nuovo Testamento».<sup>15</sup> Al tempo dell'Antico Testamento, uomini devoti «avevano una vita in comunione con Dio e sentivano che un senso d'immortalità era coinvolto in questa relazione con Lui».<sup>16</sup>

2. Concetti in sviluppo. La fede nella vita oltre la morte si rafforza quanto più illumina la luce crescente della rivelazione. Antiche idee sull'immortalità, erano legate all'esistenza continua della comunità o della famiglia. Questo è il motivo per cui morire senza progenie era considerato una calamità. Nell'Antico Testamento, la vita del singolo individuo era concepita come intimamente connessa alla vita del clan o della nazione. Sviluppandosi il senso della responsabilità individuale in modo sempre più palese, la speranza di una sopravvivenza individuale oltre la morte, divenne sempre più chiara ed importante.<sup>17</sup>

Non tutti gli studiosi sono d'accordo su quanto detto.<sup>18</sup> Tuttavia, pur con tutte le esitazioni e le incertezze del caso, troviamo delle chiare evidenze di una fede nella sopravvivenza individuale nei Salmi ed in Giobbe.

La condotta di Davide, alla morte del figliolo, dimostra la consapevolezza di una vita oltre la morte che la comunità aveva. Fino a quando il bambino era in vita, il padre pregava e digiunava. Quando il bambino morì, Davide riprese vigore. Interrogato da suoi servi, egli rispose: «Quando il bambino era vivo, ancora digiunavo e piangevo, perché dicevo: Chi sa che l'Eterno non abbia pietà di me e il bambino non resti in vita? Ma ora ch'egli è morto, perché digiunerei? Posso io farlo ritornare? Io me ne andrò a lui, ma egli non ritornerà a me!» (2 Sam. 12:22-23).

---

<sup>15</sup> Rowley, *Faith of Israel*, p. 175.

<sup>16</sup> Davidson, *Theology of the OT*, p. 417.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>18</sup> Cfr. Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, pp. 9 e 112-113. Si nega che la fede dell'Antico Testamento abbia compreso la credenza in una vita dopo la morte.



3. Nei Salmi. Il versetto 15 del Salmo 17 intitolato «Preghiere di Davide» dice: «Quanto a me, per la tua giustizia, contemplerò la tua faccia, mi sazierò, al mio risveglio, della tua sembianza». Rispondendo all'affermazione che il salmista avesse in mente semplicemente il risveglio da una notte di riposo, W. O. E. Oesterley scrive:

È difficile interpretare queste parole nel senso di un risveglio dal sonno naturale; il salmista dimostra che egli è in continua comunione con Dio e realizza l'incessante vicinanza di Dio; non considera mai alcuna separazione da Dio, perché, allora, dovrebbe essere soddisfatto per l'apparizione divina solo al risveglio dal sonno naturale?... Si può difficilmente dubitare, quindi, che il salmista stia qui pensando al risveglio dal sonno della morte, esprimendo, così, la propria fede nella vita dopo la morte<sup>19</sup>

Nel Salmo 49, il poeta tocca ciò che è stato sempre considerato il motivo maggiore per credere nella vita d'oltretomba. Questi, è uno dei tanti salmi sapienziali, che affronta il problema della disparità tra giustizia e remunerazione: «Son cacciati come pecore nel soggiorno dei morti; la morte è il loro pastore; ed al mattino gli uomini retti li calpestano» (v. 14).

Al lato opposto, vi è la speranza del giusto: «Ma Iddio riscatterà l'anima mia dal potere del soggiorno dei morti, perché mi prenderà con sé» (v. 15). La giustizia di Dio ripagherà dopo la morte. Fu proprio questo modo di pensare che condusse Emmanuel Kant, nella Critica della Ragion Pratica a postulare l'esistenza di Dio, la libertà dell'uomo e l'immortalità dell'anima. H. H. Rowley scrive: «Il malvagio può godere buona fortuna, ma per quanto riguarda il futuro, egli può solamente aspettarsi le miserie dello Sheol, mentre il giusto può forse soffrire qui, ma, nell'aldilà, egli sarà felice, poiché Dio lo porterà a Sé».<sup>20</sup>

Rowley aggiunge: «C. F. Burney dice: «Più esamino questo salmo e più mi si rafforza la convinzione che lo scrittore ha in mente qualcosa di molto più grande della semplice ricompensa temporanea

---

<sup>19</sup> *The Psalms* (London: S. P. C. K., 1935), p. 90.

<sup>20</sup> *Faith of Israel*, p. 171.

del giusto in questa terra.» Con questa prospettiva, io sono pienamente d'accordo»<sup>21</sup>.

Il Salmo 73 è citato da Jacob come una delle due «espressioni più progredite della fede oltre la vita nell'Antico Testamento»<sup>22</sup>. La sua speranza è fondata sulla realtà della comunione presente con Dio vissuta dal salmista:

Tu mi conduci col tuo consiglio e poi mi riceverai in gloria. Chi ho io in cielo fuori di te? E sulla terra non desidero che te. La mia carne e il mio cuore possono venir meno, ma Dio è la rocca del mio cuore e la mia parte in eterno (vv. 24-26).

Ciò significa, afferma Oesterley, che «l'unione con l'Eterno, immutabile Dio, non può essere interrotta dalla morte. Come nella vita su questa terra, Dio è vicino al Suo servitore, così nel mondo a venire, Dio sarà con lui. Alla presenza di Dio vi è vita».<sup>23</sup>

4. In Giobbe. Come nei salmi 49 e 73, la differenza tra remunerazione e giustizia in questa vita, portò Giobbe ad espressioni di fede nella speranza di una giustizia oltre la morte. Pur se la poesia è difficile da tradurre e vi sono problemi testuali in Giobbe 19:25-27, Edmond Jacob ha certamente ragione nell'indicare questo passo come una delle due espressioni «più progredite» di fede nella vita oltre la morte.<sup>24</sup>

Ma io so che il mio Vindice vive, e che alla fine si leverà sulla polvere! E, quando, dopo la mia pelle, sarà distrutto questo corpo, senza la mia carne, vedrò Iddio. Io lo vedrò a me favorevole; lo contempleranno gli occhi miei, non quelli di un altro...

«Non quelli d'un altro» è tradotto, in modo molto espressivo, in margine nella RV «e non come uno straniero».

Questa è la più grande affermazione di fede da parte di Giobbe; in essa, egli raggiunge un'alta vetta. Come T. H. Robinson ha scritto: «Non vi può essere alcun dubbio riguardo al significato del v. 27. L'ultima proposizione contiene la parola più conclusiva e finale nella lingua ebraica. «Distrutto» implica che una cosa ha cessato di

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Theology of the OT*, p. 308.

<sup>23</sup> *Psalms*, p. 91.

<sup>24</sup> *Theology of the OT*, p. 308.

esistere in modo irrevocabile ed assoluto. Vi può essere soltanto un'interpretazione che soddisfa questo termine. Giobbe contempla qualche tipo di esperienza che verrà dopo che questa cornice fisica si sarà completamente disintegrata.<sup>25</sup>

L'esperienza di Giobbe è quasi un'epitome dell'esperienza dell'uomo dell'Antico Testamento. Robert Dentan scrive:

Israele dovette, prima di tutto, imparare l'intero significato della vita con Dio nel mondo presente. Quindi, quando i tempi furono maturi, si sviluppò l'idea della vita eterna come una conseguenza quasi naturale ed inevitabile. Ma, anche allora, il contenuto essenziale della vita eterna non divenne mai semplicemente la sopravvivenza dell'identità personale; per l'uomo della Bibbia, la vita eterna significa una vita vissuta in tale ferma comunione con Dio che non può essere distrutta persino dalla morte.<sup>26</sup>

### C. La natura dello Sheol

Il termine ebraico caratteristico per il luogo dei morti, sia giusti che peccatori, è Sheol. Probabilmente deriva da shaal «essere scavato» (come il tedesco Hohle – caverna è, probabilmente l'origine dell'inglese hell – inferno); o da shul «burrone o abisso».

1. L'uso nell'Antico Testamento. Sheol è utilizzato 65 volte nell'Antico Testamento. La KJV traduce sheol «tomba» 31 volte, «inferno» 31 volte, e «fossa» 3 volte. La tendenza delle più moderne traduzioni (ASV, Goodspeed, RSV Berk. e NEB) è quella di traslitterare il termine stampandolo come «Sheol». Moffatt usa «morte» o «regno dei morti».

È ragionevolmente chiaro che sheol non significhi «tomba» nel suo senso più immediato. La frase «riunito ai padri» è frequentemente utilizzata in modo tale da indicare una comunità, che esiste oltre la morte e che alcuna tomba individuale non potrebbe mai contenere.<sup>27</sup>

Il concetto di sheol è un altro modo in cui l'Antico Testamento esprime la sua convinzione che la morte non è la fine dell'esistenza personale.

---

<sup>25</sup> *Job and His Friends*, p. 103.

<sup>26</sup> *Design of the Scriptures*, p. 174.

<sup>27</sup> Cfr. Schultz, *OT Theology*, vol. 2, pp. 322-332.

Sheol è nelle profondità. Si va «giù» nello Sheol (Nm. 16:30; Dt. 32:22; Sl. 63:9; Is. 14:15; Ez. 31:14; 32:18): è un luogo di tenebre e di dimenticanza (Gb. 10:21-22; Sl. 88:12); è il regno del silenzio (Sl. 94:17), pur se, in certe occasioni, vi può essere comunicazione tra la gente (Is. 14:4-12); è come uno spaventoso, insaziabile mostro (Prov. 30:15-16; Is. 5:14); è il «paese da cui non si ritorna» (Gb. 7:9-10), una prigione con delle porte (Gb. 17:16; 38:16-17; Sl. 107:18) da essere temuta e allontanata il più possibile (Sl. 28:1; 88:11; Ec. 9:10) — sebbene, in certe circostanze, potrebbe essere preferita all'estrema miseria della vita (Gb. 3:17-19).<sup>28</sup>

2. Distinzioni morali nello Sheol. Nella maggior parte dell'Antico Testamento, non si notano nette distinzioni morali nello Sheol. L'apparizione di Samuele serve per dire al re, sull'orlo del suicidio, «domani tu ed i tuoi figliuoli sarete meco, nello sheol (1 Sam. 28:19). Lo sheol non è né un luogo di benedizione né di misera punizione. È uno stato di desolata esistenza.<sup>29</sup> È la condizione di morte che contrasta con ciò che essi conoscevano nel regno della luce e della vita (Prov. 15:24; Ez. 26:20).

Tuttavia, al punto più basso, nello sheol, si trova una fossa (Gb. 33:18; Sl. 28:1; 30:9; 40:2; Is. 14:15) che potrebbe suggerire un concetto primitivo di stadi differenti, analogo alla distinzione tra Ades e «seno di Abramo» nel Nuovo Testamento (Lc. 16:19-31). Il concetto di Geenna — inferno di punizione finale per l'impenitente — è una verità del Nuovo Testamento più che una dottrina tratta dall'Antico. A. B. Davidson sostiene che il contenuto dell'Antico Testamento è coerente con l'idea presente nel Nuovo Testamento, che lo stato eterno è un'estensione della dicotomia morale del presente. Pur ammettendolo, tuttavia, l'interesse fondamentale dell'Antico Testamento è per il giusto più che per il peccatore. Vi sono poche indicazioni per poter affermare che i perduti avranno un aggravamento della miseria oltre a quello di trovarsi nello sheol.<sup>30</sup> Nell'Antico Testamento, la punizione per il peccato è, per lo più, in questa vita. La punizione per il peccato nella vita futura, è più per privazione che per giudizio esplicito, pur se un'eccezione a questa posizione generale potrebbe essere indicata dalla frase «disprezzo

<sup>28</sup> Cfr. Gelin, *Key Concepts of the OT*, pp. 71-72.

<sup>29</sup> Cfr. Davidson, *Theology of the OT*, pp. 425-432.

<sup>30</sup> *Theology of the OT*, pp. 530-531.

eterno» (ebr. «un oggetto di avversione, orripilante») condizione in cui alcuni si sveglieranno. (Dan. 12:2).

## D. La risurrezione nell'Antico Testamento

Mentre il corpo ritorna alla polvere da dove era venuto (Gn. 3:19; Ec. 12:7), tale dissoluzione non è il suo destino finale. «Rivivano i tuoi morti! Risorgano i cadaveri! Svegliatevi e giubilate, o voi che abitate nella polvere! Poiché la tua rugiada è come la rugiada dell'aurora e la terra ridarà alla vita le ombre» (Is. 26:19; cf. 25, 8). La parola di Dio al suo popolo è: «Io li riscatterei dal potere del soggiorno dei morti li redimerei dalla morte; sarei la tua peste, o morte, sarei la tua distruzione, o soggiorno dei morti; ma il loro pentimento è nascosto agli occhi miei» (Os. 13:14). L'apostolo Paolo comprese come questa esaltazione della potenza di Dio sulla morte dovesse essere legata alla risurrezione (1 Cor. 15:51-57). Vi è una componente indubbia di espressione poetica e metaforica in questi passi. Tuttavia, vi sono anche degli accenni alla risurrezione in senso letterale.

La risurrezione nella «valle delle ossa secche» di Ezechiele (Ez. 37:1-14) è certamente una risurrezione nazionale e spirituale. Il passo, tuttavia, si svalorizzerebbe se non vi fosse alcuna speranza di risurrezione corporea. Daniele 12:2-3 anticipa l'insegnamento del Nuovo Testamento: «E molti di coloro che dormono nella polvere della terra si risveglieranno: gli uni per la vita eterna, gli altri per l'obbrobrio, per una eterna infamia. E i savi risplenderanno come lo splendore della distesa e quelli che ne avranno condotti molti alla giustizia, risplenderanno come le stelle, in sempiterno».



# TERZA SEZIONE

## *LA VISIONE PROFETICA*

# 9

## IL DIO DEI PROFETI

Seguendo la classificazione delle Bibbie in lingua moderna, la terza divisione maggiore dell'Antico Testamento include i profeti. Questi sono i «profeti posteriori» del canone giudaico, con l'aggiunta di Lamentazioni e Daniele. L'ordine nella Bibbia giudaica pone i profeti «anteriori» e «posteriori», vicino alla Torah mentre relega gli «scritti» — i libri poetici e sapienziali con l'aggiunta di Ruth, Lamentazioni, Ester, Daniele, Esdra, Neemia e 1 e 2 Cronache — all'ultimo posto. Tuttavia, considerando la Bibbia nella sua interezza, vi è motivo per considerare i profeti, nell'arco dei secoli, come importante chiave di volta che collega l'Antico Testamento al Nuovo.

### **I. NATURA DELL'UFFICIO PROFETICO**

Pur rischiando un'esagerata semplificazione, si può affermare che tre grandi stadi della storia dell'Antico Testamento siano caratterizzati dalla preminenza rispettivamente di patriarchi, sacerdoti e profeti. I patriarchi non erano solamente capi tribali ma, nella linea di elezione che si estende da Set a Giacobbe, erano anche capi religiosi dei loro clan. Infatti, officiavano le funzioni del sacrificio che, in seguito, fu compito dei sacerdoti. Rappresentavano le loro famiglie di fronte a Dio e trasmettevano la «benedizione» che solitamente apparteneva al primogenito maschio, sebbene in molti casi, questa regola della «primogenitura» poteva essere evitata (Gn. 25:23; 48:13-20).

Le rivelazioni di Dio, nel periodo pre-mosaico, erano quasi sempre date ai patriarchi. Con il dono della Legge sul Sinai, la funzione sacerdotale del patriarca passò alla tribù di Levi — ed in particolare alla famiglia di Aaronne, alla stirpe di Kehath. La successione sacerdotale, come quella patriarcale, era ereditaria e, come ogni ordine ereditario, tendeva alla corruzione. Pur se i sacerdoti, manterranno la loro funzione istituzionale e conservatrice fino ai tempi del Nuovo Testamento, la guida morale e spirituale della nazione, nel periodo della monarchia, in realtà, passò ai profeti.

### A. L'importanza dei profeti

L'importanza dei profeti, nella storia biblica, è chiaramente comprensibile. I profeti dell'Antico Testamento, si possono paragonare agli apostoli del Nuovo Testamento. Erano responsabili della creazione e custodia di molti libri dell'Antico Testamento. Pur se Abrahamo rimane il primo ad essere chiamato «profeta» (Gn. 20:7), Mosè, il legislatore, è considerato come il prototipo di tutti i profeti venuti dopo e l'anti-tipo del Profeta-Messia che verrà (Dt. 18:15-18; 34:10). Samuele, l'ultimo dei giudici, è anche il primo di un ordine profetico riconosciuto come elemento distintivo nella vita religiosa ebraica.

L'importanza dei profeti come cronisti della storia sacra, è sottolineata dal fatto che, nel canone giudaico, libri tipicamente storici sono comunemente definiti «I Profeti Anteriori» (Giosuè, Giudici, 1 e 2 Samuele, e 1 e 2 Re). Eric Sauer riassume lo scopo dell'opera profetica in forma schematica:

La profezia realizza, in dettaglio, lo scopo della sua chiamata, in tre ambiti principali:

- i. chiarificazione del passato, specialmente come storia scritta;
- ii. giudizio sul presente, specialmente in termini di ammonizione ed invito al pentimento;
- iii. predizione del futuro, specialmente in termini di avvertimenti e speranza quali
  - a) giudizio su Israele
  - b) giudizio sulle nazioni del mondo
  - c) conversione d'Israele
  - d) conversione delle nazioni del mondo



e) il Messia ed il Suo Regno.<sup>1</sup>

## B. Termini descrittivi

Di norma, per descrivere la natura dell'ufficio profetico, sono utilizzati due concetti ebraici fondamentali. Il primo, espresso nei sinonimi roeh e chozeh, è descrittivo della visione profetica. Sia roeh che chozeh, derivano da termini che significano «vedere, guardare, volgere lo sguardo, percepire, contemplare, avere visioni di...». L'affermazione «colui che oggi si chiama profeta, anticamente si chiamava veggente» (1 Sam. 9:9), indica che il termine roeh è un termine antico caduto in disuso per cui è necessaria una spiegazione. Il profeta era uno che «vedeva» ed il messaggio del profeta era spesso chiamato «visione» (1 Sam. 3:1; Prov. 29:18; Is. 1:1; Lam. 2:9; Abdia 1; Ne. 1:1; Ab. 2:2-3).

Il secondo concetto è quello più comune. Il termine nuovo e adoperato comunemente per profeta, è nabi. Il roeh o chozeh, era uno che aveva visioni. Il nabi è colui che annuncia qualcosa. Il nabi è «uno che annuncia», o, più esattamente, «che parla al posto di un altro». Poiché Mosè era «tardo nel parlare», Aronne, il fratello, «parlerà per te al popolo; e, così, ti servirà di bocca, e tu sarai per lui come Dio... e l'Eterno disse a Mosè: «Vedi, io ti ho stabilito come Dio per Faraone, e Aronne, tuo fratello, sarà il tuo profeta»» (Es. 4:16; 7:1).

La distinzione tra il vero ed il falso profeta risiede nel fatto che il vero profeta ripete quanto Dio gli comunica mentre il falso profeta parla di ciò che è frutto della sua immaginazione: «Ma il profeta che avrà la presunzione di dire in mio nome, qualcosa ch'io non gli abbia comandato di dire o che parlerà in nome di altri dei, quel profeta sarà punito di morte. E se tu dici in cuor tuo «Come riconosceremo la parola che l'Eterno non ha detta?» Quando il profeta parlerà in nome dell'Eterno, e la cosa non succede e non si avvera, quella sarà una parola che l'Eterno non ha detta; il profeta l'ha detta presunzione: tu non lo temere» (Dt. 18:20-22; cf. 1 Re 22:6-28; Is. 9:15; Ger. 6:13; 8:10; 28:15-17; passim).

Annunciare la parola dell'Eterno, spesso intende predire, preannunciare il futuro. Molto più spesso, però, significa proclamare,

---

<sup>1</sup> *Dawn of World Redemption*, p. 148.

«predicare» pubblicamente un messaggio di Dio. Geremia è rassicurato che Dio porrà le Sue parole nella bocca del profeta (Ger. 1:9). Il profeta considera un privilegio il poter assistere al «consiglio dell'Eterno» (Ger. 23:18.22; Am. 3:7). Il suo compito è di mediare la parola di Dio al popolo, di parlare loro nel nome del proprio Dio. L'introduzione tipica è «Così parla l'Eterno».

### C. L'ispirazione profetica

Il profeta riceve la parola per ispirazione divina ma la comunica mediante la propria persona. La comunicazione, quindi, porta tanto il marchio della personalità del profeta quanto le credenziali della sua divina autorità.<sup>2</sup> I profeti sono «uomini che conoscevano l'intimità della comunione con Dio ed ai quali era stata data una parte del Suo Spirito, uomini che scrutavano il mondo alla luce di quanto loro avevano intravvisto nel cuore di Dio; uomini che parlavano perché dovevano e non perché volevano, e sui quali la costrizione di Dio era stata imposta; uomini che pronunciavano una parola rilevante non solo per i bisogni dell'ora ma di duratura importanza per gli uomini».<sup>3</sup>

Eric Sauer scrive:

La profezia dell'Antico Testamento non è qualcosa di etereo che non ha alcun contatto con la terra. Piuttosto, in molti casi, allude ad eventi e a persone presenti o a un prossimo futuro. I profeti parlano agli uomini alla luce di una situazione ben definita e in un contesto specifico. Essi spesso traggono, dalle cose intorno a loro, la forma ed i colori utili per la presentazione del loro messaggio. Ogni cosa è condizionata, storicamente e, tuttavia, allo stesso tempo, ripiena di eternità. Tutto è sia umano che divino, temporale e sovra-temporale.<sup>4</sup>

Kohler usa il termine «carismatico» per descrivere l'ufficio profetico. Il profeta, al contrario del sacerdote, non è tale per eredità di ruolo. È chiamato ad esserlo e, per realizzare tale funzione, è ripieno dello Spirito dell'Eterno. La sua esperienza del divino non tende

---

<sup>2</sup> Cfr: Rowley, *Faith of Israel*, pp. 38-39.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Dawn of World Redemption*, p. 145.

mai alla propria soddisfazione mistica ma sempre all'interesse del servizio di Dio per la salvezza del Suo popolo.<sup>5</sup>

Come messaggero dell'Eterno, il profeta comunica il messaggio nel modo in cui l'ha ricevuto. Quando Dio parla in prima persona, il profeta annuncia il messaggio in prima persona. Come nota Vriezen, ciò non significa che il profeta si identifichi con Dio, come qualcuno sostiene. L'oracolo, il messaggio in prima persona pronunciato come se venisse da Dio, è così dato perché il profeta «è il servo e il messaggero fedele di Dio».<sup>6</sup>

La missione dei profeti è quella di far capire come applicare la volontà di Dio a tutta la vita. Politica, commercio, giustizia ed affari quotidiani dell'uomo in relazione agli altri, sono tutti posti sotto il giudizio di Dio.

I profeti, solitamente, predicano in opposizione al sentimento popolare. Quando tutto va bene ed in tempo di ottimismo universale, i profeti sono gli araldi del giudizio e della condanna. Quando ciò avviene e l'umore della nazione è di totale disperazione, essi annunciano un futuro glorioso ed «il loro messaggio è di grande speranza evangelica e di incoraggiamento».<sup>7</sup>

I profeti sono gli esponenti di una religiosità personale. Ciò che eleva il rapporto individuale, tra il divino e l'umano, ad un piano più alto, rendendolo realtà piena e vivente, è il modo in cui essi portano alla sua logica conclusione la convinzione religiosa che il rapporto dell'uomo con Dio è esplicitamente di carattere personale».<sup>8</sup>

## II. LA VISIONE PROFETICA DI DIO

I profeti non si considerano assolutamente degli innovatori; sono uomini ispirati aventi una visione del Dio di Abrahamo, Isacco e Giacobbe. Ritengono che il loro compito sia quello di richiamare il popolo ad una fede che troppo facilmente trascurano. Tuttavia, i profeti ampliano grandemente l'autorivelazione di Dio che è già stata data. Edificando sulle fondamenta degli atti potenti di Dio nella storia d'Israele e sull'intuito di poeti e sapienti,

---

<sup>5</sup> *OT Theology*, pp. 165-166.

<sup>6</sup> *Outline of OT Theology*, p. 258.

<sup>7</sup> Dentan, *Design of Scripture*, p. 47.

<sup>8</sup> Eichrodt, *Theology of the OT*, 1, 356-357.

i profeti arricchiscono ed approfondiscono la comprensione che l'uomo dell'Antico Testamento ha del suo divino Signore.

Essi non parlano degli attributi di Dio come farebbe un teologo ed infatti, nell'ebraico biblico, nomi astratti sono quasi inesistenti. Quando parla di Dio, l'Antico Testamento abbonda di verbi e participi attivi. Nella lingua anticotestamentaria non mancano soltanto termini quali «onnipresenza», «onniscienza» e «immutabilità» perché persino le stesse idee sono largamente estranee al pensiero ebraico. Al loro posto, vi sono ricche descrizioni significative di Dio in azione.<sup>9</sup>

### A. «Nessun altro Dio»

Come i loro predecessori, di fronte all'idolatria del loro popolo ed al paganesimo dei vicini, i profeti insistono instancabilmente a dire che «l'Eterno... è l'unico Eterno» (Dt. 4:35; 6:4; 32:39; Sl. 86:10) e che, oltre all'Eterno «non c'è altro Dio» (2 Sam. 7:22; 2 Re 19:15).

Così parla l'Eterno, re d'Israele e suo redentore, l'Eterno degli eserciti: «Io sono il primo e sono l'ultimo, e fuori di me non v'è Dio. Chi, come me, proclama l'avvenire fin da quando fondai questo popolo antico? Ch'ei lo dichiari a me, lo provi! Lo annunzino essi l'avvenire, e quel che avverrà! Non vi spaventate, non temete! Non te l'ho io annunziato e dichiarato da tempo? Voi me ne siete testimoni. C'è forse un Dio fuori di me? Non v'è altra rocca; io non ne conosco alcuna» (Is. 44:6-8; cf. 45:5, 21-22; Ger. 2:5, 11; passim).

---

<sup>9</sup> Cfr. R. Knight, *Christian Theology of the OT*, pp. 88, 101; Stephen Neill, ed. *Twentieth Century Christianity* (Garden City, N. Y.: Doubleday and Co. Inc. 1963) p. 273 ed il seguente articolo: «La lingua ebraica classica, e la mente che la produsse, operava quasi esclusivamente con nome e verbi, cioè con raffigurazioni delle cose e descrizioni delle azioni. Gli scrittori biblici hanno un occhio fotografico, ma ciò, tuttavia, non significa che abbiano una mente fotografica. I loro pensieri sono tanto profondi quanto i nostri; è solamente il modo di esprimerli che differisce dal nostro. Essi usano i dati dei sensi — suoni, luci ed odori del mondo — per comunicare il loro messaggio. Non si rifugiano nella desolazione di tutta la letteratura teologica, la vaga astrazione e la conveniente classificazione. Potremmo parlare di auto-esaltazione prematura nell'assenza delle capacità mentali e fisiche necessarie in situazioni concrete di esperienza di vita. L'ebreo evita questa confusione di aggettivi e tali astrazioni e preferisce dire: «Chi cinge l'armi non si glori come chi le depone» (1 Re 20:11), Lawrence Toombs, *The Old Testament in Christian Preaching* (Philadelphia: The Westminster Press; 1961) pp. 37-38.

In questo caso, come in altri, i profeti non sono degli innovatori. Supporre che essi siano i fondatori del monoteismo d'Israele, significherebbe fraintendere totalmente l'Antico Testamento. Non introducono mai l'idea dell'unico vero Dio come se fosse stato qualcosa di nuovo. Dovunque, essi chiedono, semplicemente che «il popolo aderisca veramente a Jahveh, di cui essi ben conoscevano la volontà». <sup>10</sup>

L'affermazione che «non vi è altro Dio» oltre all'Iddio di Israele (Is. 45:21), contraddice il politeismo cioè la credenza in una molteplicità di dèi. Dissolve anche il dualismo del zoroastrismo persiano: cioè, la fede in due divinità antagoniste tra di loro, «l'Iddio della luce» e «l'Iddio delle tenebre». Nell'Antico Testamento, Satana, pur essendo uno spirito maligno personale di grande potenza, è ancora una creatura dell'unico Dio e soggetto ai limiti della Sua volontà. Non vi è alcuna traccia della disintegrazione della divinità in un principio maschile e femminile come avveniva in altre religioni semitiche. Il Signore Iddio non necessita di alcun completamento, ed infatti, in lingua ebraica non v'è nessuna parola che significhi «dea.»<sup>11</sup>

## B. L'Eterno Iddio

L'Antico Testamento afferma, nel modo più comprensibile al nostro linguaggio, che Dio è l'Eterno, senza inizio o fine, trascendente i limiti del tempo. L'evidenza di tutto ciò è indubbia. Non vi è alcun tipo di teogonia, cioè nessun racconto sulla nascita o l'origine delle divinità, come si riscontra, invece, in altre antiche religioni. Dio non ha inizio e non può avere fine. Egli è il Primo e l'Ultimo» (Is. 44:6), «Colui che è l'Alto, l'Eccelso, che abita l'eternità» (57:15).<sup>12</sup>

Che Dio sia eterno è un corollario necessario dell'idea della creazione. L'esistenza del mondo nel tempo è una prova della eternità di Dio. Come Henry Raktan ha suggerito, «Se oggi esiste qualcosa, qualcuno deve essere stato eterno».<sup>13</sup> Ogni pensiero sull'origine deve necessariamente iniziare con un essere di per sé esistente e

<sup>10</sup> Vriezen, *Outline of OT Theology*, pp. 178-179.

<sup>11</sup> Cfr. Eichrodt, *Theology of the OT*, vol. 1, p. 223.

<sup>12</sup> Cfr. Vriezen, *Outline of OT Theology*, pp. 181-182.

<sup>13</sup> *Elements of Divinity* (Nashville: Publishing House of the M. E. Church, South, 1919), p. 22.

non derivato perché è inconcepibile che qualcosa possa essere venuto dal nulla.

L'Antico Testamento non combatte il materialismo semplicemente sulla base che la materia non possa essere eterna. Il problema non è «se vi sia qualcosa o qualcuno eterno» ma quanto sia adeguato il concetto dell'eterno per spiegare il temporale. «Avanti che i monti fossero nati e che tu avessi formato la terra e il mondo, anzi, ab eterno in eterno, tu sei Dio» (Sl. 90:2; cf. 93:2; 102:24, 27; 106:48; Dt 33:27; Is. 26:4; 33:14; Ger 10:10). Egli è «l'Iddio eterno» (Is. 40:28).

### C. Perfetto nella conoscenza e infinito nella sapienza

1. La conoscenza di Dio. Dio conosce ogni cosa, i recessi «profondi dell'animo umano come gli eventi sulla terra. «L'Eterno scruta tutti i cuori e penetra tutti i disegni e tutti i pensieri» (1 Cr. 28:9); «E lo Spirito dell'Eterno cadde su di me e mi disse: «Di, così parla l'Eterno; voi parlate a quel modo, o casa d'Israele, e io conosco le cose che vi passano per la mente» (Ez. 11:5; cf. anche 16:9; Gb. 34:21-22; Prov. 15:3, 11; 24:11-12).

Dio è perfetto in conoscenza» (Gb. 37:16). Tenebre e luce sono lo stesso per Lui (Sl. 139:1-6, 12; Dan. 2, 22). La Sua comprensione è infinita (Sl. 147:5). La cosa più importante per gli uomini della Bibbia sembra essere la conoscenza che Dio possiede dei pensieri dell'uomo e delle sue intenzioni. Infatti, è meraviglioso che Dio possa conoscere tutti i segreti dell'universo; ma è ancora più bello che Egli riesca a guardare dentro il cuore dell'uomo e conoscere tutti i suoi pensieri ed impulsi più nascosti». <sup>14</sup>

Gli scrittori dell'Antico Testamento non speculano sulla preconnoscenza di eventi non determinati dal piano di Dio. Essi però affermano che l'Eterno conosce il futuro. «Ecco le cose di prima sono avvenute, e io ve ne annuncio delle nuove; prima che germoglino ve le rendo note» (Is. 42:9); «Ricordate il passato, le cose antiche: perché io sono Dio, e non ve n'è alcun altro; son Dio e niuno è simile a me; che annunzio la fine sin dal principio e molto tempo prima predico le cose non ancora avvenute; che dico: «Il mio piano sussisterà, e metterò ad effetto tutta la mia volontà»» (46:9-10).

2. La sapienza di Dio. La sapienza di Dio viene anche esaltata. «Egli, con la sua potenza, ha fatto la terra; con la sua sapienza ha

---

<sup>14</sup> Dentan, *Design of Scripture*, p. 99.

stabilito fermamente il mondo; con la sua intelligenza ha disteso i cieli (Ger. 10:12)». Daniele disse: «Sia benedetto il nome di Dio, d'eternità in eternità! Poiché a Lui appartengono la sapienza e la forza. Egli muta i tempi e le stagioni; depone i re e li stabilisce, dà la sapienza ai savi, e la scienza a quelli che hanno intelletto. Egli rivela le cose profonde e occulte; conosce ciò che è nelle tenebre, e la luce dimora con Lui» (Dan. 2:20-22). La sapienza è definita come l'insieme della conoscenza e benevolenza. È la capacità di scegliere strumenti appropriati ai suoi fini. È la disposizione giusta per poter usare la conoscenza correttamente.

La sapienza di Dio è manifestata nella Sua potenza per cui Egli usa le forze della natura per realizzare la Sua volontà senza, per questo, renderle meno naturali. Ciò lo si intravede nella Sua abilità di usare pensieri ed azioni degli uomini senza, per questo, renderli meno umani. L'Assiro serve come verga della Sua ira (Is. 10:5) sebbene non sia consapevole di esserlo (10:7) seguendo l'inclinazione malvagia della sua propria natura. «Nella Sua pazienza e sopportazione, Dio usa i desideri contrastanti e gli scopi degli uomini per realizzare la Sua volontà, senza distruggere la libertà dell'uomo o trasformare l'uomo in un semplice pupazzo nelle sue mani».<sup>15</sup> Dio è la fonte di tutta la sapienza (Gb. 28) e l'uomo non può comprendere appieno le Sue vie (Is. 55:8-9).

## D. Il Signore è «Dio Onnipotente.»

Tutta la Scrittura afferma l'irresistibile potenza di Dio. Ad Abramo, l'Eterno disse: «Io sono l'Iddio onnipotente (El Shaddai), cammina nella mia presenza e sii integro» (Gn. 17:1; 35:11). Egli può fare tutto ciò che vuole. «Io sono Iddio. Lo sono da che fu il giorno, e nessuno può liberare dalla mia mano; io opererò; chi potrà impedire l'opera mia? (Is. 43:13)». Tutti gli abitanti della terra sono da Lui reputati un nulla; egli agisce come vuole con l'esercito del cielo e con gli abitanti della terra; e non vi è alcuno che possa fermare la sua mano o dirgli: Che fai? (Dan. 4:35; cf. Gb. 9:10; Ab. 3:3-6).

La stessa creazione è la prima evidenza della potenza di Dio. «Egli con la sua potenza ha fatto la terra; con la sua sapienza ha stabilito fermamente il mondo; con la sua intelligenza ha disteso i cieli. Quando fa udire la sua voce v'è un rumore d'acque nel cielo;

---

<sup>15</sup> Rowley, *Faith of Israel*, p. 61.

ei fa salire i vapori dalle estremità della terra, fa guizzare i lampi per la pioggia e trae il vento dai suoi serbatoi» (Ger. 10:12-13). «Ah, Signore, Eterno! Ecco, tu hai fatto il cielo e la terra con la sua potenza e col tuo braccio disteso: non v'è nulla di troppo difficile per te» (32:17; cf. Gb. 26:14).

Correggendo il mito dell'uomo intimorito dalla grandezza della terra, Eric Sauer scrive:

Lontano dal considerare questa piccola terra come «il mondo» che costituisce il centro matematico ed il punto capitale dell'intero creato, per la Bibbia, le nazioni sono «una gocciola della secchia» o «la polvere minuta delle bilance» (Is. 40:15); per essa le isole sono come la polvere e l'intera umanità come «locuste» (Is. 40:22). Tuttavia, l'intero globo è, per la Bibbia, solo uno «sgabello» per il trono celeste (Mt. 5:35; At. 7:49). «Il cielo è il mio trono, e la terra è lo sgabello dei miei piedi» (Is. 66:1).<sup>16</sup>

La potenza di Dio implica la Sua sovranità sopra uomini e nazioni. Tutte le manifestazioni della Sua potenza sono dirette a fini morali (Sl. 50:21-22).<sup>17</sup> È la potenza sovrana di Dio che rende completamente normali la provvidenza ed i miracoli nel mondo biblico. Dio non può mai essere escluso dalla Sua creazione. «Nella fede di Israele egli era troppo reale e personale da poter essere ridotto ad impotenza nel suo proprio mondo o considerato come qualcuno che oziosamente guarda mentre gli uomini costruiscono il proprio destino, e questa fede è parte integrante di ogni fede degna in Dio». <sup>18</sup>

### E. L'Eterno è dovunque

Dio è presente dovunque non per semplice diffusione o perché è sparso nell'universo, ma a motivo della Sua natura essenziale. «Ecco, i cieli e i cieli de' cieli non ti possono contenere» (2 Cr. 6:18). È impossibile sfuggire alla Sua presenza. Il salmista scrive:

Dove me ne andrò lungi dal tuo spirito? e dove fuggirò dal tuo cospetto? Se salgo in cielo tu vi sei; se mi metto a giacere nel soggiorno dei morti, eccoti quivi. Se prendo le ali dell'alba e vo a dimorare all'estremità del mare, anche quivi mi condurrà la tua

---

<sup>16</sup> *Dawn of the World Redemption*, p. 25.

<sup>17</sup> Cfr. Davidson, *Theology of the OT*, pp. 160-169.

<sup>18</sup> Towley, *Faith of Israel*, p. 58; cfr. Schultz, *OT Theology*, vol. 2, pp. 194-195.



mano, e la tua destra mi afferrerà. Se dico: Certo le tenebre mi nasconderanno e la luce diventerà notte intorno a me, le tenebre stesse non possono nasconderti nulla, e la notte risplende come il giorno; le tenebre e la luce son tutt'uno per te (Sl. 139:7-12; Berk., cf. Am. 9:2-3).

Lo sguardo di Dio è ovunque (Prov. 15:3). «Il cielo è il mio trono, e la terra è lo sgabello dei miei piedi» (Is. 66:1). «Potrebbe uno nascondersi in luogo occulto si ch'io non lo vegga? dice l'Eterno. Non riempio io il cielo e la terra? dice l'Eterno» (Ger. 23:24). Questo linguaggio non annulla ogni riferimento ad una «localizzazione», non limita cioè la presenza di Dio nella Sua casa o in cielo. Ma Dio è dove agisce, e poiché ogni cosa è innalzata dalla parola della Sua potenza (Ebr. 1:3), Egli è dovunque.

Implicita nella presenza universale di Dio è la Sua «incorporeità» o «spiritualità». Dio non ha una forma fisica e non possiede un corpo. Mentre fu Gesù ad affermare senza alcun dubbio che «Dio è Spirito» (Gv. 4:24), l'Antico Testamento presenta delle evidenze che portano alla stessa conclusione. Queste includono, 1) la «dislocazione» del culto all'Eterno (Dt. 26:15; Gn. 7:12-14); 2) la proibizione di ogni tipo di rappresentazione dell'Eterno (Dt. 4:15-19); 3) il riconoscimento dell'antropomorfismo in senso simbolico, non letterale (Nm. 23:19); 4) la trascendenza (Sl. 99:5) e la prossimità (Sl. 69:13; 73:23) di Dio; 5) il contrasto tra carne e spirito (Is. 31:3) e 6) L'invisibilità di Dio (Gb. 9:11). Tutti questi dati ci portano a comprendere i vari riferimenti al volto divino, alla voce, alle mani, al Suo camminare e «all'immagine» per ciò che sono veramente: adattamenti ai limiti della nostra comprensione umana.<sup>19</sup>

## F. L'Eterno è degno di fiducia

L'immutabilità di Dio (Gb. 23:13; Sl. 102:27; Mal. 3:6) significa che Egli è degno e merita tutta la nostra completa fiducia. In relazione alle Sue creature che vivono in un mondo legato ad uno spazio e ad un tempo, l'Eterno è l'Iddio vivente. La Sua azione nel mondo è condizionata da eventi storici. Ezechia fu inviato da Isaia perché pregasse a favore della liberazione di Giuda dagli Assiri: «Forse l'Eterno, il tuo Dio, ha udite le parole di Rabshake, il quale il

<sup>19</sup> Cf. Gelin, *Key Concepts of the OT*, pp. 24-35

re d'Assiria, suo seguace, ha mandato ad oltraggiare l'Iddio vivente; e forse l'Eterno, il tuo Dio, punirà le parole che ha udite. Fa dunque salire a Dio una preghiera per il residuo del popolo che sussiste ancora (Is. 37:4).

Geremia insiste sul contrasto tra il Dio di Israele e le divinità dei pagani: «Ma l'Eterno è il vero Dio, egli è l'Iddio vivente, e il re eterno; per l'ira sua trema la terra, e le nazioni non possono reggere innanzi al suo sdegno» (Ger. 10:10; cf. vv. 1-16; Dt. 5:26; Gs. 3:10; 1 Sam. 17:26, 36; 2 Re 19:4, 16; Sl. 42:2; 84:2; Ger. 23:36; Dan. 6:26; Os. 1:10).

L'essere di Dio non è un'immunità statica, ma i suoi propositi e la sua personalità sono degne di fiducia. Isaia può ben dire: «Confidate in perpetuo nell'Eterno, poiché l'Eterno, sì l'Eterno, è la roccia dei secoli» (26:4).

Questo è il motivo per cui molti riferimenti sono fatti a Dio come l'Iddio della «verità». Il termine ebraico solitamente usato per «verità» (*emunah*, *emeth*) significa «costanza, stabilità, fedeltà». Quando il salmista dice: «Tutti i sentieri dell'Eterno sono benignità e verità per quelli che osservano il suo patto e le sue testimonianze» (Sl. 25:10); quando Isaia afferma che il trono sarà stabilito nella misericordia e che Dio «sul trono sta assiso fedelmente, nella tenda di Davide, un giudice amico del diritto, e pronto a far giustizia» (Is. 16:5) e quando Geremia afferma che l'Eterno «vive con verità, con rettitudine e con giustizia» (4:2) essi stanno tutti dichiarando la sicurezza e la fedeltà di Dio (Sl. 96:13; 100:5) confermando che Egli è degno della fiducia e della fede del Suo popolo.

### **G. Rettitudine e giustizia**

La rettitudine e la giustizia di Dio sono insegnate costantemente in tutto l'Antico Testamento. «Annunziatele, fateli appressare, prendano pure consiglio assieme! Chi ha annunciato queste cose fin dai tempi antichi e le ha predette da lungo tempo? Non sono forse io, l'Eterno? E non v'è altro Dio fuori di me, un Dio giusto, e non v'è Salvatore fuori di me!» (Is. 45:21). «L'Eterno è giusto in mezzo a lei; egli non commette iniquità; ogni mattina egli mette in luce i suoi giudizi e non manca mai; ma il perverso non conosce vergogna» (Sof. 3:5; cf. anche Gn. 18:25; Dt. 32:4; Gb. 8:3; 34:12; Sl. 89:14).

La giustizia è essenziale per il governo divino del mondo. Essa è sia legislativa nel prescrivere ciò che è giusto, sia giudiziale nell'applicare la legge alla condotta umana, con le sue ricompense e punizioni. Nell'ultimo caso, la giustizia di Dio è imparziale, «senza rispetto delle persone»: «Or dunque, il timore dell'Eterno sia in voi; agite con circospezione, poiché presso l'Eterno, ch'è l'Iddio nostro, non v'è né perversità, né riguardo a qualità di persone, né accettazione di doni» (2 Cr. 19:7; cf. Prov. 24:23; 28:21).

La rettitudine e la giustizia di Dio sono più preoccupate delle rivendicazioni dell'oppresso che della retribuzione dell'oppressore. Vi è certamente una nota di riprensione per il male commesso, ma come sottolinea Jacob:

Nell'Antico Testamento, la giustizia non appare mai come meramente distributiva nel senso più stretto del termine. La giustizia di Jahveh non è quel tipo di giustizia esemplificata dalla dea con gli occhi bendati e con in mano una bilancia; la giustizia di Jahveh tende, da un lato, la mano al derelitto abbandonato per terra, e dall'altro lato, spinge via colui che è causa del danno. In questo modo, il suo aspetto salvifico non esclude un elemento distributivo.<sup>20</sup>

## H. Dio di misericordia ed amore

In tutto l'Antico Testamento, la gentilezza e la misericordia amorevole dell'Eterno sono un tema costante. «Io voglio ricordare la benignità dell'Eterno, le lodi dell'Eterno, considerando tutto quello che l'Eterno ci ha largito; ricorderò la bontà di cui è stato largo verso la casa d'Israele, secondo le sue compassioni e secondo l'abbondanza delle sue grazie» (Is. 63:7); «Ma chi si gloria, si glori di questo; che ha intelligenza e conosce me, che sono l'Eterno, che esercita la benignità, il diritto e la giustizia sulla terra; perché di queste cose mi compiaccio, dice l'Eterno» (Ger. 9, 24; cf. Dt. 4:37; 7:7-8; 10:15; 23:5).

È stato detto che il Dio dell'Antico Testamento è un Dio di ira mentre l'Eterno del Nuovo Testamento è un Dio d'amore. Tale contrasto è biblicamente falso. Come ha scritto Ryder Smith, «è chiaro che non era stato delegato al Nuovo Testamento il compito di

---

<sup>20</sup> Jacob, *Theology of the OT*, pp. 99-100.

dichiarare che Dio ama i peccatori. Il suo elemento di distinzione sta nel dimostrare quanto Egli li ama». <sup>21</sup>

Nella Bibbia, non compare mai il senso moderno di contraddizione tra l'amore e l'ira di Dio. Come vedremo, l'amore di Dio è l'amore del Dio santo. Di contro, come ha commentato Emil Brunner, «la santità che la Bibbia insegna, è la santità dell'Iddio che è amore, quindi, la verità della santità di Dio è completata nella conoscenza del Suo Amore». <sup>22</sup>

Notando, nelle prime parti dell'Antico Testamento, una certa reticenza a parlare direttamente dell'amore di Dio, Walther Eichrodt afferma che furono i profeti che, per primi, parlarono apertamente dell'amore di Dio «sotto l'impatto di una auto-rivelazione, diretta, di Dio». <sup>23</sup> Osea, in particolare, sviluppò la metafora del matrimonio in relazione all'amore di Dio per Israele; una metafora usata, in seguito, frequentemente nella Bibbia, ed in modo ampio, nel Nuovo Testamento.

Due parole ebraiche esprimono, principalmente, la verità dell'amore di Dio. Una è *chesed*, amore vincolante. L'altra è *ahabah*, un termine usato circa 30 volte nell'Antico Testamento; e la forma verbale *aheb*, usata circa 163 volte, che esprime l'idea di un amore incondizionato.

1. Amore incondizionato. *Aheb* e *ahabah* hanno un significato molto ampio, simile al nostro termine «amore». Essi intendono «affetto, desiderio, inclinazione». Descrivono l'amore dei fratelli (2 Sam. 1:26); l'amore sessuale sia buono che malvagio (Gn. 29:20; 2 Sam. 13:15; Ct 2:4); amore coniugale (Prov. 5:19; Ec. 9:9) inoltre intende inclinazione per cose quali il cibo e certi luoghi (Gn. 27:14; Ger. 22:20, 22). Essi sono usati per l'amore di Dio per l'uomo (Is. 63:9; Os. 3:1; 11:4) sia per l'amore dell'uomo per Dio (Sl. 109:4-5; 116:1; Dan. 9:4).

Contrariamente a *chesed*, *ahabah* significa amore incondizionato. Norman Snaith, a tal proposito, scrive: «Non è limitato alle condizioni di alcun patto, ma è la sola causa dell'esistenza del patto tra Dio e Israele. *Ahabah* è la causa del Patto; *chesed* è il mezzo della

---

<sup>21</sup> *Bible Doctrine of Sin*, p. 56.

<sup>22</sup> *The Christian Doctrine of God*, trad. ingl. Olive Wyon, *Dogmatics* (Philadelphia: The Westminster Press, 1950), 1, p. 183.

<sup>23</sup> *Theology of the OT*, vol. 1, p. 251.

sua continuità. Quindi, *ahabah* è l'amore elettivo di Dio, mentre *cheded* e il suo amore espresso nel patto». <sup>24</sup>

L'amore di Dio per Israele è un amore sovrano che non dipende da alcuna condizione preliminare. L'amore di Israele per Dio è la risposta al Suo amore, dimostratogli con l'offerta del Patto. <sup>25</sup> Per l'Antico Testamento, come per il Nuovo, «noi amiamo perché Egli ci ha amati il primo» (1 Gv. 4:19).

La scelta è parte integrante dell'amore di Dio, ma essa non tende ad escludere alcuni; cerca, invece, di provvedere un ponte attraverso cui, l'amore di Dio, per tutta l'umanità, possa essere conosciuto da tutti gli uomini. L'amore di Dio fu manifestato, in modo speciale, ad Israele perché potesse essere manifestato a tutti. «L'Eterno ha riposto in voi la sua affezione e vi ha scelti, non perché foste più numerosi di tutti gli altri popoli, che anzi, siete meno numerosi d'ogni altro popolo; ma perché l'Eterno vi ama, perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, l'Eterno vi ha tratti fuori con mano potente e vi ha redenti dalla casa di schiavitù, dalla mano di faraone, re d'Egitto» (Dt. 7:7-8; cf. anche 1 Re 10:9; 2 Cr. 2:11; 9:8).

2. Amore pattuale. *Chered* esprime l'idea dell'amore fedele nei limiti di una relazione ben stabile. È amore fondato su un patto. Quando usato per l'uomo, ha il senso di «pietà», quando usato per Dio, porta con sé i connotati della «grazia». Oesterley nota che *cheded*

non è semplicemente un modo di agire o un'emozione ma una qualità essenziale dell'anima, una ricchezza spirituale che scende molto giù, in profondità, nella natura propria dell'uomo che la possiede. Implica un pieno riconoscimento del valore della personalità ed aggiunge, a tale consapevolezza, il consacrarsi l'uno all'altro. Nessun altro termine è così significativo per l'ebreo, e coltivare questa qualità nel cuore è la richiesta più alta dell'etica profetica. Nella sua completezza, tale amore è visibile solo in *Jahveh*. <sup>26</sup>

Poiché nessun termine italiano può coprire l'ampiezza del significato di questo tipo d'amore, i traduttori dell'Antico Testamento

<sup>24</sup> *Distinctive Ideas of the OT*, p. 119.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>26</sup> *Psalms*, p. 80.

usano termini diversi. La traduzione dei Settanta adopera il greco «eleos», «misericordia». Traduzioni moderne usano parole quali «amore», «gentilezza», «tenerezza», «grazia», «fedeltà» e «fermezza». Thomson la definisce: ...la parola che, nell'Antico Testamento, indica la Grazia di Dio e, continua dicendo che «significa tenerezza che, per sua natura, è ferma, inalterabile e fedele»<sup>27</sup>.

Uno dei significati della radice della parola chesed è «forza», e spesso è unita a «emeth», «verità» nel senso di stabilità, fedeltà, fiducia. Stabilità e lealtà sono altri tentativi di esprimere il suo significato. Vriezen scrive: «Le parole chesed (unione) ed emeth (fedeltà, fermezza) si trovano unite insieme sempre più spesso e comunicano, solitamente, una sola idea: «una unione ferma e fedele che è indissolubile.»<sup>28</sup>

La connessione essenziale tra chesed e patto è stata già notata. Chesed è amore di relazione e il suo rapporto con il termine «patto» non è andato perduto nella letteratura profetica, ma è stato superato. Non è il patto che dà chesed, ma è il chesed jahveh che porta alla restaurazione del patto dopo che il popolo l'aveva rotto per i suoi peccati (Ger. 31:3). È, infatti, l'amore eterno di Dio che risulta nella promessa del «nuovo patto» (Ger. 31-34).

Abbiamo notato che in Osea la transizione passa dall'immagine di un amore in un rapporto contrattuale a quella di un amore in una relazione matrimoniale. Più accuratamente, la natura del patto è ridefinita e passa da un contratto politico ad un legame matrimoniale la cui essenza è l'amore leale.

Il legame matrimoniale diviene la dimostrazione suprema dell'amore dell'Eterno per Israele. Questa era una metafora che «Osea ebbe il diritto di usare solo a prezzo del sangue del suo cuore».<sup>29</sup> Dio dà la sua parola al Suo popolo «E in quel giorno avverrà, dice l'Eterno, che tu mi chiamerai «marito mio», e non mi chiamerai più «mio Baal»! Ed io ti fiderò a me per l'eternità; ti fiderò a me in giustizia, in equità, in benignità in compassioni. Ti fiderò a me in fedeltà, e tu conoscerai l'Eterno» (Os. 2:16, 19-20). Anche Isaia e Geremia usano questa metafora, ed anche nello stesso modo cioè in rapporto all'amore saldo di Dio. «Poiché il tuo creatore è il tuo

<sup>27</sup> *OT View of Revelation*, p. 103; cfr. anche Jacob, *Theology of the OT*, p. 103.

<sup>28</sup> *Outline of OT Theology*, p. 164.

<sup>29</sup> Eichrodt, *Theology of the OT*, 1, p. 251.

sposo; il suo nome è: l'Eterno degli eserciti; e il tuo redentore è il Santo d'Israele, che sarà chiamato l'Iddio di tutta la terra» (Is. 54:5; cf. 62:5). «Tornate o figliuoli traviati, dice l'Eterno, poiché io sono il vostro signore, e vi prenderò, uno da una città, due da una famiglia e vi ricondurrò a Sion» (Ger. 3:14; cf. 2:2; 31:32).

3. Dio come Padre. Nell'Antico Testamento, proprio come si afferma l'amore di Dio, così è chiaramente espressa l'idea della paternità divina (Is. 63:16; Ger. 3:4; Os. 11:1-7). Solitamente, la verità che viene sottolineata è l'autorità e la dignità del padre e l'obbligo del figlio ad essere ubbidiente al padre (Mal. 1:6; 3:17). «È questa la ricompensa che date all'Eterno, o popolo insensato e privo di salvezza? Non è egli il padre tuo che t'ha creato? Non è egli colui che t'ha fatto e ti ha stabilito?» (Dt. 32:6).

La paternità di Dio è, per lo più, descritta in relazione a tutta la nazione. Non è, di solito, Israele che chiama Dio suo Padre, ma Dio che chiama Israele suo figlio.<sup>30</sup>

«Sono un padre per Israele e Efraim è il mio primogenito (Ger. 31:9b) nondimeno, o Eterno, tu sei nostro padre; noi siamo l'argilla; tu, colui che ci formi; e noi siamo tutti l'opera delle tue mani» (Is. 64:8).

Tuttavia, entro i limiti della nazione, la cura di Dio sugli individui, può essere descritta come paternità: «Padre degli orfani e difensore delle vedove è l'Iddio nella dimora della sua santità» (Sl. 68:5; cf. 89:26). Il verso più amato è: «Come un padre è pietoso verso i suoi figliuoli, così è pietoso l'Eterno verso quelli che lo temono» (Sl. 103:13).

È probabile che, nell'Antico Testamento, l'uso, alquanto raro, del rapporto padre – figlio, sia dovuto alle idee letterali e grossolane di una paternità divina di uso comune tra i popoli pagani intorno ad Israele (Ger. 2:27).<sup>31</sup>

4. Dio come Salvatore. Il termine più comunemente usato per descrivere Gesù nel Nuovo Testamento, è liberamente adoperato per Dio nell'Antico Testamento. Dio è Joshua, il Salvatore, che è la luce e la salvezza del Suo popolo (Sl. 27:1), la cui salvezza è vicina per tutti quelli che lo temono (Sl. 85:9). Dio è «l'Eterno Dio di giustizia,

<sup>30</sup> Cfr. Jacob, *Theology of the OT*, p. 62.

<sup>31</sup> Baab, *Theology of the OT*, p. 123.

potenza creatrice e santità che cerca l'uomo per salvarlo dai peccati ed aiutarlo a vivere una nuova vita».<sup>32</sup>

Il concetto di Dio, inteso come Salvatore del Suo popolo, lo si ritrova spesso nella letteratura profetica. «Poiché sono l'Eterno, il tuo Dio, il Santo d'Israele, il tuo salvatore; io ho dato l'Egitto come tuo riscatto, l'Etiopia e Seba in vece tua... Io, io sono l'Eterno, e fuori di me non v'è Salvatore» (Is. 43:3, 11; cf. 35:4; 45:15, 21). «Io salverò le mie pecore, ed esse non saranno più abbandonate alla rapina» (Ez. 34:22). «Eppure, io sono l'Eterno, il tuo Dio, fin dal paese d'Egitto; e tu non devi riconoscere altro Dio fuori di me» (Os. 13:14).

5. Dio come Redentore. La parola tipica per descrivere Dio come «Redentore del Suo popolo» è *ga'al*. Nella nostra lingua, non vi è un esatto equivalente per questo termine; significa «fare la parte di un congiunto», come in Rut 3:13. Come Kohler ha notato: «Il significato originale di *ga'al*, cioè «prendere il posto di un parente dove vi è stato versamento di sangue, o dove un nome sta per scomparire, o, nel caso in cui il paese è caduto in mani straniere» non è più presente quando Dio è chiamato *ga'al*. In questo caso, la parola significa sempre che Dio libera la persona redenta dal potere e dall'autorità di un altro».<sup>33</sup>

Il termine *ga'al* è usato, spesso, in connessione alla liberazione dalla morte e dallo Sheol. «Io li riscatterei dal potere del soggiorno dei morti, li redimerei dalla morte; sarei la tua peste, o morte, sarei la tua distruzione, o soggiorno dei morti; ma il loro pentimento è nascosto agli occhi miei!» (Os. 13:14; cf. Sl. 103:4). Isaia usò frequentemente l'idea della redenzione nelle sue predizioni dell'esilio e della liberazione da Babilonia, di solito in relazione a «l'Unico Santo d'Israele». «Non temere, o Giacobbe, che sei come un verme, o residuo d'Israele! Son io che t'aiuto, dice l'Eterno; e il tuo redentore è il Santo d'Israele» (Is. 41:14; 43:14; cf. 44:6, 24; 48:17; 49:7, 26; passim).

## I. L'ira di Dio

Opposto, pur se sempre in relazione al concetto dell'amore di Dio, vi è quello della Sua ira. L'Iddio che ama si adira contro tutte le cose o le persone che intendono distruggere l'oggetto del Suo

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>33</sup> *OT Theology*, p. 234.



amore. L'ira di Dio è l'opposto del Suo amore non in senso contraddittorio, altrimenti sarebbe stato odio. L'odio è descritto, nel caso di attitudine di Dio verso un uomo, mediante un'espressione semitica che esprime una stima minore o un posto secondano negli affetti (Mal. 1:23 in rapporto a Lc. 14:26).

Proprio quei profeti che sottolineano in modo particolare l'amore di Dio, cioè Osea e Geremia, sono quelli che più annunciano l'ira divina.<sup>34</sup> La Bibbia non conosce affatto un universo in cui sia presente solamente il paradiso e non l'inferno e non propone soltanto la teologia di un Dio amorevole che non distrugge il peccato.<sup>35</sup> Schofield afferma:

L'ira di Dio è il corollario necessario al principio dell'amore di Dio. La Sua misericordia è parte del carattere permanente di Dio, mentre la Sua ira brucia per un momento contro tutto ciò che vorrebbe distruggere o rovinare la Sua creazione, o contro chiunque voglia persistentemente identificarsi con il male. Il Suo continuo invito è: «Pentitevi, pentitevi, perché volete perire?» La via che porta fuori dal cerchio della Sua ira è sempre aperta e conduce all'amore dell'Iddio che è abbondante nella misericordia e paziente se il peccatore si volge a Lui.<sup>36</sup>

Lo scopo dell'ira di Dio è quello di distruggere il peccato dal mondo che Egli ama. Se ci identifichiamo con quel peccato il Suo amore diviene la Sua ira e ci distrugge.<sup>37</sup>

L'ira di Dio, tuttavia, non è un elemento permanente del Suo carattere come lo è la Sua Santità, la Sua rettitudine e l'amore. Essa è «la santa intolleranza di Dio contro tutto ciò che non è solamente contrario al suo carattere, ma anche ostile all'interesse più profondo dell'uomo».<sup>38</sup> L'ira di Dio avrà raggiunto il suo scopo quando il male sarà bandito e coloro che Egli ama saranno riconciliati a Lui. L'ira di Dio «può essere compresa, per intenderci, come una nota marginale della volontà di mantenere la comunione con il Dio del patto».<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 157.

<sup>35</sup> Schofield, *Intr. OT Theology*, p. 157.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>38</sup> Rowley, *Faith of Israel*, p. 65.

<sup>39</sup> Eichrodt, *Theology of the OT*, 1, p. 262.

L'ira di Dio è sempre personale. Come ha ben sottolineato C. H. Dodd, trattando il tema dell'ira nel Nuovo Testamento, non è mai, un principio astratto in un ordine di giustizia impersonale ma una legge universale necessaria ed obiettiva. Non è neanche frutto del capriccio o dell'impulso. Come ha scritto Rowley: «L'ira di Dio ed il suo amore non devono essere considerati in netto contrasto reciproco. La Sua ira è l'espressione del suo amore tanto quanto la Sua giustizia. Poiché l'amore non è tenue indulgenza, neanche l'ira di Dio e una manifestazione di collera». <sup>40</sup> Non vi è niente di capriccioso nella Sua ira distruttiva; essa è tanto terribile perché e l'altro lato del Suo amore, ed è tanto grande quanto il Suo amore». <sup>41</sup>

Quantunque sia grande l'ira di Dio, un popolo penitente può sempre trovare misericordia. L'ultima parola, infatti, non è di ira ma di perdono. Hermann Schultz scrive:

La fiducia che il patto d'amore tra Dio ed Israele sopravviverà alla Sua ira, è la nota fondamentale del metodo profetico di scrivere la storia. È l'espressione della fede che Dio è la vita del Suo popolo, e il Suo amore è inamovibile fondamento sia del suo presente che del suo futuro; il popolo avrebbe potuto meritare solamente l'ira e la punizione, ma la misericordia di Dio è più grande del peccato d'Israele. <sup>42</sup>

### J. La santità di Dio

Una caratteristica principale della visione veterotestamentaria di Dio è l'enfasi posta sulla santità divina. Sin dall'inizio, nella Bibbia, la santità di Dio è implicita e trova un'espressione esplicita in rapporto all'Esodo ed all'istituzione del patto. Nel canto di Mosè alla liberazione di Israele dall'Egitto, troviamo il primo uso del termine così spesso ripetuto in tutto l'Antico Testamento: «Chi è pari a te fra gli dèi, o Eterno? Chi è pari a te, mirabile nella tua santità?» (Es. 15:11).

Il tema viene ripetuto mediante le pratiche del culto e del sacrificio nel resto dell'Esodo e del Levitico. Lo troviamo nella ricapitolazione della Legge e del patto nel Deuteronomio mentre caratterizza

---

<sup>40</sup> *Faith of Israel*, p. 65.

<sup>41</sup> Schofield, *Intr. OT Theology*, p. 54.

<sup>42</sup> Schultz, *OT Theology*, vol. 2, p. 30.

la filosofia della storia di Giosuè, Giudici, Samuele, Re, Cronache. È una nota persistente nella letteratura poetica. Con i profeti, tuttavia, la santità di Dio è vista nella sua luce propria essendo infusa di giustizia e pienamente etica nelle sue implicazioni per il culto e la condotta umana.

1. La natura di Dio. La teologia biblica non si preoccupa di chiarire se la santità di Dio sia uno degli attributi divini fra i tanti oppure la somma degli attributi. L'Antico Testamento parla di santità considerandola così legata al concetto della deità da costituire la vera natura di Dio, «la deità di Dio». La santità è la gloria e la maestà dell'essere rivelato di Dio, la perfetta pienezza della Sua natura divina.<sup>43</sup>

Nell'Antico Testamento, nessun altro termine è usato nei riguardi di Dio, in modo simile a «santo» e «santità». Egli è il «santo d'Israele», il qadosh (2 Re 19:22; Sl. 71:22; 78:41; 89:18; Is. 1:4; 5:19 e un totale di 30 volte in Isaia; Ger. 50:29; 51:1; Ez. 39:7; Os. 11:9; Ab. 1:12; 3:3). Qadosh (santo) è usato sia nell'oracolo: «Io sono l'Eterno, il tuo Dio, il Santo d'Israele, il tuo salvatore» (Is. 43:3) che nell'affermazione «hanno abbandonato l'Eterno, hanno sprezzato il Santo d'Israele, si son volti e ritratti indietro» (Is. 1:4). Mentre l'inglese richiede nella traduzione la forma, «colui che è santo», in ebraico si dice semplicemente «il Santo» d'Israele, senza altri sostantivi.

In modo simile a quanto accade nel Nuovo Testamento dove si afferma che «Dio è amore» più che essere «colui che ama» (1 Gv. 4:8, 16), l'Antico Testamento afferma che Dio è santità più che semplicemente «santo», come qualità o attributo. Davidson afferma: «Sembra chiaro, quindi, che qadosh (santo) non sia una parola che esprime un attributo di divinità, ma la stessa deità». <sup>44</sup> È un termine che descrive la natura essenziale di Dio, ciò che è più intimamente divino, più che uno dei suoi attributi o delle sue qualità. Il Dio della Bibbia è, secondo la frase di Peter Forsyth, «l'Iddio dell'amore santo». <sup>45</sup>

<sup>43</sup> *Ibid.* pp. 167-177; Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, p. 100.

<sup>44</sup> *Theology of the OT*, p. 151.

<sup>45</sup> Cfr. Vriezen, *Outline of the OT Theology*, p. 151: «La santità di Dio non è soltanto l'idea centrale della fede veterotestamentaria in Dio, ma anche il retroscena continuo del messaggio d'amore del Nuovo Testamento. In questo senso, i due sono in completo accordo, ed in questo caso, la fede cristiana è fondata sulla rivelazione di Dio nell'Antico Testamento». Cfr. Thompson, *OT View of Revelation*, p. 90.

2. Il significato di Santità. Nell'Antico Testamento, «Santità» (qo-desh) e «santo» (qadosh) e i suoi derivati, sono usati 605 volte. Circa 450 volte, i termini sono adoperati in relazione a cose di solito associate al culto o a riti. Quando viene riferita a Dio, la santità è la Sua natura. Quando è invece ascritta a uomini e cose, la santità è una relazione, non semplicemente una proprietà o qualità. Gerhard Von Rad afferma: «Se un oggetto o un luogo o un giorno o un uomo è «santo», significa iniziare con ciò che è separato, assegnato a Dio, poiché Dio è la fonte di tutto ciò che è santo... considerando che, in ultima analisi, la santità di tutto ciò che è santificato deriva solamente dall'essere venuto in contatto con Jahveh, è stato giustamente osservato, che il termine indica una relazione più che una qualità».<sup>46</sup>

Con ciò non si nega che, nell'Antico Testamento, la santità quando applicata agli uomini abbia un forte elemento etico. Tuttavia, il significato primo e predominante, nell'Antico Testamento, è «posizionale» più che «etico». È sempre «di posizione», naturalmente, quando applicato ad oggetti impersonali quali giorni, monti, abiti, altari, e il tabernacolo o il Tempio (Es. 3:5; 16:23; Ez. 20:40; Lv. 6:30; 8:9; Sl. 11:4; Is. 11:9).<sup>47</sup> Ernest Wright nota che:

La santità si riferisce, semplicemente, a quel mistero nell'essere Divino che lo distingue come Dio. È posseduta da creature e da oggetti solo in senso derivato, quando questi sono separati da Dio stesso per una funzione speciale. Di tutti gli attributi divini, la santità si avvicina alla descrizione dell'essere di Dio più che alla Sua attività. Tuttavia, non è una santità statica, una qualità definibile come la verità greca, la bellezza o la bontà, poiché è quell'indefinibile mistero in Dio che lo distingue da tutto ciò che ha creato; e la sua presenza nel mondo è il segno della sua attiva direzione dei suoi affari.<sup>48</sup>

3. Elementi della Santità di Dio. Tre elementi si possono ben identificare nella Santità di Dio:

---

<sup>46</sup> *OT Theology*, 1, p. 205.

<sup>47</sup> Nel Nuovo Testamento si riscontrano tracce del concetto di santità o santificazione «posizionale»: es. Il Tempio che santifica l'oro (Mt. 23, 17.19) e la moglie credente che santifica la famiglia incredula (1 Cor. 7, 14).

<sup>48</sup> «*God who acts: Biblical Theology as Recital*», *Studies in Biblical Theology* (London: SGM Press, 1952), pp. 84-85.

a. Il primo è la maestà trascendente di Dio. Egli è Signore sopra tutto, «Dio e non un uomo, sono il Santo in mezzo a te» (Os. 11:9). Quando la visione della santità di Dio apparve ad Isaia, «Il Signore era assiso sopra un trono alto, molto elevato e i lembi del suo manto riempivano il tempio» (6:1).

La Santità appare come potenza che si può avvertire persino attraverso oggetti inanimati o da essa investiti (per esempio, il monte intoccabile, Es. 19:12-13, e, più chiaramente, la morte di Uzza in 2 Sam. 6:6-7). Quando gli uomini di Beth-Scemesh morirono perché avevano dissacrato l'arca dell'Eterno, i sopravvissuti si domandarono: «Chi può sussistere in presenza dell'Eterno, di questo Dio santo?» (1 Sam. 6:19-20).<sup>49</sup>

b. Il secondo elemento nella santità di Dio, è l'inavvicinabile splendore del Suo essere, la shekinah, la gloria che era «la potenza irradiante del Suo essere»,<sup>50</sup> «lo splendore della luce impenetrabile per cui Dio è sia rivelato che nascosto».<sup>51</sup> «Egli è un fuoco divorante» (Es. 24:17), e il Suo splendore è tale che egli doveva celarsi dietro le nuvole (Es. 40:34-38).

c. Il terzo elemento nella Santità di Dio è l'assoluta purezza della Sua natura. Egli ha «gli occhi troppo puri per sopportare la vista del male» (Ab. 1:13). È questo ultimo elemento che diviene il più importante quando la santità è posta in rapporto agli esseri umani. Il comando di Dio «Siate santi, perché io, l'Eterno Iddio vostro, son santo» (Lv. 19:2) non si riferisce alla maestà o alla gloria del Divino, ma alla separazione e libertà da tutto ciò che contamina.

Che la santità e la giustizia siano, in realtà, due termini molto simili nel significato, è stato predicato dai profeti, da Amos in poi. Questi uomini affermano chiaramente che le richieste morali e spirituali del servizio a Dio, superano di molto il significato rituale e culturale della santità.

Il concetto profetico della santità, intesa come giustizia etica, si manterrà anche nel Nuovo Testamento divenendo lo scenario adatto per poter ben comprendere la radice greca: hagios ed i suoi derivati (santo, santificato, santificare). Poiché qodesh era divenuto un termine dal significato morale, molto simile a quello culturale

<sup>49</sup> Robe, Skirt, da una radice con significato di «appendere.»

<sup>50</sup> La frase di Buber, citata da Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 246.

<sup>51</sup> G. F. Moore, citato da Thompson, *OT View of Revelation*, pp. 32-33.

precedente, i traduttori dell'Antico Testamento in greco (la traduzione dei Settanta), scelsero *hagios* come termine, avente sottotoni etici, e non il più comune termine greco *hieros*; infatti, *hagios* ha un significato morale che *hieros* non ha.<sup>52</sup>

### III. SPIRITO DI DIO E SPIRITO DEL SIGNORE

Nell'Antico Testamento si trova un ampio ed importante corpo di insegnamenti riguardanti lo Spirito di Dio e lo Spirito dell'Eterno. È presente un totale di 86 riferimenti dei quali, più di un terzo si trova in Isaia ed Ezechiele.

Il termine ebraico *ruach*, è usato sia per lo spirito umano quanto per lo spirito divino, come nel suo significato primario di «respiro», «aria», «vento». In questo, *ruach* è quasi una contro parte esatta del termine greco *pneuma* del Nuovo Testamento, anche tradotto «spirito» o «Spirito» e più raramente «respiro» o «vento».

L'idea soggiacente al termine *ruach*, è quella di forza, potenza e persino violenza.»<sup>53</sup> Isaia contrasta la potenza di Dio con la forza degli uomini: «Gli egiziani sono uomini e non Dio; i loro cavalli sono carne e non spirito; e quando l'Eterno stenderà la sua mano, il protettore inciampierà, cadrà il protetto e periranno tutti assieme» (Is. 31:3).

Considerando l'insegnamento dell'Antico Testamento riguardante lo Spirito dell'Eterno, siamo immediatamente portati a valutare il rapporto esistente tra queste idee ed il concetto trinitario di Dio come espresso implicitamente nei dati del Nuovo Testamento. Nell'Antico Testamento, era così grande il pericolo del politeismo, che l'enfasi veniva posta prettamente sull'unità della natura divina. Pur se i riferimenti veterotestamentari possono essere interpretati, in certi casi, come espressioni l'idea che lo Spirito sia una distinta ipostasi o persona, si deve sottolineare come tale idea non sarebbe mai venuta in mente all'ebreo studioso delle Scritture. È solamente nei discorsi dell'ultima Cena di Gesù (Gv. 14-16) che la piena luce della personalità e divinità dello Spirito di Dio splende pienamente.

Davidson, tuttavia, ha, senza dubbio, ragione quando afferma che il concetto dell'Antico Testamento apre la strada alla dottrina del

<sup>52</sup> Cfr. Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, pp. 56-57.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 196.

Nuovo Testamento.<sup>54</sup> Esempi di passi dell'Antico Testamento, che conducono a tale conclusione trinitaria dello Spirito, sono: «Ma essi furono ribelli, contristarono il suo spirito santo; ond'egli si convertì in loro nemico, ed egli stesso combattè contro di loro. Allora il suo popolo si ricordò dei giorni antichi di Mosè: «Dov'è colui che metteva in mezzo a loro lo spirito suo santo?»» (Is. 63:10-11). Che lo Spirito potesse essere «contristato» suggerisce una dimensione personale, quanto meno latente, di tale idea. «Il mio spirito dimora tra voi, non temete!» (Ag. 2:5). «È questa la parola che l'Eterno rivolge a Zorobabele: Non per potenza, né per forza, ma per lo spirito mio, dice l'Eterno degli eserciti» (Zac. 4:6). L'Antico Testamento afferma, per tre volte, che lo Spirito è santo; due volte nel passo di Isaia 63 già citato, ed una volta nel Salmo 51:11.

Secondo i termini d'uso dell'Antico Testamento, lo Spirito è Dio attivo nel Suo mondo. Lo Spirito è «la potenza vivificante, potenziatrice di Dio».<sup>55</sup> Pur se non categorici a tal riguardo, riferimenti allo Spirito di Dio (Ruach Elohim) ed allo Spirito dell'Eterno (Ruach Jahveh) tendono a preservare la distinzione già notata tra Elohim, Dio come Creatore, e Jahveh, l'Eterno come Redentore. «Lo Spirito di Dio» si riferisce alla potenza, forza e maestà di Dio Creatore. «Lo Spirito dell'Eterno» intende l'amore, il favore e l'aiuto di Dio Redentore.<sup>56</sup> Dei due, «lo Spirito dell'Eterno» è la frase usata più frequentemente. Nei libri storici e profetici, essa è utilizzata in modo esclusivo. William M. Greathouse, divide i riferimenti allo Spirito, nell'Antico Testamento, in tre gruppi: nel primo gruppo vi sono quei versetti che si riferiscono all'attività dello Spirito nel mondo, in senso generale. Nel secondo, vi sono quei versetti che parlano di Dio attivo nella redenzione per l'opera del Suo Spirito in e mediante il Suo popolo. Nel terzo, vi sono dei riferimenti alla venuta del Messia ed all'età dello Spirito che Egli avrebbe introdotto.<sup>57</sup>

## A. Lo Spirito ed il Cosmos

Lo Spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque (Gn. 1:2). I cieli e tutte le schiere che sono in esso, furono create dalla parola

<sup>54</sup> *Theology of the OT*, p. 125.

<sup>55</sup> Snaith, *Distinctive Ideas of the OT*, p. 196.

<sup>56</sup> Davidson, *Theology of the OT*, p. 125.

<sup>57</sup> *The Fulness of the Spirit* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1958), pp. 41-46.

dell'Eterno e dal soffio (ruach o spirito) della sua bocca (Gb. 26:7-13; Sl. 33:6). Lo Spirito è la fonte sia della vita animale (Gn. 6:17; 7:15, 22), sia di quella umana (Gn. 6, 3; Sl. 104:29-30). Lo Spirito di Dio dà la conoscenza sovranaturale e la sapienza (Gn. 41:38); dà delle speciali abilità artistiche (Es. 35:31-32) e saggezza per governare (Gd. 3:10).

Lo Spirito è onnipresente nell'ordine creato (Sl. 139:7-10). Il Dr. Greathouse scrive: «Egli è Spirito personale, permeante ma distinto dalla Sua creazione. È presente, ancor più, non solo come potenza sostenitrice del mondo, ma anche come un'influenza morale disturbatrice nella vita degli uomini peccatori».<sup>58</sup>

## B. Lo Spirito dell'Eterno nella redenzione

Vi sono dei frequenti riferimenti allo Spirito in relazione all'attività redentrice di Dio con il Suo popolo. Questi sono presenti, spesso, nel contesto della liberazione dall'oppressione e dal pericolo. In Giudici ed in 1 Samuele, in particolare, vi è un frequente riferimento allo Spirito che è «sopra» o «viene potentemente sopra» particolari giudici e guide del popolo, come una potenza sovranaturale che s'impadronisce di loro e li abilita a compiere gesta straordinarie Othniel (Gd. 3:10), Gedeone (Gd. 6:34), Jefe (Gd. 11:29), Sansone (Gd. 13:25; 14:6, 19; 15:14), Saul (1 Sam. 10:6) e Davide (1 Sam. 16:13), sono menzionati in relazione a tali imprese. Qui, il pensiero comune è che lo Spirito dà la forza.<sup>59</sup>

La profezia, nell'Antico Testamento, è considerata un'azione dello Spirito. Mosè disse: «Oh, fossero pur tutti i profeti nel popolo dell'Eterno, e volesse l'Eterno mettere su loro lo spirito Suo!» (Nm. 11:29; cf. vv. 25-28; anche 1 Sam. 19:20; Ez. 2:1-3; 3:13-14; 8:3; 11:1).

I due passi che parlano dello «Spirito Santo», si trovano inseriti nel quadro della redenzione morale e spirituale (Sl. 51:11; Is. 63:10-11). Con ciò, non intendiamo affermare che questi passi insegnino un'opera rigeneratrice o santificatrice dello Spirito Santo già ai tempi dell'Antico Testamento equivalente a quanto accadrà nel Nuovo Testamento. L'età dello Spirito doveva ancora venire. Giovanni commenta, in relazione alla promessa di Gesù, che «lo Spirito non era ancora stato dato, perché Gesù non era ancora

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>59</sup> Dentan, *Design of Scripture*, p. 155.



glorificato» (Gv. 7:39). Questi passi veterotestamentari, testimoniano, più che altro, del fatto che le opere redentrici di Dio a favore del Suo popolo e gli impulsi e le risposte dell'anima nel culto, sono la sfera d'azione del ministero dello Spirito in tutti i tempi, prima della Pentecoste e dopo.

### C. Lo Spirito e le profezie messianiche

Una terza classe di riferimenti dell'Antico Testamento allo Spirito, trattano del futuro liberatore e dell'età dello Spirito che avrebbe caratterizzato la Sua venuta. Isaia, in particolare, parla dello Spirito che avrebbe unto il Ramo (11:2) ed anche il Servo dell'Eterno (42:1). Egli ripete il mandato che Gesù accettò come suo proprio (Lc 4:18): «Lo Spirito del Signore, dell'Eterno, è su me, perché l'Eterno mi ha unto per recare una buona novella agli umili, ha inviato per fasciare quelli che hanno il cuore rotto, per proclamare la libertà a quelli che sono in cattività, l'apertura del carcere ai prigionieri, per proclamare l'anno di grazia dell'Eterno, e il giorno di vendetta del nostro Dio (Is. 61:1-2).

L'età messianica dovrà essere, in modo peculiare, l'età dello Spirito:

*Poiché, il palazzo sarà abbandonato,  
la città rumorosa sarà resa deserta,  
la collina e la torre saran per sempre ridotte in caverne,  
in luogo di spasso per gli onagri e di pascolo per greggi,  
finché, su noi, sia sparso lo spirito dall'alto  
e il deserto divenga un frutteto, e il frutteto  
sia considerato come una foresta (Is. 32, 1415)».*  
*Poiché io spanderò delle acque sul suolo assetato,  
e dei ruscelli sulla terra arida; spanderò il mio  
spirito sulla tua progenie, e la mia benedizione  
sui tuoi rampolli*

(Is. 44:3; cfr. anche 59:19; Ez. 36:25-27; Gl. 2:28-29 e Zc. 12:10).

Il ministero dello Spirito sarà universale ed interiore.

Molto tempo dopo la chiusura del canone dell'Antico Testamento, i rabbini giudei affermavano che, a causa dei peccati della nazione, lo Spirito era stato tolto, ma Egli sarebbe ritornato al tempo del Messia, per essere sparso su tutti, sia giudei che gentili. Una interessante parafrasi di Ez. 36:24 è data dal rabbino Simeone ben Johai:

## PARTE 1: FONDAMENTI ANTICOTESTAMENTARI

«E Dio disse: In questa età, a motivo dell'impulso peccaminoso che esiste in voi, voi avete peccato contro di me; ma nell'età a venire, io lo sradicherò da voi». <sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> Greathouse, *Fullness of the Spirit*, pp. 45-46; cfr. anche Turner, *The Vision which Transforms*, pp. 68-72.

# 10

## DEVOZIONE PERSONALE NELL'ANTICO TESTAMENTO

Ai tempi dell'Antico Testamento la pietà personale era molto concreta. Sfortunatamente, molti hanno modellato la propria visione dell'Antico Testamento basandosi su ciò che il Nuovo Testamento afferma circa il formalismo sterile del più tardo giudaismo. La religiosità personale, nell'Antico Testamento, era, invece, un'espressione vitale, viva e gioiosa della devozione a Dio. Il legalismo posteriore fu soltanto la buccia del frutto il cui nocciolo era stato perso.

Nell'Antico Testamento, il calore personale della fede è rispecchiato nei Salmi, la cui espressione di spiritualità li rende l'innario favorito della Chiesa e della Sinagoga. I Salmi riflettono un livello spirituale che molti, nell'era cristiana, non riescono a raggiungere se non solo raramente. «I Salmi mostrano chiaramente... che la religione dava al pio israelita conforto e sicurezza; infatti lo riempiva di una profonda e fervente fede in Dio, una fede espressa, in modo classico, negli inni, quali i Salmi 16 e 23, solo per menzionarne alcuni».<sup>1</sup>

Non meno personale era la fede dei profeti. Partecipanti attivi agli eventi da loro stessi descritti, profeti come Isaia, Geremia, Ezechiele, Daniele e i 12 profeti minori, esemplificarono, nella vita, ciò che il salmista aveva celebrato nella preghiera e nella lode. In

---

<sup>1</sup> Cfr., *Outline of OT Theology*, p. 303.

relazione alla fede normativa dell'Antico Testamento, tre divisioni maggiori devono, però, essere tracciate.

### I. LA SALVEZZA

La salvezza è il termine onnicomprensivo dell'Antico Testamento simile a quello del Nuovo Testamento. La santità, la giustizia e la salvezza, nel senso di una relazione personale con Dio — la Sua vicinanza ed il Suo coinvolgimento nella vita e l'immanenza nell'esperienza — sono chiaramente compresi nel concetto veterotestamentario di Dio e del Suo agire con gli uomini.<sup>2</sup> Il proto-evangelo, l'elezione, il patto, e la Legge, sono tutti elementi connessi al processo della salvezza. Tuttavia, è nei Salmi e nei profeti che le dimensioni personali della salvezza acquistano sempre più chiarezza.

#### A. Il significato generale del termine

L'agire salvifico di Dio è appropriato al bisogno. Non vi è niente, nel termine «salvezza» (*yasha*) che indichi, in sé stesso, il modo o il limite della sua estensione. Ogni tipo di male spirituale o temporale a cui l'uomo può essere soggetto, è incluso nello scopo della sua liberazione.<sup>3</sup> L'intervento di Dio al Mar Rosso, fu un atto di salvezza (Es. 14:13), il primo uso specifico del termine nella Bibbia (cf. un uso generale in Gn. 49:18). La salvezza è menzionata, frequentemente, in relazione alla liberazione da nemici militari: «Ascolta, Israele! Voi state oggi per impegnar battaglia, coi vostri nemici; il vostro cuore non venga meno; non temete, non vi smarrite e non vi spaventate dinanzi a loro perché l'Eterno, il vostro Dio, è colui che marcia con voi per combattere per voi contro i vostri nemici e per salvarvi» (Dt. 20:3-4; cf. 1 Sam. 14:45; 19:5). Il termine è anche usato in relazione a lunga vita e prosperità: «Lo sazierò di lunga vita, e gli farò vedere la mia salvezza» (Sl. 91:16).

#### B. Salvezza dal peccato

Più importanti sono i frequenti riferimenti alla salvezza come liberazione dalla corruzione del peccato. «Considerando come la sua compassione vada oltre la condizione fisica dell'uomo, alla sua

---

<sup>2</sup> Cfr. Snaitch, *Distinctive Ideas of the OT*, p. 100.

<sup>3</sup> Girdlestone, *Synonyms of the OT*, p. 125.

condizione spirituale, si è notato che la Sua salvezza è tanto grande quanto la Sua compassione. Egli non è mai un Dio impotente, e le Sue risorse eguagliano i Suoi propositi».<sup>4</sup>

La salvezza è connessa alla rettitudine (Sl. 24, 5), alla verità (25:5), alla fedeltà (40:10), alla gioia (51:12), ai doni spirituali (68:19-20), all'ascolto della preghiera (69:13), al perdono dei peccati (79:9).

Ryder Smith sottolinea che «nella maggior parte dei testi, le parole «salvare» e «salvezza», sono in relazione, in qualche modo, al peccato d'Israele o alla Sua giustizia».<sup>5</sup> Uno degli scopi della salvezza, è la comunione con Dio e la rinuncia personale all'auto-determinazione, all'orgoglio, al peccato insieme alla trasformazione del carattere che tutto ciò implica.<sup>6</sup>

La salvezza dal peccato è un'idea essenziale del Patto stesso. Il Patto obbligava Israele all'obbedienza al suo Dio trascendente. Di fronte all'insuccesso, gli era assicurato il perdono, l'espiazione e la riconciliazione. Il peccato è, essenzialmente, una rivolta contro la signoria di Dio e può essere assolto solamente dietro umile pentimento e perdono divino. «Il pagano... può sentirsi colpevole, pentito e disperato perché non ha realizzato quanto gli viene chiesto, ma egli non avrà nessuna coscienza del peccato in senso biblico, della contrizione, del pentimento e del perdono, della gioia che viene dal fare la volontà di Dio, o, in ogni modo, non si sentirà mai immeritevole della benedizione divina riversata su di lui».<sup>7</sup>

H. H. Rowley scrive:

Vi sono diversi livelli, nell'Antico Testamento, ma certe costanti permangono ad ogni livello. La salvezza dalla schiavitù d'Egitto o dai nemici vicini non è sullo stesso livello della salvezza dal peccato, e la salvezza dai peccati inconsapevoli non è sullo stesso livello della salvezza dai peccati dello spirito. Tuttavia, a tutti i livelli, la salvezza è riconosciuta come un atto di Dio. La condizione necessaria è sempre considerata l'umiltà e la fede, insieme al pentimento nel caso in cui ci fosse stato peccato... In tutto l'Antico Testamento, l'amore di Dio è presente poiché, pur

<sup>4</sup> Rowley, *Unity of the Bible*, p. 68.

<sup>5</sup> *The Bible Doctrine of Grace* (London, The Epworth Press, 1956), p. 17.

<sup>6</sup> Cfr. Baab, *Theology of the Old Testament*, p. 20.

<sup>7</sup> Wright, *God Who Acts*, p. 22.

se il peccato umano è un'offesa nei Suoi riguardi, il Suo desiderio profondo di ristabilire la comunione lo si intravede nella Sua riprensione e nei Suoi avvertimenti e nella Sua pronta risposta al desiderio dell'uomo di ristabilire la comunione mediante l'esercizio della Sua potenza divina, di rimuovere la barriera che l'uomo aveva eretto.<sup>8</sup>

### C. L'invito al pentimento ed alla fede

I profeti furono costanti nel loro invito al popolo perché «ritornasse» all'Eterno. Ritornare a Lui, significava dimenticare gli idoli e ritornare al patto storico con Dio oltre alla rinuncia ai propri peccati personali. Osea parlava degli idoli di Israele come dei suoi amanti: «E correrà dietro ai suoi amanti, ma non li raggiungerà; li cercherà, ma non li troverà. Allora dirà: «Tornerò al mio primo marito, perché allora stavo meglio di adesso»» (2:7). L'invito di Isaia era «Cercate l'Eterno mentre lo si può trovare; invocatelo mentre è vicino. Lasci l'empio la sua via e l'uomo iniquo i suoi pensieri: e si converta all'Eterno che avrà pietà di lui, e al nostro Dio che è largo nel perdonare» (55:6-7).

Il termine tradotto «ritornare» (shuh), nota Baab, «è estremamente complesso, poiché evidenzia un profondo riconoscimento della richiesta di Dio e l'ammissione del proprio peccato, un atto di pentimento e la riorganizzazione della propria vita».<sup>9</sup>

Geremia disse al suo popolo: «Va, proclama queste parole verso il settentrione e di: «torna o infedele Israele», dice l'Eterno; io non vi mostrerò un viso accigliato, giacché io sono misericordioso, dice l'Eterno, e non serbo l'ira in perpetuo. Soltanto riconosci la tua iniquità: Tu sei stata infedele all'Eterno, al tuo Dio, hai volto qua e là i tuoi passi verso gli stranieri, sotto ogni albero verdeggiante, e non hai dato ascolto alla mia voce, dice l'Eterno» (Ger. 3:12-13).

La speranza di Osea per il futuro era, «Poi i figlioli d'Israele torneranno a cercare l'Eterno, il loro Dio, e Davide loro re, e ricorreranno tremanti all'Eterno e alla Sua bontà negli ultimi giorni (3:5).

L'allontanarsi dagli idoli e dal peccato, implicava sia il pentimento (nel senso più stretto di rinuncia al peccato) sia la fede. Il volgersi dagli idoli era proprio l'aprirsi a Dio... per servire all'Iddio vivente e

<sup>8</sup> *Faith of Israel*, p. 98.

<sup>9</sup> *Theology of the OT*, p. 146.

vero» (1 Tess. 1:9). Il vero pentimento e la fede salvifica sono i due lati di uno stesso atto di conversione. Otto Baab scrive:

La salvezza, ovviamente, deve includere un senso di umiltà e di dipendenza da Dio come conseguenza della fine dell'orgoglio e dell'arroganza. Richiede un'onesta ammissione della propria creaturelità ed un riconoscimento della debolezza e dei limiti che questa condizione impone all'uomo. Presuppone la resa della volontà a Dio ed il pieno accoglimento della volontà divina come fattore determinante di tutta la vita. Richiede una completa sottomissione a Dio come arbitro del destino dell'uomo e la riorganizzazione della vita in armonia con questa resa. Tutto ciò richiede adattamenti di natura difficile e complicata, qual è quella umana, e necessita mutamenti psicologici, impegni etici radicalmente rivoluzionari di un nuovo essere che considera i vecchi valori in una nuova luce; richiede una trasformazione della natura volitiva dell'uomo in risposta ai fini ed alle influenze che si originano nell'essere di Dio. Tale trasformazione è veramente fantastica se si considerano i limiti delle risorse morali e psicologiche dell'uomo. La salvezza dal peccato appare impossibile alla luce di queste enormi difficoltà... Solo mediante l'azione di una più grande potenza, esteriore all'uomo stesso, egli può pervenire all'umiltà richiesta che è la base ed il punto di partenza della salvezza.<sup>10</sup>

## D. Il perdono di Dio

L'atto di Dio in risposta all'uomo, è il perdono. «Lasci l'empio la sua via, e l'uomo iniquo i suoi pensieri; e si converta all'Eterno che avrà pietà di lui, e al nostro Dio che è largo nel perdonare» (Is. 55:7).

Nell'Antico Testamento, quattro termini principali esprimono l'idea del perdono:

1. Il primo è: *salach*, «perdonare, superare». È la parola adoperata nella preghiera di Mosè dopo l'idolatria del popolo (Es. 34:9). È usata frequentemente nei Salmi con il suo significato profondo di «eccessiva peccaminosità» del peccato (Sl. 25:11; 103:3). I profeti la usano spesso nelle promesse e nelle petizioni (Is. 55:7; Ger. 33:8). Il perdono rimuove il peso della colpa, libera da alcune

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 20.

conseguenze del peccato, sebbene non necessariamente da tutto (2 Sam. 12:13-14).

Alcuni obiettano, considerando Nm. 15:30, che il peccato deliberato in contrasto a quello rituale di debolezza, non può essere perdonato. In realtà, il peccato volontario o «a mano alzata» come afferma la frase in ebraico, quasi certamente ha a che fare, con il peccato inteso quale espressione di una disposizione permanente e stabile dell'anima in cui l'Iddio del patto è disprezzato (come in Nm. 15:31). È un peccato senza pentimento che deriva dal disprezzo della parola dell'Eterno; infatti, estraniarsi dalla parola dell'Eterno significa separarsi dall'unica fonte di fede ubbidiente. Altri passi, nell'Antico Testamento, promettono il perdono per le offese più serie: «E poi, venite, e discutiamo assieme, dice l'Eterno; quand'anche i vostri peccati fossero come lo scarlatto diventeranno bianchi come la neve; quand'anche fossero rossi come la porpora, diventeranno come la lana» (Is. 1:18, cf. 55:6-7). «Il peccato con la mano alzata» è quasi simile alla «bestemmia contro Spirito Santo» (Mt. 12:31-32) e denota un allontanarsi dalla sola fonte del perdono ponendosi nell'orbita di Beelzebub (Mt. 12:27). «Conseguentemente, qualsiasi uomo onestamente preoccupato del peccato imperdonabile, dell'Antico o del Nuovo Testamento, non può averlo commesso».<sup>11</sup> Salach rappresenta, positivamente, l'intero processo per cui l'offensore è ristabilito nella grazia. Girdlestone riconosce l'intima connessione tra il peccato e l'espiazione: «sebbene non identico all'espiazione, i due termini sono molto simili. Infatti, il perdono del peccato e del peccatore possono essere compresi come i due aspetti di una stessa verità poiché entrambi trovano piena espressione nell'atto misericordioso di Dio in Gesù Cristo».<sup>12</sup>

2. Il secondo termine che descrive il perdono divino è *padhah*, «comprare, liberare, redimere, riscattare». È un termine che significa «togliere una cosa o una persona dal possesso di un'altra e portarla a sé pagando un prezzo equivalente... pur se, in tutti i 33 passi dell'Antico Testamento dove Dio è colui che riscatta... non è menzionato alcun equivalente».<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Payne, *Theology of the Old Testament*, p. 353.

<sup>12</sup> *Synonyms of the Old Testament*, p. 136.

<sup>13</sup> Kohler, *Old Testament Theology*, p. 233.



Mentre padhah, il termine parallelo ga'al (essere parente di) ed il termine greco equivalente neotestamentario lutroo, sono il fondamento della teoria patristica «dell'espiazione con riscatto», l'idea di «pagare un prezzo a» qualcuno, nelle Scritture, non si trova in modo così evidente. Il termine implica liberazione da un antico stato di schiavitù in una nuova relazione di libertà grazie ad uno sforzo personale o all'intervento di un redentore.<sup>14</sup>

3. Il terzo termine per perdono è nasa, togliere la colpa, accettare, portare, alzare, perdonare. In tutto l'Antico Testamento si possono trovare alcuni riferimenti specifici come in Esodo 10:17; 32:33; 1 Sam. 25:28; Gb. 7:21; Sl. 25:18; 32:1, 5; 85:2, 99:8; Is. 2:9.

4. Kippér, la quarta parola di questo gruppo, significa «coprire»; da kaphar «ricoprire». È, di solito, tradotto «espiazione» e «compiere l'espiazione». Il termine accadico relativo significa «lavare». Lo si ritrova spesso nelle sezioni liturgiche (Es. 29 ss.; Levitico e Numeri) ed in passi quali Dt. 32:43; Sl. 32:1; 65:3; Is. 6:7; 22:14; 27:9; Ger. 18:23 (tradotto 'perdonare'); Ez. 43:20, 26; 45:15-17 (compiere l'espiazione); Dn. 9:24 (espiazione).

## E. La vita di pietà

La vita che Dio propone al Suo popolo, è ben definita nel versetto d'oro dell'Antico Testamento, in Mic. 6:8: «O uomo, Egli t'ha fatto conoscere ciò che è bene; e che altro richiede da te l'Eterno, se non che tu pratichi ciò che è giusto, che tu ami la misericordia, e cammini umilmente col tuo Dio?».

Da parte dell'uomo, ritornare a Dio significa riconoscerLo come colui al quale siamo legati da un accordo di ubbidienza al Suo volere. Osea, è, preminentemente, il profeta della conoscenza dell'Eterno: «Ti fidanzerò a me in fedeltà, e tu conoscerai l'Eterno» (2:20). «Conosciamo l'Eterno, sforziamoci di conoscerlo! Il suo levarsi è certo, come quello dell'aurora; egli verrà a noi come la pioggia, come la pioggia di primavera che annaffia la terra» (6:3; cf. anche 4:1, 6; 5:4; 6:6).

La conoscenza di Dio, in questi termini, conduce alla fede ed alla fiducia: «Nel tornare a me e nel tenervi in riposo starà la vostra salvezza, nella calma e nella fiducia starà la vostra forza» (Is. 30:15). Apporta pace: «A colui ch'è fermo nei suoi sentimenti, tu conservi la

<sup>14</sup> Cf. Vriczen. *Outline of the OT Theology*, p. 273.

pace, la pace perché in te confida» (Is. 26:3). Dà gioia: «E i riscattati dall'Eterno torneranno, verranno a Sion con canti di gioia; un'allegrezza eterna coronerà il loro capo; otterranno gioia e letizia e il dolore e il gemito fuggiranno» (Is. 35:10; cf. 12:3; 29:19; 51:11).

## F. Pietà personale

Le particolari condizioni dell'esilio causarono dei profondi mutamenti nella natura della religione dell'Antico Testamento. I riti del Tempio non furono più possibili. Mentre il culto e l'istruzione nella sinagoga erano ancora limitati, per lo più, al popolo d'Israele, la partecipazione divenne sempre più una scelta personale. «Al posto dell'appartenenza per nascita e per qualifica residenziale, si sostituisce l'appartenenza per libera scelta e risoluzione personale responsabile». <sup>15</sup> Come scrive Kohler: «L'unica comunità, al tempo dell'esilio, fedele a Jahveh, consisteva di molte piccole comunità locali; ed ogni comunità locale aveva la propria sinagoga; ogni sinagoga i propri incontri, i propri rotoli di Scritture, le proprie interpretazioni, i propri istruttori ed allievi. Il Tempio venne, così, rimpiazzato dalla Scuola, il sacrificio dalle Scritture, il prete dal rabbino, il pellegrinaggio dal sabato e dal cammino del sabato verso la Sinagoga». <sup>16</sup>

Questi mutamenti furono anche il prodotto degli insegnamenti dei sapienti e della predicazione dei profeti. La religione profetica non era solamente personale e volontaria, ma anche profondamente morale. Ciò che i profeti sottolineavano non era qualcosa di nuovo, ma essi, piuttosto, proponevano delle enfasi crescenti. «In Israele, era percepito, in germe, all'inizio, e poi con sempre maggiore chiarezza col passare del tempo, che ciò che Dio è, dovevano diventarlo anche coloro che lo adoravano. Così la religione di Israele è etica nella sua essenza e non semplicemente nelle sue richieste». <sup>17</sup>

Un giusto rapporto con l'Eterno Dio, dipendeva dall'integrità morale e dalla devozione alla giustizia, alla bontà e alla verità. Quando l'esistenza del Tempio fu minacciata, Geremia predicò il primo dei suoi grandi «sermoni del tempio»:

Fermati alla porta della casa dell'Eterno, e quivi proclama queste parole: Ascoltate la parola dell'Eterno, o voi tutti uomini

---

<sup>15</sup> Kohler, *OT Theology*, p. 83.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Rowley, *Unity of the Bible*, p. 59.

di Giuda che entrate per queste porte per prostrarvi dinanzi all'Eterno! Così parla l'Eterno degli eserciti, l'Iddio d'Israele: Emendate le vostre vie e le vostre opere, e io vi farò dimorare in questo luogo. Non ponete la vostra fiducia in parole fallaci, dicendo: «Questo è il tempio dell'Eterno, il Tempio dell'Eterno, il Tempio dell'Eterno!» Ma se emendate veramente le vostre vie e le vostre opere, se praticate sul serio la giustizia gli uni verso gli altri, se non opprimete lo straniero, l'orfano e la vedova, se non spargete sangue innocente in questo luogo e non andate per la vostra sciagura dietro ad altri dèi, io vi farò abitare in questo luogo, nel paese che ho dato ai vostri padri in sempiterno». (7:2-7)

Ezechiele raggiunse un medesimo grado di eccellenza dicendo:

Se uno è giusto e pratica l'equità e la giustizia, se non mangia sui monti e non alza gli occhi verso gli idoli della casa d'Israele, se non contamina la moglie del suo prossimo, se non s'accosta a donna mentr'è impura, se non opprime alcuno, se rende al debitore il suo pegno, se non commette rapine, se dà il suo pane a chi ha fame e copre di vesti l'ignudo, se non presta a interesse e non dà ad usura, se ritrae la sua mano dall'iniquità e giudica secondo verità fra uomo e uomo; se segue le mie leggi e osserva le mie prescrizioni operando con fedeltà, quel tale è giusto; certamente egli vivrà, dice il Signore, l'Eterno (18:5-9).

Riassumendo tutti questi passi, Hermann Schultz scrive: «Agli occhi di Dio, le forme sacre non hanno assolutamente alcun valore, se non come espressione di una fede vera, di umiltà e ubbidienza. Tale è il peso dei messaggi profetici da Amos ad Osea fino all'Esilio».<sup>18</sup>

La profezia di Geremia sul nuovo patto, dimostra, chiaramente, un concetto profondo del peccato insieme ad un senso di bisogno per la conversione individuale ed un cambiamento radicale interiore: «Ma questo è il patto che farò con la casa d'Israele, dopo quei giorni, dice l'Eterno, io metterò la mia legge nell'intimo loro, la scriverò sul loro cuore, e io sarò loro Dio ed essi saranno mio popolo. E non insegneranno più ciascuno il suo compagno e ciascuno il suo fratello, dicendo: «conoscete l'Eterno!» poiché tutti mi

---

<sup>18</sup> *OT Theology*, vol. 2, pp. 53-54.

conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice l'Eterno. Poiché io perdonerò la loro iniquità, e non mi ricorderò più del loro peccato» (31:33-34). Geremia afferma che non servirà a niente il tentativo di alterare il comportamento esteriore, poiché un uomo smetterà di peccare solamente quando il suo cuore cambierà.<sup>19</sup>

## II. LA SANTITÀ NELL'ANTICO TESTAMENTO

Nell'Antico Testamento, la pietà personale è descritta, frequentemente, nei termini di santità. Israele era stato già chiamato ad essere una «nazione santa» (Es. 19:6; Lv. 49:2; 20:26) e ciò includeva sia la santità culturale che rituale, sia quella etica che la condotta morale.<sup>20</sup>

### A. L'elemento morale nella santità

Il comandamento «siate santi» concerne sia l'aspetto morale che rituale e, spesso, si applica ad entrambi come nel caso del codice di santità di Levitico 17-26 (cfr. specialmente Lv. 19:1-37). In questo caso il rispetto per i genitori, l'osservanza del Sabato, l'idolatria, le offerte, la compassione per il povero, l'onestà e la fedeltà, la maledicenza, l'odio e il rancore, la vendetta, la moralità sessuale ed il rituale dell'espiazione, sono considerati nell'ambito dei 19 versetti (19:2-20).

Nella prima pratica veterotestamentaria, gli elementi culturali o rituali tendevano ad adombrare l'aspetto etico. In seguito, l'enfasi fu posta sugli aspetti morali o etici della santità, ma l'aspetto rituale non fu mai completamente trascurato. I profeti pervennero alla definizione della vita a cui Dio chiama il suo popolo, nei termini di Sua somiglianza e partecipazione alla Sua natura.<sup>21</sup> Mentre, inizialmente, la dottrina della santità d'Israele descriveva un modo di vivere particolare in cui il rituale e l'aspetto etico erano indistintamente accomunati, in seguito propose un modo di vivere dove i due aspetti erano ancora insieme, ma con quello etico preminente.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Smith, *Bible Doctrine of Salvation*, p. 47.

<sup>20</sup> Cfr. Payne, *Theology of the Older Testament*, p. 101.

<sup>21</sup> Cf. Davidson, *Theology of the OT*, pp. 152 ff.

<sup>22</sup> Smith, *The Bible Doctrine of Man*, p. 46.

Un'affermazione, alquanto antica, del contenuto morale della santità, è stata pronunciata da Alfred Edersheim nei termini seguenti:

Il termine ebraico «santo» significa, generalmente, separato, messo da parte. Questo, tuttavia è solamente il suo significato secondario, derivato dallo scopo di ciò che è santo. Il suo significato primario è «essere splendido, meraviglioso, puro ed incontaminato.» Dio è santo, cioè assolutamente puro, risplendente e glorioso. Tutto ciò è simboleggiato dalla luce; infatti, Dio abita nella luce che è inavvicinabile; Egli è il Padre della luce, in cui non vi è variabilità né ombra, luce che mai si affievolirà, né farà posto alle tenebre. Cristo è la luce che brilla nel buio del mondo, la vera luce che illumina ogni uomo. Israele doveva essere un popolo santo, vivente nella luce in risposta al patto con Dio. Non fu la scelta di Israele tra le altre nazioni che lo rese santo, ma la sua relazione con Dio in cui il popolo fu inserito. L'invito ad Israele, la sua scelta e la sua elezione furono solamente il mezzo mediante cui giungere ad una santità prodotta dal patto che provvide perdono e santificazione. Mediante l'osservanza della Sua legge e la guida del Suo santo braccio, Israele doveva essere trionfante ed integro. Così, se Dio dimostrò l'eccellenza del Suo nome o della Sua gloria nella creazione, la via della Sua santità era in mezzo ad Israele.<sup>23</sup>

John Wick Bowman distingue tra i significati profetici e sacerdotali della santità. Il significato sacerdotale della santità è cerimoniale nel senso dell'essere appartato, dedicato, separato. Il significato profetico della santità evidenzia l'elemento etico, come nella visione di Isaia 6. Entrambi i significati, come abbiamo notato, sono proposti nel codice di santità di Lv. 19. Il Nuovo Testamento, infine, considera solo l'aspetto profetico del termine e lo tramanda. Tutti i cristiani devono essere 'santi' (i santi- Rm. 1:7), cioè, eticamente santi, separati, consacrati al servizio di Dio (Mc. 6:20; Gv. 17:17; Ap.

---

<sup>23</sup> *Bible History: Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co., 1949 ristampa), vol. 2, p. 110.

3. 7) per poter avere comunione con un Dio santo (At. 9:13; Rm. 1:7; Ebr. 6:10; Ap. 5:8).<sup>24</sup>

Walther Eichrodt sottolinea:

L'elemento decisivo del concetto di santità, sembra essere quello di appartenenza a Dio e non quello di separazione, che è secondario; la santità stessa, da un significato prettamente relazionale perviene ad uno sostanziale, di qualità personale. L'uomo che appartiene a Dio, deve possedere una natura particolare; comprendendo, allo stesso tempo, sia l'aspetto esteriore che interiore, cioè la purezza rituale e quella morale, deve corrispondere alla natura del santo Dio.<sup>25</sup>

## B. La visione di Isaia nel Tempio

La visione di Isaia nel Tempio, descritta in 6:1-8, rivela chiaramente la natura etica della santità quando posta in relazione all'esperienza umana. Isaia non fu scosso, principalmente, da un senso di debolezza e fragilità umana in contrasto alla potenza e alla sovranità di Dio. Fu colpito da un profondo senso di peccaminosità interiore e gridò: «Guai a me perché sono perduto» (letteralmente «sono sconvolto»). Non si sentiva colpevole per ciò che aveva fatto, infatti, il problema della ribellione all'Eterno era stato chiarito prima che assumesse il mantello del profeta (cfr. 1, 1 che indica come il ministero profetico di Isaia fosse cominciato durante gli ultimi anni della vita di Uzzia). Il suo convincimento era legato a ciò che egli era: «Sono un uomo... impuro!». Le sue parole riflettevano lo stato del suo essere più profondo: «Dall'abbondanza del cuore la bocca parla» (Mt. 12:34; 15:18).

Ludwig Kohler, riferendosi a questa confessione, afferma: «In questo caso, la santità è contrapposta alla peccaminosità. Dio è santo perché non tollera il peccato ma, piuttosto, lo rivela, lo rifiuta, non vuole convivere, lo punisce e lo espia, perdonandolo. Il peccato separa una persona dall'Iddio santo».<sup>26</sup>

Il risultato della confessione di Isaia fu immediato. Il serafino volò tenendo in mano un carbone ardente, toccò le labbra del

---

<sup>24</sup> *Prophetic Realism and the Gospel* (Philadelphia: Westminster Press, 1955), pp. 161-163.

<sup>25</sup> *Theology of the OT*, vol. 1, p. 137.

<sup>26</sup> *OT Theology*, p. 53; cfr. Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 159.

profeta e disse: «Ecco, questo t'ha toccato le labbra, la tua iniquità (avon, «perversità», «peccato inteso come stato o principio») è tolta e il tuo peccato è espiato (Kaphar, pual, purificato)» (v. 7).

Ryder Smith scrive:

L'uomo intero, non soltanto le sue labbra, è purificato dal peccato. La parola per purificato è kipper. A questo punto, non c'è alcun motivo per discutere l'argomento, molto dibattuto, della sua origine e del suo significato poiché la visione completa dimostra che, qualsiasi altra cosa esso possa intendere, comprende la purificazione dal peccato. Fra gli Ebrei, naturalmente, le arti della fusione e dell'affinazione, erano praticate, ed in entrambi i casi, il fuoco purificava ed affinava. Malachia usava la parola «raffinare» (zaqaq) col significato di purificare e salvare i figli di Levi (Mal. 3:3). In Isaia, kipper avente significato di «purificazione» esprime meglio il senso del passo.<sup>27</sup>

Fu dopo questa purificazione che il profeta udì l'Eterno parlare, e la missione profetica fu confermata ed ampliata.

### C. Sommario

Davidson dà un ampio e valido sommario della santità nell'Antico Testamento, in relazione a Dio ed all'uomo:

- 1) Troviamo la parola «santo» come designazione di Jahveh. Si riferisce alla natura divina o a tutto ciò che è una manifestazione della Sua divinità.
- 2) Il termine «santità» è adoperato sia per gli uomini che per le cose. Queste ultime sono descritte come appartenenti a Jahveh, a Lui dedicate, consacrate o appartate per Lui. In primo luogo, quindi, descrive, semplicemente, una relazione.
- 3). Naturalmente, il concetto di consacrazione a Jahveh chiama in causa le Sue qualità caratteriali che sono riversate sulle persone a Lui consacrate. Ne deriva un doppio significato della parola «santo»:
  - a. Riferita a uomini a Lui consacrati intende una condivisione del Suo carattere e, quindi, il termine acquista un significato morale.

---

<sup>27</sup> *Bible Doctrine of Grace*, pp. 18-19.

b. Riferita alle cose, intende un loro adattamento all'uso di Jahveh. Anche quando «puro» è adoperato dai profeti, denota purezza morale.<sup>28</sup>

### III. L'INVITO ALLA GIUSTIZIA SOCIALE

L'invito persistente alla giustizia sociale è collegato all'enfasi profetica sulla religiosità individuale. Sia il primo che il secondo comandamento del Nuovo Testamento (Mc. 12:28-33), l'amore di Dio e l'amore per il prossimo, sono fondati sulle ingiunzioni veterotestamentarie: «Tu amerai dunque l'Eterno, il tuo Dio, con tutto il cuore, con tutta l'anima tua e con tutte le tue forze» (Dt. 6:5) e «amerai il prossimo tuo come te stesso» (Lv. 19:18). Sia il Nuovo che l'Antico Testamento non conoscono la separazione moderna tra un «vangelo personale» e un «vangelo sociale».

In questo senso, pur se molti profeti mostrano la propria preoccupazione per il giusto agire tra gli uomini, Amos è particolarmente impegnato. La sua richiesta di una vera giustizia è fondata sul principio basilare dell'etica ebraica: come Dio agisce nei confronti di Israele, così gli israeliti devono agire nei confronti del prossimo.<sup>29</sup> L'oppressione crudele del povero (2:6-8, 5:11), il lusso egoista del ricco (6:1-6) e lo sfruttamento economico delle masse (8:4-6) sono fra i peccati che indussero il profeta a dire, nel nome di Dio: «Io odio, disprezzo, le vostre feste, non prendo piacere nelle vostre solenni radunanze. Se mi offrite i vostri olocausti e le vostre oblazioni, no, non li gradisco; e non tengo conto delle bestie grasse che m'offrite in sacrificio di azioni di grazie» (5, 21-22).

---

<sup>28</sup> *Theology of the OT*, p. 248.

<sup>29</sup> Lawrence E. Toombs, *The Old Testament in Christian Preaching* (Philadelphia: The Westminster Press, 1961), p. 139.



# 11

## LA SPERANZA MESSIANICA E L'ESCATOLOGIA

Il significato e persino l'esistenza nell'Antico Testamento di ciò che, tradizionalmente, è conosciuto come «la speranza messianica», è stato dibattuto vigorosamente. Il pensiero liberale giudaico ed il razionalismo cristiano hanno, insieme, negato che nell'Antico Testamento vi sia un messianismo genuino.

Tuttavia, è indubbio che l'Antico Testamento sia un libro che si proietta nel futuro e il cui compimento giace oltre lo scopo del proprio scritto. Come H. H. Rowley afferma nel suo volume *L'unità della Bibbia*, se l'Antico Testamento non si è compiuto in Cristo, non si è compiuto per niente.

### I. IL SIGNIFICATO DI MESSIA

Pur se il termine Messia si trova solo una volta nell'Antico Testamento, nella traduzione della KJV (Dan. 9, 25-27), l'ebraico meschiach, di cui «Messia» è una traslitterazione, è frequentemente adoperato nella Bibbia ebraica. Meschiach significa «l'unto». L'unzione può essere quella dei sacerdoti, dei profeti o dei re, per i loro rispettivi uffici. Il termine ha, per i cristiani, un grande significato. Christos, da cui deriva «Cristo», è l'equivalente greco dell'ebraico Meschiach o «Messia». Nelle prime pagine del Nuovo Testamento,

Christos lo si ritrova con l'articolo determinativo «il Cristo» (cf. ad es. Mt. 16:16; 27:22; Gv. 4:29; 1 Gv. 2:22; 5:1). Fu soltanto dopo che «Cristo» fu adoperato come nome anziché come titolo.

I riferimenti messianici dell'Antico Testamento sono quelle affermazioni relative ad un veniente liberatore, o a qualcuno che avrebbe realizzato, mediante il suo sacrificio, la redenzione del popolo di Dio.<sup>1</sup> Edmond Jacob afferma che «una teologia dell'Antico Testamento che non si basi solamente su alcuni versi isolati, ma su tutto l'Antico Testamento, può essere soltanto una cristologia, poiché ciò che è stato rivelato nel vecchio patto, mediante una lunga e tempestosa storia, in eventi, persone ed istituzioni è, in Cristo, compiuta e perfezionata».<sup>2</sup>

Gerhard Von Rad afferma con enfasi:

Non è necessario alcun metodo ermeneutico speciale per intravedere l'intero movimento diversificato degli eventi salvifici dell'Antico Testamento secondo le promesse di Dio e nella loro realizzazione temporale in Gesù Cristo. Tutto ciò può essere affermato categoricamente. La venuta di Gesù Cristo, quale realtà storica, lascia l'esegeta senza alcuna scelta; egli deve interpretare l'Antico Testamento avente come fine il Cristo alla cui luce quegli scritti vanno compresi.<sup>3</sup>

Nell'Antico Testamento vi sono degli accenni precoci al Messia (Ger. 3:15; 49:10) ma è nei Salmi e nei Profeti che la visione diviene sempre più chiara.<sup>4</sup> L'enfasi messianica diventa, infatti, un ponte sul baratro che altrimenti separerebbe l'Antico Testamento dal Nuovo. Eichrodt scrive:

La qualità peculiare dell'attitudine profetica risiede, quindi, in questo: mentre tutto ciò è certamente radicato in quella storia che è il risultato dell'opera di Dio, tuttavia l'intera vicenda punta oltre sé stessa, ad una nuova perfezione, in cui soltanto il vero senso e significato del presente è realizzato, e che quindi

---

1 Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 353.

2 *Theology of the OT*, p. 12.

3 *OT Theology*, vol. 2, p. 374.

4 Per una diversa interpretazione vd. Young. Per una diversa interpretazione vd. Young, *Study of OT Theology Today*, p. 78.

richiede solida pazienza nella violenta tensione fra il presente ed il futuro<sup>5</sup>

Pur con qualche variazione, l'attesa messianica dell'Antico Testamento<sup>6</sup> ruota, in generale, attorno a due fuochi: 1. Il re davidico e la realizzazione del Regno di Dio in terra; e 2. Il «Servo Sofferente», come in Isaia ed in certi altri Salmi. Sono qui rappresentate sia la corona che la croce.<sup>7</sup>

## II. IL MESSIA QUALE RE DAVIDICO

Fin da Gn. 49:10, la tribù di Giuda è stata identificata come la tribù da cui «lo scettro non si dipartirà... finché non perverrà a chi di dovere: ed a lui andrà l'ubbidienza del suo popolo». Shilo, «colui che dà riposo», descrive un attributo di Cristo come evidenziato nel Nuovo Testamento (Mt. 11:28-30; Eb. 4:1-11). Giuda è la famiglia reale, in Israele, dal tempo di Davide in poi, e la natura della promessa di Dio alla casa di Davide ha inequivocabilmente, un'applicazione messianica: «E la tua casa e il tuo regno saranno saldi per sempre, dinanzi a te, e il tuo trono sarà reso stabile in perpetuo» (2 Sam. 7:16; cf. vv. 12-15 e 1 Cr. 22:10).

### A. Nei Salmi

Nei Salmi, il concetto del Messia-Re, è una nota comune (2:45-72; 89:19-37; 110; 132:1). Tra questi, il Salmo 110 è quello più frequentemente citato nel Nuovo Testamento in riferimento a Cristo: «L'Eterno dice al mio Signore. «Siedi alla mia destra, finché io abbia fatto dei tuoi nemici lo sgabello dei tuoi piedi.» L'Eterno estenderà da Sion lo scettro della sua potenza: Signoreggia in mezzo ai tuoi nemici! L'Eterno l'ha giurato e non si pentirà: Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedec». Il riferimento a Melchisedec, che includeva in sé l'ufficio regale e quello sacerdotale, offre anche un anello di congiunzione cruciale in merito agli argomenti sviluppati in Ebrei 5 e 7 del Nuovo Testamento.

---

<sup>5</sup> *Theology of the OT*, vol. 1, p. 389.

<sup>6</sup> Vriezen, *Outline of OT Theology*, p. 353.

<sup>7</sup> Cfr. Davidson, *Theology of the OT*, pp. 365-367; Smith, *Bible Doctrine of Salvation*, pp. 34-43.

Questi Salmi erano sia «regali» che «messianici». H. H Rowley scrive: «Vi è motivo di credere che, da un lato, essi fossero salmi regali, usati nei riti regali del tempio, ma anche salmi messianici. Proponevano, nei confronti del re umano, la figura del re ideale, sia per ispirazione sia come guida per il presente che come speranza per il futuro».<sup>8</sup>

Helmer Ringgren suggerisce:

Sin dall'inizio, la chiesa cristiana ha interpretato questi salmi come profezie riguardanti Cristo e, per certi versi, la ricerca moderna ha giustificato tale interpretazione. È stato dimostrato che la speranza messianica in Israele, si sia sviluppata partendo dall'idea che il re fosse inviato da Dio. I salmi regali preparano la via per la fede cristiana nel Messia, e, così, formano una parte essenziale e importante della storia della rivelazione. In realtà, la fede cristiana in Gesù, inteso come re e Salvatore sarebbe incomprendibile se slegata dallo scenario della ideologia regale dell'Antico Testamento, come espressa nei salmi regali.<sup>9</sup>

### B. Nei profeti

Nei profeti, il Messia regale è descritto molto chiaramente. Isaia parla del «germoglio dell'Eterno» e della «radice di Isaia», in rapporto al regno di giustizia che sarebbe venuto su tutta la terra (4:2; 11:10). Sia Geremia (23:5-6; 33:15-26) che Zaccaria (3:8; 6:12) scrivono anche del «germoglio»: «Ecco, i giorni vengono, dice l'Eterno, quand'io farò sorgere a Davide un germoglio giusto, il quale regnerà da sé e prospererà, e farà ragione e giustizia nel paese. Ai giorni d'esso, Giuda sarà salvato e Israele starà sicuro nella sua dimora: e questo sarà il nome col quale sarà chiamato: «L'Eterno nostra Giustizia» (Ger. 23. 5-6).

1. I Profeti anteriori. La promessa dell'Emmanuele di Is. 7:14 è applicata, esplicitamente, in Matteo 1:23, alla nascita verginale di Gesù. Il segno cronologico dato ad Achaz diviene un segno ontologico testimoniante il carattere unico del Figlio di Maria. Il fatto che vi sia stata solamente una vera nascita verginale nella storia dell'umanità, dovrebbe mantenere gli studiosi conservatori molto

---

<sup>8</sup> *Faith of Israel*, p. 192.

<sup>9</sup> *The Faith of the Psalmist* (Philadelphia: Fortress Press, 1963), p. 114.

attenti nella polemica sulla traduzione di Is. 7:14 che vorrebbero intendesse una «nascita verginale» nella realizzazione storica della promessa al tempo di Achaz (8:3-4; cf. 2 Re 15:29-30).

Il «perfetto profetico» in ebraico, usato in Is. 9:5-7, esprime la certezza, nella mente del profeta, che ciò che Dio ha detto si sarebbe realizzato; «Poiché un fanciullo ci è nato, un figliolo ci è stato dato, per dare incremento all'impero e una pace senza fine». In questo caso, si afferma la divinità del Messia come pure la Sua stirpe regale della casa di Davide. Is. 24:23 e 25:9 affermano pure che «l'Eterno degli eserciti regnerà», e «in quel giorno si dirà»: «ecco, questo è il nostro Dio: in lui abbiamo sperato ed egli ci ha salvati».

Isaia 28:16-17 predice la collocazione «come fondamento in Sion, di una pietra provata, una pietra angolare, preziosa, un fondamento solido»; nel Nuovo Testamento queste parole saranno applicate a Gesù, per tre volte (Rm. 9:33; Ef. 2:20; 1 Pt. 2:6-8). Un re che governerà con giustizia, e la cui influenza sarà «come correnti d'acqua in luogo arido, come l'ombra di un gran roccia in una terra che langue» è previsto in 32:1-6: «il re nella sua bellezza» (33; 17).

La Trinità è adombrata in Is. 48:16. Secondo Ethelbert Stauffer<sup>10</sup>: «Avvicinatevi a me, ascoltate questo: Fin dal principio io non ho parlato in segreto; quando, questi fatti avvenivano, io ero presente; e ora il, Signore, l'Eterno, mi manda col Suo spirito». «Il patto eterno di Dio...(e) la, misericordia certa di Davide» sono la base dell'invito universale, di Dio a colui che è spiritualmente assetato ed affamato (55:1-4). Is. 61:1-3 è il passo citato da Gesù, che Egli riferì a sé stesso, nella sinagoga a Nazareth (Lc. 4:18-19). Come Isaia, il suo contemporaneo Michea prevede un regno nel quale, «delle nazioni verranno e... delle loro spade fabbricheranno vomeri, delle loro lance, roncole» (4:1-4). Michea nominò Bethlehem, come la città da dove sarebbe venuto Colui che sarebbe stato «il dominatore in Israele, le, cui origini risalgono ai tempi antichi, ai giorni eterni» (5:2).

2. I Profeti dell'Esilio. Oltre all'allusione di Geremia al «germoglio» e al re che sarebbe germogliato «a Davide» (23:5-6; 33:15-26), il profeta parla anche di un «Davide redivivo» in 30:9, «Ma quei d'Israele serviranno l'Eterno, il loro Dio, e Davide loro re, che io susciterò loro».

<sup>10</sup> *New Testament Theology*, tr. ingl. dal tedesco di John Marsh (New York: The Macmillan Co. 1955), p. 327.

Ezechiele, parla di «Davide» come il pastore principesco del popolo di Dio: «E susciterò sopra d'esse un solo pastore che le pascolerà: il mio servo Davide, ed egli pascolerà, egli sarà il loro pastore. Ed io, l'Eterno, sarò il loro Dio, ed il mio servo Davide sarà principe in mezzo a loro. Io, l'Eterno, son quegli che ho parlato» (34:23-24). Uno stesso linguaggio viene usato nei versetti 37:24-25 ed in Osea 3:5.

Daniele è la fonte, del concetto del «figliol dell'uomo» come Messia. Il punto fondamentale, della profezia di Daniele non è «l'umanità, o l'umiltà a volte associata alla frase 'Figliol dell'uomo.'» È, piuttosto, che «il dominio, la gloria ed il Regno» devono essere dati al figliol dell'uomo, affinché tutti i popoli, le nazioni e le lingue servano» (7:9-14). Daniele parla anche, esplicitamente, del «Messia-Principe» che «sarà soppresso, nessuno sarà per lui» (9:25-27).

3. I Profeti Post-Esilici. Come abbiamo già notato, Zaccaria, insieme ad Isaia e Geremia, fa riferimento al Messia quale «Germoglio» (Zc. 3:8; 6:12). Parla del Re che verrà cavalcando un asinello (9:9-16), predizione dell'ingresso trionfale in Gerusalemme come citato in Matteo 21:5. La stirpe davidica di Colui che viene, è menzionata in Zaccaria 12:8. Una predizione della venuta del Messia su! Monte degli Ulivi, è esposta in 14:3-4. David Baron scrive: «Forse in nessun altro singolo libro dell'Antico Testamento, viene insegnata, così chiaramente la divinità del Messia, come in Zaccaria».<sup>11</sup>

Malachia completa la lista dei profeti dell'Antico Testamento che parlano della venuta del Messia nella potenza regale e nel giudizio: «Ecco io vi mando un mio messaggero; egli preparerà la via davanti a me. E subito il Signore, che voi cercate, l'Angelo del patto, che voi bramate, entrerà nel suo Tempio. Ecco ei viene, dice l'Eterno degli eserciti; e chi potrà sostenere il giorno della sua venuta? Chi potrà rimanere in piè quand'egli apparirà? Poiché egli è come un fuoco affinatore, come la potassa dei lavatori di panni. Egli si siederà, affinando e purificando l'argento; e purificherà i figlioli di Levi, e li depurerà come si fa dell'oro e dell'argento ed essi offriranno all'Eterno offerte con giustizia. Allora l'offerta di Giuda e di Gerusalemme sarà gradevole all'Eterno, come nei giorni antichi, come negli anni di prima» (3:1-4). «Ma per voi che temete il mio nome, si leverà il

<sup>11</sup> *11 Rays of Messiah's Glory: Christ in the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, rist. 1955), p. 77 note.

sole della giustizia, e la guarigione sarà nelle sue ali, e voi uscirete e salterete, come vitelli di stalla. E calpesterete gli empi, perché saranno come cenere sotto la pianta dei vostri piedi, nel giorno ch'io preparo, dice l'Eterno degli eserciti» (4:2-3).

### C. Il compimento del Nuovo Testamento

La testimonianza del Nuovo Testamento conferma come, in realtà, la natura del Regno sia stata incompresa e resa nei termini di un regno politico. Le profezie e le promesse dell'Antico Testamento, non sono abrogate bensì trasformate.

Il fatto che vi sarà un «regno di gloria» a venire, non trascura la realtà di un «regno della grazia» che già esiste dove il Re regna nel cuore degli uomini (Mt. 18:3; Mc. 12:34; Gv. 3:3; 18:36). Come scrive Gelin:

La promessa che apparentemente concerneva la possessione di Canaan e la formazione di un regno terreno, è stata trasformata nella promessa di benedizioni spirituali (Mt. 5:5; Rm. 4:18); il Patto con Mosè, è trasformato nel Nuovo Patto (2 Cor. 3). Il Regno di Davide diviene il Regno dei Cieli (Mt. 5:3) e la salvezza degli esiliati diviene la giustizia inerente ad ogni anima (Rm. 1:16-17) – uno sviluppo meraviglioso, guidato dalla mano di Dio e un progresso educativo meraviglioso, atto a condurre gradualmente le anime degli uomini alla comprensione della natura dei beni «messianici», cioè, dell'intero complesso di valori eterni che sarebbero poi venuti nel mondo con Gesù Cristo.<sup>12</sup>

Come l'idea anticotestamentaria del patto fu trasformata nel nuovo patto del Nuovo Testamento, così l'idea del regno regale viene molto arricchita e spiritualizzata nel contesto del canone totale.

### III. IL MESSIA SERVO SOFFERENTE

Insieme al concetto di Messia-Re e nella maggior parte degli stessi libri dell'Antico Testamento, è proposta la figura del Messia che soffre con o a favore del Suo popolo. Il proto-vangelo di Gn. 3:15 parla del seme della donna che schiaccerà la testa del serpente, ma

---

<sup>12</sup> *Key Concepts of the OT*, p. 47.

lo farà al prezzo di ingiurie personali che subirà. Dio disse al serpente: «Questa progenie ti schiaccerà il capo, e tu le ferirai il calcagno».

## A. Nei Salmi

Nei Salmi sono ancora più numerosi quei riferimenti che i vangeli applicano direttamente alla crocifissione di Gesù. Il Salmo 16:8-10 è il passo citato da Pietro come evidenza scritturale della risurrezione di Cristo (At. 2, 25-28); «Poiché tu non abbandonerai l'anima mia allo Scheol (in potere della morte), né permetterai che il tuo santo vegga la fossa». (v. 10).

Il Salmo 22 è certamente il «Salmo della croce». Si apre con il grido del derelitto: «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato? (Mt. 27:46; Mc. 15:34). Continua con riferimento alle beffe degli spettatori (vv. 7-8; Mt. 27:43), all'orribile sete associata alla crocifissione (v. 15; Gv. 19:28), alle mani ed ai piedi inchiodati (Gv. 20:25) ed al trionfo in cui il nome di Dio è dichiarato alla Chiesa (v. 22; Eb. 2:12).

Il Salmo 31:5, è la fonte della parola di ubbidienza alla croce: «Nelle tue mani rimetto lo spirito mio» (Lc. 23:46). Giovanni 19:36 cita il Salmo 34:20 considerandolo realizzato nella lancia romana che trapassa il costato di Gesù, evitando, così, l'uso solito di rompere le gambe a chi era crocifisso. Il Salmo 40:6-8, è citato da Eb. 10:5-7 come caratteristico della sottomissione di Cristo alla volontà del Padre. Il tradimento è celato nel Salmo 41:9 (Gv. 13:18). Il Salmo 68:18 è usato da Paolo per indicare l'ascensione del Messia al Padre (Ef. 4:8).

Il fiele e l'aceto offerti sulla croce (Mt. 27:34, 48), sono menzionati nel Salmo 69:21. Paolo considera il Salmo 69:22-23, una predizione dei risultati prodotti dal rifiuto del Messia da parte del Suo popolo: «E Davide dice: La loro mensa sia per loro un laccio, una rete un ed una retribuzione. Siano gli occhi loro oscurati in guisa che non veggano, e piega loro del continuo la schiena» (cfr. Rm. 11, 9-10). Il Salmo 109:8 è citato da Pietro in Atti 1:20 come riferimento al tradimento: «Siano i suoi giorni pochi. Un altro prenda il suo ufficio!». Il Salmo 118:22 è citato da tutti i vangeli sinottici e da Pietro, in riferimento al rifiuto di Cristo e alla susseguente esaltazione: «La pietra che gli edificatori hanno riprovata è quella che è divenuta pietra angolare» (cfr. Mt. 21:42; Mc. 12:10-11; Lc. 20:17; At. 4:11; 1 Pt. 2:7).



## B. I Canti del Servo di Isaia

I grandi «Canti del Servo» di Isaia (42:1-7; 49:1-7; 50:4-11; 52:13-53:12), hanno dato origine a molti dibattiti fra gli studiosi dell'Antico Testamento. L'identità del Servo è stata spiegata in modi diversi, riferendola al profeta stesso, alla nazione ideale, al Messia. H. Wheeler Robinson sostiene che il riferimento immediato sia ad Israele come personalità corporativa. Quindi aggiunge: «Quando i Canti del Servo sono considerati un'immagine veterotestamentaria di Gesù Cristo non vi è alcuna esagerazione retorica ma, alla luce della critica storica e della psicologia, una sobria verità».<sup>13</sup>

Identificati e così titolati da B. Duhm nel 1922, i «Canti» sono stati descritti come una delle sezioni predominanti di tutta la rivelazione divina. Nel pensiero e nell'insegnamento, essi sono legati al Nuovo Testamento più strettamente di qualsiasi altra scrittura dell'Antico Testamento».<sup>14</sup>

Il primo passo (42:1-7 o 9) descrive l'ufficio a cui è chiamato il servo. Nel terzo passo (50, 4-9 o 11) il servo esprime la sua ubbidienza e fiducia nell'Eterno Dio che l'ha chiamato.<sup>15</sup>

Il «quarto canto del servo» (52:13-53:12) è, meritatamente, il più famoso. Rappresenta l'affermazione veterotestamentaria, più chiara, di un sacrificio sostitutivo. Tutti gli scrittori maggiori del Nuovo Testamento, descrivono la morte di Cristo con parole tratte da Isaia 53. H. Wheeler Robinson, dice ancora: «Il punto cardinale per lo studente cristiano, è che Gesù di Nazareth si è considerato l'erede di queste promesse, ed ha riunito insieme i dettagli di tale raffigurazione nella sua propria vita. Ciò è sufficiente per poter considerare il capitolo 53 di Isaia come la pagina più importante dell'Antico Testamento per il lettore del Nuovo».<sup>16</sup> Hermann Schultz scrive: «Come è vero, in qualsiasi altra parte della storia della poesia e della profezia, è anche qui vero che lo scrittore, ripieno dello Spirito, abbia detto più di quanto egli stesso intendesse dire e più di quanto, in realtà, capisse».<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> *The Cross in the Old Testament* (Philadelphia: The Westminster Press, 1955), p. 57.

<sup>14</sup> W. Fitch, «Isaiah», NBC, p. 591.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 591-596, 598.

<sup>16</sup> *Cross in the OT*, p. 66.

<sup>17</sup> *OT Theology*, 2, pp. 432-433.

La terza strofa del Canto (53:4-6) è, indubbiamente, la più grande descrizione della sofferenza vicaria nella letteratura del mondo; «E, nondimeno, erano le nostre malattie ch'egli portava, erano i nostri dolori quelli di cui s'era caricato; e noi lo reputavamo colpito, battuto da Dio, ed umiliato! Ma egli è stato trafitto a motivo delle nostre iniquità: il castigo, per cui abbiam pace, è stato su lui, e per le sue lividure noi abbiamo avuto guarigione. Noi tutti eravamo erranti come pecore, ognuno di noi seguiva la sua propria via e l'Eterno ha fatto cadere su lui l'iniquità di noi tutti». È sofferenza accolta senza lamento (v. 7) che avrà, come conseguenza, la giustificazione dei molti (v. 11).

Il Servo (52:13) porta i nostri dolori, le nostre sofferenze, è colpito per le nostre trasgressioni, oppresso per le nostre iniquità. È colpito a motivo delle trasgressioni del popolo (v. 8), e nella sua morte sta col ricco (v. 9), annoverato fra i trasgressori (v. 12; Marco 15:28; Luca 22:27). «È un Messia che soffre vicariamente», scrive Ludwig Kohler. «A questo punto, la teologia dell'Antico Testamento, giunge alla sua conclusione. Nel Nuovo Testamento, la domanda è: «Intendi tu le cose che leggi?» (cf. Atti 8:30)»<sup>18</sup>. H. H. Rowley ha parole degne di nota:

I riferimenti del quarto canto del Servo, possono essere applicati, anche in modo indiretto, soltanto a Cristo; persino il più scettico avrebbe difficoltà a considerarle assurde quando a Lui applicate. Perché, ci piaccia o no, capaci di spiegarlo o no, un numero infinito di uomini e donne, di molte razze e paesi, e di ogni età, dal Suo tempo al nostro, ha realizzato un grande cambiamento, nel cuore e nella vita, quando si è posto di fronte alla croce, certo che, nessun'altra parola se non quella di Is. 53:5, fosse adeguata a poter spiegare tale esperienza. Se la mano di Dio è presente nella promessa, deve certamente realizzarsi, e qui, in Cristo, tale realizzazione è visibile. Se la mano di Dio è negata nella promessa allora è certamente strano come essa abbia potuto avere una così straordinaria realizzazione,<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> *OT Theology*, p. 238.

<sup>19</sup> *Unity of the Bible*, p. 107.

### C. L'insegnamento profetico posteriore

La nota di tradimento e di sofferenza per il Messia, la si ritrova anche nel passo dell'Antico Testamento della KJV, in cui il termine stesso è presente in inglese: «Sappilo dunque e intendi! Dal momento in cui è uscito l'ordine di restaurare e riedificare Gerusalemme fino all'apparire di un unto, di un capo, vi sono sette settimane; e in sessantadue settimane essa sarà restaurata e ricostruita, piazze e mura ma in tempi angosciosi. Dopo le sessantadue settimane, un unto sarà soppresso, nessuno sarà per lui. E il popolo d'un capo che verrà distruggerà la città e il santuario (Dan. 9:25-26).

Zaccaria 13:6-7 descrive le ferite nelle mani di colui «ferito nella casa dei suoi amici; E gli si dirà: «Che son quelle ferite che hai nelle mani?» Ed egli risponderà: «Son le ferite che ho ricevuto nella casa dei miei amici.» Destati o spada, contro il mio pastore, e contro l'uomo che mi è compagno, dice l'Eterno degli Eserciti. Colpisci il pastore e sian disperse le pecore, ma io volgerò la mia mano sui piccoli». Matteo collega il tormento del pastore e la dispersione delle pecore alla crocifissione di Gesù (Mt. 26:31).

### D. La croce e la corona

Nella tradizione posteriore, lo sviluppo dei due elementi messianici dell'Antico Testamento è significativo. Infatti, sia la corona che la croce, sono prefigurati, ma la corona sembra soffocare la croce. Al tempo descritto dal Nuovo Testamento, l'idea del Messia sofferente era quasi completamente scomparsa e sembrava non credibile. Per gli uomini è più naturale tenere la corona e rifiutare la croce. Questo atteggiamento nuovo fu, in realtà, per la chiesa primitiva, l'ostacolo maggiore che impedì di applicare le prerogative messianiche al proprio Capo e Fondatore. La predominanza dell'accento politico della croce, nella mente del popolo, causò, probabilmente, il «segreto messianico» che Gesù, continuamente, impose ai suoi discepoli (Mt. 16:20; 17:9; Mc. 3:12; 5:43).

Anche se la speranza messianica non fu, per l'Antico Testamento, un pensiero secondario, i suoi contorni divennero sempre chiari con il passare dei secoli. Il regno ed il sacrificio del Messia assunsero un significato più profondo quando la sovranità della nazione fu persa e le offerte sacrificali del Tempio furono sospese. Schultz scrive,

Quando le forme esteriori del sacrificio cominciarono a svanire nell'ombra, l'età fu percorsa da un fremito prodotto da un pensiero suggestivo che riguardava un sacrificio futuro ancora più nobile. Il Servo di Dio, che rappresenta l'elezione di Israele, riunendo il popolo peccatore al suo Dio, diviene, in sé stesso, un'espiazione per Israele, soffrendo e morendo per propria scelta, al fine di assicurare questa riconciliazione. La Sua morte, sofferta liberamente per il popolo, è un mezzo di riconciliazione di tipo nuovo, un'offerta, per il peccato, diversa dalle vittime uccise nell'antichità. Così, mentre le ombre scompaiono, la profezia raggiunge il suo fine.<sup>20</sup>

L'Antico Testamento, si conclude con una parola relativa ad un giudizio futuro. Tuttavia, l'avvertimento del giudizio è, in sé stesso, un veicolo di speranza, «Ma per voi che temete il mio nome, si leverà il sole della giustizia, e la guarigione sarà nelle sue ali; e voi uscirete e salterete, come vitelli di stalla» (Mal. 4:2).

### IV. L'ESCATOLOGIA DELL'ANTICO TESTAMENTO

«Escatologia» è il termine tecnico per la dottrina degli ultimi giorni, la fine della storia umana e la transizione del tempo nell'eternità. Pur se l'escatologia, nell'Antico Testamento, assume un gran numero di forme,<sup>21</sup> le sue idee principali si raggruppano intorno al concetto, seppur complesso, del «Giorno del Signore».

#### A. Il Giorno del Signore

Gli scrittori d'Israele, diversamente da altri dell'Antico Oriente, guardano sia in avanti che indietro. Il tempo, secondo loro, non è ciclico ma lineare. Ha avuto un inizio nella creazione di Dio e avrà una fine intesa come qualcosa di più della conclusione di una lunga sequenza di momenti. Proprio allora l'uomo troverà il significato e lo scopo di tutto l'arco della storia. Il «Giorno dell'Eterno» è più dell'ultimo giorno in ordine di tempo: è la meta ed il destino verso cui tutto si muove.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> *OT Theology*, vol. 2, p. 96.

<sup>21</sup> Knight, *Christian Theology of the OT*, pp. 294-333.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 294-295.

1. Salvezza e giudizio. Nell'Antico Testamento, quando prendiamo i libri nel loro ordine probabile di composizione, il primo riferimento al giorno del Signore appare in Amos 5:18, all'incirca verso il 760 a.C.<sup>23</sup> Amos parla del giorno del Signore riferendosi ad un'anticipazione, comunemente conosciuta, e piena di speranza fra il popolo. Così facendo tocca una delle note più caratteristiche nella trattazione profetica di questo tema: «Sarà un giorno di tenebre e non di luce» (5:18-20). Il popolo considera Dio solamente come fonte di benedizione ed il Suo giorno come l'occasione di ogni sua rivendicazione. Dimentica, però, la Sua giustizia ed ignora i suoi peccati di idolatria e l'oppressione del povero e dell'indifeso.<sup>24</sup>

Pur non utilizzando l'esatta espressione «Giorno del Signore», Isaia 21:11-12 propone i suoi due aspetti: «Mi si grida da Seir: «Sentinella, a che punto è la notte? Sentinella, a che punto è la notte?» La sentinella risponde: «Viene la mattina e viene anche la notte».» Il giusto può sperare che il giorno del Signore sia il tempo della sua vittoria e della sua benedizione. Per lui sarà giorno, ma il malvagio e l'incredulo devono essere avvertiti affinché temano il giorno del Signore come l'ora del Suo giudizio: per costoro sarà notte!

Il giorno del Signore viene sempre associato all'intervento personale di Dio nell'agire dell'uomo ed è collegato al Suo ritorno in modo personale e visibile. Si sviluppa seguendo tre direttrici principali: Il prossimo giudizio della nazione; il Regno Messianico e la fine della storia.

L'uso della parola «Giorno del Signore» è particolarmente legato a quest'ultimo caso, al compimento della storia. Il duplice aspetto di salvezza e di giudizio è insistentemente riaffermato. «Il Giorno del Signore è grande, oltremodo temibile; chi lo potrà sopportare?... Il sole sarà mutato in tenebre e la luna in sangue prima che venga il grande e temibile giorno dell'Eterno. E avverrà che chiunque invocherà il nome dell'Eterno sarà salvato; poiché sul monte Sion ed in Gerusalemme vi sarà salvezza, come ha detto l'Eterno, e fra gli scampati che l'Eterno chiamerà» (Gl. 2:11, 31-32).

2. La prospettiva accorciata. I profeti vivono e scrivono con un senso di sollecitudine per l'imminente giorno del giudizio sulla loro nazione. Essi tendono, anche, ad associare sia la catastrofe

<sup>23</sup> Cfr. Payne, *Theology of the Older Testament*, p. 464.

<sup>24</sup> Kohler, *OT Theology*, p. 220.

imminente in Israele e l'età messianica con gli eventi finali. Così, «il Giorno del Signore», nell'Antico Testamento, come nel Nuovo, include molto di ciò che oggi noi sappiamo farà parte della seconda venuta di Cristo.

Rowley descrive ciò che è nota come la «prospettiva accorciata» dei profeti: «Per la Chiesa esistente tra il primo e il secondo avvento, c'è un lungo periodo di tempo fra l'uno e l'altro, ma, i profeti che anticipano il futuro da lontano, mancando del senso di profondità del tempo, come la profondità nello spazio manca a colui che guarda le stelle, nella profezia fondono insieme la prima e la seconda venuta».<sup>25</sup> È per questo motivo, abbastanza comune che, nell'Antico Testamento, si trovano fianco a fianco eventi che la luce più chiara del Nuovo Testamento dimostrerà invece separati da almeno due-mila anni di storia (es. Gl. 2:28-31).

È stato anche menzionato il senso profetico di imminenza del giorno dell'Eterno. Si deve riconoscere che in entrambi i Testamenti, le affermazioni di imminenza, hanno un significato logico e cronologico. Gli scrittori biblici parlano di ciò che essi considerano certo sia perché già avvenuto (il presente profetico) sia perché prossimo. I profeti, nell'Antico Testamento, e gli apostoli nel Nuovo Testamento, non sono, quindi, necessariamente nell'errore quando affermano: «il Giorno del Signore è vicino» perché esprimono la certezza che sarebbe certamente venuto.

### **B. L'apocalittica e l'eschaton**

Strettamente associata al giorno del Signore troviamo una forma di composizione nota come «apocalittica». La letteratura apocalittica forma una classe a sé stante. La sua radice affonda nella letteratura apocrifa, quel gruppo di libri nati tra lo scritto di Malachia e la venuta di Gesù. Inoltre parti di Isaia, Ezechiele, Daniele, Gioele, Zaccaria, così come il libro dell'Apocalisse nel Nuovo Testamento, sono esempi di apocalittica biblica.

I termini *apocalypse* e *apocalyptic* derivano dal greco *apokalypto* (letteralmente, scoprire, rivelare, illuminare). Il nome *apokalypsis* significa «apertura, rivelazione» e, metaforicamente, «illuminazione, istruzione, manifestazione o apparizione».

---

<sup>25</sup> *Faith of Israel*, p. 200.

L'apocalittica è profezia espressa con un linguaggio ermetico che usa figure simboliche ed eventi, avendo come tema particolare l'eschaton, gli ultimi giorni. Il suo tema universale tratta di come Dio interverrà per concludere tutti gli affari degli uomini, per giudicare i suoi nemici e stabilire il Suo Regno.

L'apocalittica sorge durante l'ultimo periodo dell'Antico Testamento. È, come afferma H. H. Rowley, «figlia della profezia». La profezia tende a convergere nell'apocalittica. L'apocalittica si sviluppa, infatti, dalla profezia quando la vita diviene sempre più difficile per il popolo di Israele. Essa, infatti, fiorisce in tempi di crisi nazionale o comunitaria.<sup>26</sup>

La profezia si tinge di apocalittica molto presto. Vi sono infatti, aspetti apocalittici negli annunci profetici del tipo «il giorno del Signore», già nel 760 a.C.<sup>27</sup> Isaia intinge la sua penna nel simbolismo apocalittico in Is. 24-27, un passo a volte conosciuto come l'apocalisse di Isaia.<sup>28</sup> Gioele, che può anche essere datato verso il 586, in 2:28-3:3, comprova la facilità con cui la profezia converga nell'apocalittica.

Tuttavia, fu durante l'esilio e subito dopo, fino al secondo secolo dell'era cristiana, che l'apocalittica pervenne alla sua più alta espressione sia negli scritti canonici che extracanonici.<sup>29</sup> L'apocalittica extra-canonica, in contrasto con quella biblica, tende a esasperare gli aspetti simbolici e fantastici finendo sovente col non porre alcun limite all'immaginazione dell'autore.

Vi è pure un legame tra apocalittica ed il movimento sapienziale, pur se, in realtà, a prima vista appaiono molto diversi. Daniele, per esempio, rappresenta la sapienza sia nella formazione che nella posizione (Dan. 1:3; 2, 48; 5, 11) e la stessa combinazione di sapienza ed apocalittica, appare in alcuni scritti extra-canonici quali 1 Enoch e l'Apocalisse di Enoch<sup>30</sup>.

---

26 Cfr. Leon Morris, *Apocalyptic*, (Grand Rapids, Mich.: William Eerdmans Publishing Company, 1972), p. 25.

27 Cfr. Stanley Brice Frost, *Old Testament Apocalyptic: Its Origin and Growth* (London: The Epworth Press, 1952), pp. 46-56.

28 *Ibid.*, p. 143 ss.

29 H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic: A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation* (New York: Association Press, new and revised ed., 1963), p. 166.

30 Von Rad, *OT Theology*, vol. 2, p. 306; cfr. anche Morris, *Apocalyptic*, pp. 57-58.

Pur se l'apocalittica è difficile da definire, le sue caratteristiche principali possono essere facilmente notate. Alcune di queste segnano una differenza dalla profezia pur se mostrano un certo rapporto tra profezia ed apocalittica.

La visione è la caratteristica dell'apocalittica, mentre il fenomeno uditivo è più caratteristico della profezia. Il profeta comunica la parola dell'Eterno che ode; lo scrittore apocalittico descrive la visione che vede.<sup>31</sup> Inoltre, l'apocalittica non è così interessata all'etica quanto la profezia. Il suo messaggio non è per le masse come la parola profetica, ma per il rimanente scelto, l'eletto vittorioso. Nell'Apocalisse non vi è un «vangelo», nessun richiamo al pentimento, nessuna promessa di perdono e riconciliazione.

Come già notato, i simboli sono un aspetto preminente dell'apocalittica. Come caratteristica del simbolismo, i significati non sono sempre chiari a quelli al di fuori dalla cerchia in cui sono adoperati continuamente. Gli apocalittici spiegano raramente i loro simboli perché presumono che i loro lettori li comprendano. È possibile, suggerisce il Morris, che il ricorso apocalittico ai simboli fosse dovuto al fatto che ciò che essi cercavano di descrivere fosse troppo grande da poter essere contenuto in semplici parole.<sup>32</sup>

La letteratura apocalittica è pervasa di una tale disperazione che quasi raggiunge il pessimismo.

I rimedi umani non sono sufficienti. Tutto ciò riflette l'atmosfera di crisi in cui fiorisce l'apocalittica. Solo Dio è sufficiente in queste circostanze; tuttavia, non c'è alcun dubbio sul risultato finale perché, il trionfo di Dio è assicurato. Gli apocalittici condividono la filosofia della storia teocratica dei profeti affermando che si può disperare di questo mondo, ma vi è sicura speranza nell'età futura; nell'età presente la morte potrà colpire l'individuo, ma la luce della risurrezione futura e della vita diverrà sempre più importante (Ez. 37:1-14; Dan. 12:1-4). La storia terminerà certamente nella vittoria di Dio e del rimanente fedele.<sup>33</sup>

Un certo tipo di dualismo pervade l'apocalittica. Vi è sempre contrasto tra l'età presente e l'età a venire. L'età a venire non è semplicemente un'età successiva a quella presente, ma radicalmente

---

31 Cf. Morris, *Apocalyptic*, pp. 32-34.

32 *Ibid.*, pp. 34-37.

33 *Ibid.*, pp. 41-47.



differente. È, letteralmente, «un nuovo cielo e una nuova terra» (fraseologia usata nell'extra-canonico 1 Enoch 45:4 e ss. e 9:16). Contrariamente all'età ripiena di male e di sofferenza del giusto, l'età a venire sarà un'epoca in cui la volontà di Dio sarà fatta.<sup>34</sup> Gli apocalittici mostrano disperazione per la storia mentre per i profeti la storia è un continuo processo dal quale emergerà il trionfo del giusto; gli apocalittici non credono più nella storia e ritengono che, lungo il suo percorso, in qualche luogo, si verificherà una frattura radicale. Gli scrittori apocalittici non hanno alcuna fiducia nella politica. «Credono che nessun futuro degno di nota potrà emergere dai normali processi storici per cui qualcosa di diverso dovrà necessariamente accadere. Dio non potrà fare nient'altro con questo sistema presente o entro questo sistema e dovrà solamente distruggerlo per ricostruirne uno nuovo».<sup>35</sup>

Pur se l'apocalittica è difficile da definire ed i limiti del suo movimento sono in qualche modo imprecisi, non vi è alcun dubbio, sullo scopo di questo tipo di scritti. Essi tendono ad incoraggiare il popolo di Dio assediato ed ispirare fede e coraggio di fronte alla persecuzione ed al pericolo. A causa dei foschi presagi riguardanti la società, lo scopo dell'apocalittica è quello di confortare ed incoraggiare il giusto. Vi sarà sempre bisogno di simili scritture, particolarmente in tempo di persecuzione. Stanley Brice Frost conclude dicendo:

L'ultima parola sarà quella che forma l'epicentro del pensiero apocalittico. In mezzo ad un mondo non più in pace o sicuro, con un futuro difficile da penetrare, con la persecuzione lanciata contro il popolo di Dio in molti paesi senza saper dove accadrà prossimamente; in un momento storico in cui tutto ciò che era stato costruito meticolosamente è stato distrutto in una notte ed i nemici, che si credevano sconfitti, sono risorti a migliaia; in questo mondo, ci ricorda l'apocalittica, c'è tuttavia giustizia, e quel tipo d'oppressione e propaganda non durerà per sempre. La verità è eterna; la vita può essere vissuta senza

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 47-50.

<sup>35</sup> Henry McKeating, *God and the Future* (Naperville, Ill.: SCM Book Club, 1974), p. 37.

paura o rimpianto, senza peccato o morte e colui che persevera fino alla fine sarà salvato<sup>36</sup>

Per la mentalità moderna, l'apocalittica è difficile da comprendere. Ciò che dobbiamo ricordare è il concetto di fede che intende esprimere. Dietro la visione minacciosa del futuro che, più si avvicina più sembra peggiorare, scorgiamo Dio che regna su tutto e la cui volontà sarà, infine, realizzata.

John Bright ha riassunto la fede apocalittica, in questi termini:

Pur se questa «mentalità apocalittica» sembra strana, non dobbiamo dimenticare che in essa era presente una grande fede che coloro i quali persino, la scherniscono, dovrebbero invece emulare. Infatti, tutto quel tragico pessimismo riguardante il mondo era, nel senso più profondo, ottimismo. In un periodo in cui lo scenario corrente dava spazio solo alla disperazione, quando la potenza del male era più forte della potenza umana, sopravviveva la fede che la vittoria di Dio sarebbe stata sicura: Dio governa la storia, Egli è l'Iddio il cui regno sta per venire. È bene che coloro i quali recitano la preghiera «venga il Tuo Regno» come se fosse una semplice formalità senza significato e che trovano divertente l'apocalittica, ma che tuttavia tremano ogni volta che sentono parlare dei problemi connessi alla sopravvivenza del nostro pianeta, riflettano con serietà.

L'apocalittica insiste nell'affermare che il conflitto mondiale non è di natura politica né economica ma, essenzialmente, spirituale e cosmico. Al di là di ogni conflitto terreno essa intravede un continuo combattimento tra il bene ed il male, tra la luce e le tenebre, tra l'Iddio creatore e la potenza distruttrice del Caos, che costringe gli uomini a prendere posizione. Non vi può essere neutralità. Chiunque decida per il bene, quantunque umile sia, si è schierato in favore del Regno di Dio in un combattimento decisivo. In ogni caso c'era nell'apocalittica una fede che ha indotto migliaia di uomini ad ubbidire fino alla morte, fiduciosi che la loro ricompensa sarebbe stata in Dio (Dan. 12:1-4). Che tutti coloro i quali scuotono il capo si chiedano se la loro religione così raffinata abbia raggiunto le stesse vette.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> *OT Apocalyptic*, p. 258.

<sup>37</sup> *Kingdom of God*, p. 169.

Agli occidentali così legati al letteralismo, l'interpretazione dell'apocalittica crea particolari difficoltà. La tendenza esegetica è quella di allegorizzare il racconto, cioè cercare di trovare significati specifici in ogni dettaglio. In tale allegorizzazione, l'immaginazione trova terreno fertile per speculazioni incontrollate. La varietà innumerevole di teorie su tribolazione, rapimento, rivelazione, millennio e Armageddon e sulle battaglie tra Gog e Magog, è una testimonianza eloquente dei limiti di tale interpretazione allegorica. L'apocalittica deve essere interpretata come le parabole, concentrando la propria attenzione sulla verità principale che intende esprimere.

Non possiamo avere alcun dubbio sul significato dell'apocalittica nel suo complesso, «L'Iddio onnipotente regna e il risultato finale della storia non sarà deciso a Mosca, Pechino, l'Avana o persino Washington o Londra. Il Regno di Dio non si instaurerà mediante conquiste umane — anche di uomini di chiesa — ma come risultato della vittoria conseguita sul Calvario e nella tomba vuota (Col. 2:13-15).

La teologia anticotestamentaria si conclude come lo stesso Antico Testamento, con uno sguardo rivolto al futuro. Le fondamenta stabili e profonde sono state poste. La loro forma si può intravedere nelle superstrutture erette su di esse. Vi furono anni silenziosi tra Malachia e Matteo, tuttavia, questi secoli silenziosi sono stati pervasi dall'ammonizione e dalla promessa dell'ultimo libro dell'Antico Testamento secondo l'ordine delle nostre Bibbie, «Ricordatevi della Legge di Mosè, mio servo, al quale io diedi in Horeb, per tutto Israele, leggi e prescrizioni. Ecco, io vi mando Elia, il profeta, prima che venga il giorno dell'Eterno, giorno grande e spaventevole. Egli ricondurrà il cuore dei padri verso i figlioli, e il cuore dei figlioli verso i padri, ond'io, venendo, non abbia a colpire il paese di sterminio (Mal. 4:4-6).



PARTE 2

# **IL NUOVO TESTAMENTO**



# IL NUOVO TESTAMENTO

## INTRODUZIONE

Ci volgiamo adesso al Nuovo Testamento o Nuovo Patto. Come ormai assodato, tra l'Antico ed il Nuovo Testamento esiste sia una continuità che una discontinuità. Lo studio della relazione tra i due testamenti è diventato particolarmente significativo con l'enfasi crescente posta sulla teologia biblica (vd. Introduzione a questo volume).

L'elemento essenziale della discontinuità tra l'Antico ed il Nuovo Testamento resta la persona di Cristo, la persona divina che, mediante il Suo insegnamento, la Sua morte, risurrezione e intercessione, dà certezza di salvezza a tutti gli uomini. Egli è la Nova Res del Nuovo Testamento.

Nel lungo cammino della redenzione, ciò che nell'Antico Testamento, mediante i sacrifici e nel primo giudaismo con l'osservanza della Torah e le «tradizioni degli anziani», era oggetto di attesa, è ora reso possibile semplicemente mediante la fede che ci identifica con Cristo. Quindi, gli insegnamenti su Cristo e sulla salvezza, nel Nuovo Testamento, si intrecciano.

La teologia neotestamentaria, in qualsiasi modo ad essa ci volgiamo, è «cristonormativa». Ci si aspetta, quindi, che ogni spiegazione del Nuovo Testamento trovi in Cristo il suo punto focale.

### **ALCUNE REGOLE GENERALI DI ERMENEUTICA**

Come molti dei libri dell'Antico Testamento, gli scritti neotestamentari sono composizioni «occasionalisti». Ognuno di essi risponde a particolari situazioni per cui non possiamo ritenerli dei trattati sistematici.

Ciò, però, non significa che i libri del Nuovo Testamento non siano teologici, anzi, al contrario, essi contengono affermazioni profonde riguardanti tutte le varie problematiche teologiche. Una certa quantità di «lettura fra le righe» e di presupposizioni si rende necessaria per poter estrarre ciò che alla fine, potrebbe essere identificata come «teologia di Giovanni», «teologia di Ebrei» o «teologia di Paolo». Il nostro compito, tuttavia, è di provare a trattare questi libri nella loro singolarità per accertare quali sicure affermazioni essi esprimano sulla salvezza in Cristo. Affermiamo che l'unità rimane in Lui e nella Sua relazione con l'opera redentrice di Dio nella storia, nella cosiddetta *die Heilsgeschichte*.

Mantenendo la nostra devozione a Cristo come principio interpretativo del Nuovo Testamento, confidiamo nella Parola scritta, specialmente nei Vangeli e nel Libro degli Atti. Alcune correnti di pensiero moderno, in contrasto con la posizione conservatrice<sup>1</sup> affermano, erroneamente, che questi scritti non siano storicamente attendibili, I Vangeli, in particolare, registrerebbero una tradizione che rappresenta il *Sitz im Leben* della comunità primitiva e non quello di Gesù di Nazareth. I discorsi del Libro degli Atti sarebbero delle invenzioni dell'autore del materiale contenuto in Luca ed Atti.

Un tale scetticismo non trova spazio nel nostro studio. Noi affermiamo che il Nuovo Testamento è Sacra Scrittura, un libro di verità, divinamente ispirato, datoci per ispirazione plenaria. Per ispirazione plenaria intendiamo che è stato composto interamente e in ogni sua parte dietro specifica direttiva, per cui, come risultato di tale ispirazione, questi scritti sono la «Regola di Fede finale e autorevole della Chiesa» (Cf. 2 Tm. 3:16-17; 2 Pt. 1:20-21, 3:2. Vd. anche Gv. 3:31, 34; 10:35; Ebr. 10:16-17).

Molte altre affermazioni confermano questa posizione. Infatti pur riconoscendo la natura *kerygmatica* ed evangelistica degli scritti evangelici e del Libro degli Atti, non è necessario affermare che essi siano delle rozze creazioni di coloro che li composero. In

---

<sup>1</sup> Cf. Edgard V. Mcknight, *What is Form Criticism?* (Fortress Pres Philadelphia 1969); NORMAN PERRIN, *What is Redaction Criticism?* (Fortress Press, Philadelphia 1969). Questo genere di critica dei Vangeli non è rimasta statica; si sono avute numerose modifiche e sviluppi dopo gli scritti di Bultmann, Schmidt e Dibelius. Nondimeno, la tendenza è stata quella di sottrarre fiducia alla storicità del racconto biblico.



realtà, sia fuori che dentro la stessa narrazione, sono presenti dei testimoni credibili della vita di Gesù, del Suo ministero, della Sua morte e risurrezione. La stessa certezza storica la si riscontra nella vita e nel servizio della Chiesa Primitiva.

La Chiesa Primitiva non ha creato la tradizione su Gesù ma l'ha semplicemente e fedelmente comunicata alla sua generazione. Lo ha fatto per soddisfare i bisogni di coloro che, ponendosi all'ascolto del suo messaggio, intendevano di entrare nelle sue file. Come ben affermato da T. W. Manson, la «critica delle Forme», che ha formulato tale posizione negativa, è andata oltre la sua competenza nel tentativo di giudicare teologicamente la validità della narrazione biblica. Il suo compito, in realtà, sarebbe solamente quello di analizzare le forme letterarie». <sup>2</sup>

Si riconosce qui, subito, che il Nuovo Testamento possiede un carattere sovranaturale ed escatologico; <sup>3</sup> tuttavia, questo elemento non detrae alcunché, né discredita la narrazione. La sovranaturalità è la vera essenza della Parola biblica. In questi «ultimi giorni» Dio ha agito, in modo salvifico, in Cristo Gesù.

La Parola Eterna, il Cristo della promessa, è venuto nella nostra dimensione per compiere il piano redentivo di Dio. L'elemento miracoloso e il carattere di vita, umanamente inesplicabile, del nostro Signore e delle vie trionfanti dei suoi primi seguaci, sono il perno della fede.

Nessun uomo, quindi, può mai sperare di poter provare l'esistenza della fede ricorrendo solamente all'analisi letteraria o storica. Le discipline bibliche devono eventualmente confrontarsi con il dato sovranaturale e la sua proposta di impegno.

Queste stesse discipline sono sottoposte al giudizio della *Parola di Dio* come rivelata in Cristo e scritta da autori scelti da Dio. Si riconosce, nondimeno, che la Chiesa, ampliando la sua missione nel

---

2 Cf. T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles*, da M. Black (The University Press, Manchester 1962), pp. 3-12. L'accusa di Manson alla critica delle forme è impietosa: «Infatti, se la critica delle Forme si fosse limitata al suo compito, non avrebbe causato alcun tumulto. L'avremmo considerata nello stesso modo in cui valutiamo le forme letterarie della poesia ebraica o della composizione musicale».

3 Cf. Frederick C. Grant, *An Introduction To New Testament Thought* (Abingdon Press, New York 1950), p. 51; George E. Ladd, *The Pattern O Of New Testament Truth* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids [Mich ] 1968), Pp. 108-111.

mondo, abbia maturato la propria comprensione della fede sia nell'esperienza che nell'espressione scritta e verbale. Questa maturazione è avvenuta ad un ritmo alquanto rapido a motivo della ricchezza della sua tradizione ebraica. Possedeva, infatti, le Antiche Scritture a cui poteva volgersi prontamente e così fece, per meglio comprendere Cristo e sé stessa. Nell'essenza, ciò che essa proponeva non era una nuova religione, ma la vecchia fede ricostituita e fondata sulla Parola di Dio, personalizzata e storicizzata. L'apostolo Paolo, in particolare, poté scrivere con considerevole profondità di comprensione su ciò che traspariva nella storia di Israele alla luce della venuta di Cristo. Egli poté anche testimoniare di quanto accaduto nella sua vita, del suo incontro con il Signore risorto sulla via di Damasco e del suo esser divenuto «un uomo in Cristo». Come ben sottolineato da A. H. Barnett, quest'uomo di Tarso divenne un'influenza letteraria»<sup>4</sup> e fu anche una forza teologica.

Molti dei suoi concetti di fede sono, oggi, rintracciabili nell'Epistola agli Ebrei e in 1 Pietro. Sembra, allora, ragionevole concludere che il pensiero paolino sia stato la fonte principale di una buona parte della teologia del Nuovo Testamento. Anche in questo caso, tutto ciò fa parte dell'azione dello Spirito che ispira le più ricche espressioni di fede dei primi tempi, mediante la mente consacrata e istruita dell'apostolo Paolo. Ovviamente, non si potranno esporre o menzionare tutti i passi biblici per spiegare un argomento trattato. Tuttavia, si tenterà di offrire al lettore quelle parti del Nuovo Testamento che sono fondamentali per una comprensione ragionevolmente ampia della fede.

---

<sup>4</sup> Albert E. Barnett, *Paul Becomes A Literary Influence* (University Of Chicago Press, Chicago 1941).

## SEZIONE UNO

### IL DIO DELLA NOSTRA SALVEZZA

# 12

## LA CONOSCENZA DI DIO

Il pensiero neotestamentario, così come quello veterotestamentario, è teocentrico.<sup>1</sup> Dio è sia il soggetto che l'oggetto della Scrittura: è il protagonista principale nella storia. Ha portato all'esistenza il cosmo con tutti i suoi abitanti prendendo l'iniziativa per redimere l'uomo creato che era caduto nel peccato della disubbidienza (Ef. 1:3-8). Al tempo divinamente fissato, «parlò» (*elalesen*) a noi mediante il Figlio, «che riflette la gloria» del Padre e «l'immagine della sua natura» (Eb. 1:1-3; cf. Gal. 4:4-6).

Nella vita della nuova comunità venuta all'esistenza per la parola e l'opera del Figlio, sorsero dei servitori speciali, quali l'apostolo Paolo, «chiamati per la volontà di Dio» ad agire, in modo salvifico, per Dio (cf. 1 Cor. 1:1; Ef. 1:1; 1 Tm. 11; Gc. 1:1). Così, il Nuovo

---

1 Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament*, trans. di S. C. Guthrie and C. A. M. Hall (Westminster Press, Philadelphia 1963), pp. 1-3, 324-327. Cullmann obietta, sulla base delle prime confessioni e delle formule trinitarie del Nuovo Testamento, che «la prima teologia cristiana è, in realtà, quasi esclusivamente cristologica». In realtà, secondo lui, la teologia del Nuovo Testamento comincia e si conclude nella cristologia. Come diremo in seguito, Cristo è normativo per tutto ciò che è cristiano, ma allo scrittore sembra che la posizione di Cullmann tenda a diminuire il rapporto tra la fede dell'Antico Testamento e quella del Nuovo Testamento. Quasi certamente, il fulcro della fede dell'Antico Testamento è Dio stesso. L'impegno degli scrittori del Nuovo Testamento nei confronti di Dio è precisamente identico a quello degli scrittori dell'Antico Testamento. Così, una «teologia» informa il pensiero degli scrittori del Nuovo Testamento e deve essere trattata come più che semplice presupposizione. Se si vuoi fare giustizia al Nuovo Testamento, è imperativo chiarire ciò che è detto di Dio e, nello stesso tempo, dimostrare come Dio sia rapportato al Cristo e viceversa.

Testamento presenta la Sua figura centrale attivamente operante, in modi diversi, a favore dell'umanità. Quanto stabilito nella lontana eternità e profetizzato dai profeti è ora realizzato nella potente attività di Dio in Cristo.

D'altro lato, Dio è l'Oggetto della Sua propria attività. Quando agisce in Cristo, dimostra il carattere essenziale della sua propria natura che è infinitamente santa, giusta, misericordiosa, redentrice, creatrice e retta. Il primo risultato della Sua azione redentrice è il recupero della «conoscenza di Dio», per cui, chi risponde all'opera di grazia divina, in Cristo, conosce Dio. Paolo scrive ai Galati: «In quel tempo, è vero, non avendo conoscenza di Dio, voi avete servito a quelli che per natura non sono dèi; ma ora che avete conosciuto Dio (*gnontes theon*) o, piuttosto, che siete stati conosciuti da Dio (*gnosthentes hupo theou*) come mai vi rivolgete di nuovo ai deboli e poveri elementi ai quali volete nuovamente ricominciare a servire?» (Gal. 4:8-9 cf. Tt. 1:16). Il saluto di Pietro nella seconda sua lettera è il seguente: «Grazie e pace vi siano moltiplicate nella conoscenza di Dio (*epignòsei tou theou*) e di Gesù nostro Signore» (2 Pt. 1:2).<sup>2</sup> Poiché Dio è il centro della Bibbia e la sua conoscenza costituisce l'essenza della redenzione (Gv. 17:3), è necessario esaminare da vicino ciò che si considera «conoscenza» e come questa stia in relazione alla redenzione che è resa possibile in Cristo.

### I. TERMINI NEOTESTAMENTARI PER CONOSCENZA

Abbiamo già notato la comprensione veterotestamentaria della conoscenza nel suo rapporto con Dio.<sup>3</sup> La comprensione neotestamentaria è essenzialmente uguale. Nell'uso popolare, la parola greca «conoscere» (*ginōskein*), non crea problemi teologici poiché si riferisce alla conoscenza in senso ordinario: «scoprire» (Mc. 5:2; Lc. 8:46); «notare» (Mc. 8:17; 12:12; 2 Cor. 2:4; Gv 5:42, 8,27); «conoscere» (Lc 7:39; Mt. 12:25; Gal. 3:7); «imparare» (Mc. 5:43; 15:45; Lc. 9:11; Gv. 11:57; At. 17:13, 19; Fil. 1.12; 19); «confermare» (Mc.

---

<sup>2</sup> Cf. 1:3; 2:20; 3:18. Da notare la tendenza a far equivalere la conoscenza di Dio con la conoscenza di Cristo. Nel pensiero progredito del Nuovo Testamento, le distinzioni tra Dio e Cristo svaniscono, in modo particolare dove si enfatizzano il culto e la crescita nella vita cristiana.

<sup>3</sup> Vd. c. 2

6:38; 13:28ss; Lc. 1:18; Gv. 4:42, 7:51, 1 Cor 13:6); «consapevolezza» (Mt. 24:50; Lc. 2:43; Eb. 10:34; Ap. 3:3); e «capire» (Lc. 18:34; Gv. 3:10; At. 8:30; 1 Cor. 14:7, 9).

Il verbo composto *epiginōskein* è spesso adoperato per comunicare lo stesso significato di *ginōskein*. In molti casi non c'è una distinzione netta tra la forma semplice e composta. Ciò è dimostrato dal confronto di Mc. 2:8 con 8:17; Mc. 5:30 con Lc. 8:46; Mc. 6:33, 54 con Lc. 9:11; Col. 1:6 con 2 Cor. 8:9. Persino in 1 Cor. 13:12, l'alternanza è puramente retorica; il composto è anche un equivalente della forma semplice in 1 Cor. 8:3; Gal. 4:9. Così, *epiginōskein to dikaiōma tou theou* in Rm. 1:32 corrisponde a *ginōskein to thelōma* in 2:18.<sup>4</sup> Il composto, a volte, è usato per «confermare» (cf. At. 22:24; 23:28).

Un significato speciale dell'uso di queste parole, lo riscontriamo quando i concetti dell'Antico Testamento influenzano il pensiero neotestamentario. In questi casi, l'enfasi non è sulla conferma oggettiva, ma sulla «conoscenza che accetta le conseguenze del conoscere» (Mt. 24:43; Lc. 10:11; Ef. 5:5; Gc. 1:3; 5:20; 2 Tim. 3:1; 2 Pt. 1:20; 3:3). In questo caso, «conoscere» significa penetrare nella volontà di Dio, riconoscerla e ubbidirle (cf. Rm. 3:17; 10:19; Ebr. 3:10). Vi sono riferimenti alla conoscenza della volontà di Dio (Rm. 2:18; At. 22:14), alla conoscenza della salvezza cristiana (2 Cor. 8:9) ed alla conoscenza di una speciale grazia di Dio (Gal. 2:9; Ap. 3:9). In alcuni casi, un certo elemento teorico, seppur non decisivo, è suggerito, da *ginōskein*.<sup>5</sup>

*Gnōsis* lo si ritrova spesso, mantenendo normalmente il significato anticotestamentario di «ubbidiente riconoscimento della volontà di Dio» (cf. Rm. 2:20; 11:33). Luca (1:77) afferma esplicitamente: «Per dare al suo popolo conoscenza della salvezza mediante la remissione dei loro peccati». La definizione di salvezza, in questo versetto, esclude l'idea di una speculazione teorica. *Epignōsis* è adoperato quasi in senso tecnico per denotare la conoscenza decisiva di Dio che riceviamo quando ci convertiamo alla fede cristiana. Le epistole pastorali contengono numerosi esempi di *epignōsis* (cf. 1 Tm. 2:4; 2 Tm. 2:25; 3:7; Tt. 1:1; cf. anche Eb. 10:26). Mentre, in alcuni

<sup>4</sup> Cf. W. E. Vine, *Expository Dictionary of New Testament Words* (Oliphants, London 1939), 2:279-299.

<sup>5</sup> Cf. Rm. 1:18-23; 1 Cor. 1:21; 8:4-6; Gal. 4:8 ss.; vd. anche Gv. 1:10

casi, è implicita una conoscenza teorica, normalmente si assume che la conoscenza cristiana apporti un corrispondente stile di vita.<sup>6</sup>

Riassumendo, la terminologia neotestamentaria per «conoscenza» è fortemente influenzata dal pensiero veterotestamentario. Il significato preponderante di *ginōskein*, di *gnōsis* e dei loro composti, è di ubbidiente riconoscimento di Dio quando Egli incontra l'uomo nella Sua sovranità, nella misericordia e nell' amore redentivo. Ciò suggerisce che Dio è attivamente impegnato nel farsi retamente conoscere. La conoscenza cristiana o *gnōsis* deve, perciò, essere considerata «dono di grazia che segna la vita del cristiano determinandone l'espressione» (1 Cor. 1:15; 12:8; 2 Cor. 8:7).<sup>7</sup> In questo tipo di conoscenza, ogni ricerca razionale o elemento teorico è fondato sull'amore che controlla l'agire, il comportamento (Col. 1:9; 3:10; 1 Pt. 3:7). Gli scritti giovannei pongono in relazione «conoscenza», «credere» ed «amare», nella più ampia espressione di questa speciale comprensione neotestamentaria della «conoscenza».<sup>8</sup>

## II. IL VALORE REDENTIVO DELLA CONOSCENZA DI DIO

Distinguendo la conoscenza religiosa da altre forme di conoscenza, W. L. Bradley nota che essa non è fondata né sui primi principi né sulla percezione dei sensi e non è neppure capace di dare informazioni. Essendo di natura personale, offre il tipo di informazioni che una persona riceve da un'altra mediante uno sguardo o un movimento inconscio. Cioè, si conosce qualcosa di un'altra persona solamente in una particolare relazione intersoggettiva.<sup>9</sup>

Bradley continua dicendo che tale conoscenza non è «né razionale né irrazionale». Tuttavia, non esclude un forte elemento di convalida. Non la si può provare come avviene con ipotesi scientifiche o con un recente fatto storico, ma non è necessariamente contraria

---

6 Rudolf Bultmann, «*ginōsko*», *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1964), 1:707; da ora in poi TDNT

7 *Ibid.*, p. 708

8 Per una più ampia trattazione dell'uso di questi termini, cf. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: University Press, 1953), pp. 151 ss.

9 William L. Bradley, «Revelation», *The Hartford Quarterly*, 1962.

ad altre forme di conoscenza. Spesso coincide con l'analisi logica e l'investigazione scientifica. Nondimeno, la sua verifica classica è l'incontro stesso.<sup>10</sup>

Essa è, infatti, conoscenza esistenziale. Si realizza negli effetti unici dell'incontro con un altro, nell'angoscia vera della propria esistenza.<sup>11</sup>

Questo è ciò che l'Antico Testamento ed il Nuovo intendono per «conoscenza di Dio».<sup>12</sup> Dio ha disposto un incontro salvifico con le sue creature. Agendo nella pienezza della Sua personalità, Egli ha incontrato l'uomo in Cristo; ci ha visitato con l'amore, la misericordia e la prontezza a perdonare ed a vivere con le Sue creature. Coloro che rispondono al Suo «divenire persona», lo conoscono come l'Iddio di tutta la Grazia e l'amore e questa è la verità che Dio vuole principalmente comunicare di sé stesso.

Così, in questa conoscenza, vi è salvezza e, nello stesso tempo, rivelazione della natura di Dio. La risposta di fede all'incontro con Dio comporta un rinnovamento personale perché la fede è un atto morale che comprende l'ubbidienza. La vecchia vita scompare ed al suo posto c'è l'ingresso gioioso in una vita più grande offerta da Dio stesso. Ancor più, questo rapporto salvifico e la sua ricchezza di crescita personale sono mantenute solo da un'ubbidienza continua a Colui che le ha create. Questa «conoscenza» è, quindi, unicamente «una conoscenza salvifica».

### III. LA CONOSCENZA MEDIATA DA CRISTO

Come prima affermato, la conoscenza di Dio è mediata da Cristo. L'affermazione più espressiva di tale verità viene proprio dallo stesso Signore. In un versetto meraviglioso di Matteo, che è stato

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>11</sup> R. W. Dale osserva: «...le esistenze reali devono essere conosciute immediatamente – non per deduzione da esistenze reali appartenenti ad un'altra sfera...» (*Christian Doctrine* [London: Hodder & Stoughton, 1896], p. 279).

<sup>12</sup> Cf. Addison H. Leitch, *Interpreting Basic Theology* (Channel Press, New York 1961), p. 21. «Nello stesso modo in cui riconosciamo il nostro prossimo dal suo modo di vestire, dal modo di camminare, dall'apparenza, dal suono della voce e, tuttavia, mai lo conosciamo veramente oltre la volontà di rivelarci la sua stessa natura, così è con Dio. Tutto il nostro ragionare e riflettere su di Lui ci dà solo tenui lumi perché Egli non ci dà tutta la Sua luce».

descritto come «un fulmine giovanneo nel cielo sinottico», Gesù dice: «Ogni cosa m'è stata data in mano dal Padre mio; e niuno conosce appieno il Padre, se non il Figliolo e colui al quale il Figliolo avrà voluto rivelarlo» (Mt. 11:27). Mentre la parola «Padre» ha un significato particolare nel messaggio di Gesù, in questo caso non è rivelata, in modo particolare, la paternità di Dio nel Figliolo, ma l'essenza di Dio. I savi (*sophoi*), a motivo della loro mancanza di umiltà, non conoscono il Padre, ma i «piccoli» (*nepioi*), nella loro semplice fiducia, ricevono dal Figlio la rivelazione di Dio stesso (11:25).

Nei sinottici, sia in parole che in opere, Gesù dimostra delle qualità e prerogative divine. Quando dice al paralitico: «Figliolo, i tuoi peccati ti sono rimessi», immediatamente i religiosi presenti lo accusano di bestemmia. Retoricamente, essi chiedono: «Chi può rimettere i peccati, se non uno solo, cioè Dio?» (Mc. 2:5-7). Gesù, inoltre, dimostra autorità divina nel sermone sul Monte, quando, ripetutamente, adopera la solenne frase introduttiva «ma io vi dico». La nota di Matteo sull'effetto dell'insegnamento di Gesù sulla gente ci fa meglio penetrare nelle forme sottili di rivelazione divina manifestata dal Suo ministero: «Ed avvenne che quando Gesù ebbe finito questi discorsi, le turbe stupivano del suo insegnamento, perché Egli le ammaestrava come avendo autorità, e non come i loro scribi» (Mt. 7:28).

Scrivendo verso la fine del primo secolo, Giovanni rivolge particolare attenzione alla funzione rivelatrice di Cristo. Su questo argomento, niente di più esplicito delle parole di Giovanni è stato mai scritto (1:18): «Nessuno ha mai veduto Iddio: L'unigenito Figliolo, che è nel seno del Padre, è quel che l'ha fatto conoscere» (exêgêsato, «esegito» o «interpretato»). Una leggera sorpresa, a dir poco, si registra quando Filippo chiede al Signore: «Signore, mostraci il Padre e basta». Gesù gli dice: «Da tanto tempo sono con voi e tu non m'hai conosciuto, Filippo? Chi ha veduto me ha veduto il Padre; come mai tu dici: Mostraci il Padre? Non credi tu ch'io sono nel Padre e che il Padre è in me? (Gv. 14:8-10a). Gesù afferma incondizionatamente che la Sua parola e le Sue opere sono la parola e l'opera del Padre (Gv. 10:31-39). La gloria, la vera presenza del Padre, è rivelata nel Figlio (1:14). Quando il Figlio è glorificato, cioè quando la Sua vera



natura è rivelata, nello stesso tempo è rivelata l'essenza del Padre (11:4, 40).<sup>13</sup>

In modo meravigliosamente esplicito, l'apostolo Paolo conferma questo carattere rivelatorio della vita di Cristo. Per esempio, ai Corinti dichiara: «Perché l'Iddio che disse: splenda la luce tra le tenebre, è quel che risplende nei nostri cuori affinché noi facessimo brillare la luce della conoscenza della gloria di Dio che rifugle nel volto di Gesù Cristo» (2 Cor. 4:6). In risposta agli interpreti di tendenza gnostica che intendevano separare il Padre dal Figlio, Paolo afferma: «Poiché in Lui si compiacque il Padre di far abitare tutta la pienezza» (Col. 1:19); «Poiché in Lui (Cristo) abita corporalmente (*somatikos*, «personalmente», «sostanzialmente») tutta la pienezza della deità e in Lui voi avete tutto pienamente. Egli è il capo d'ogni principato e d'ogni potestà» (Col. 2:9-10). Quindi, in Cristo abbiamo una piena manifestazione dell'essere di Dio. Richardson scrive: «Il Figlio è il mezzo, divinamente preparato, per portare la conoscenza di Dio al mondo».<sup>14</sup>

Il Nuovo Testamento afferma, chiaramente, che non può esserci conoscenza di Dio senza una relazione con Cristo. È proprio a questo punto-limite che il Vangelo diviene *skandalon*, una pietra d'inciampo (cf. Rm. 9:33; 1 Cor. 1:23; Gal. 5:11; 1 Pt. 2:6-8). La ricerca umana di una relazione con la realtà ultima è infruttuosa fino a che non ci porta al Figlio, poiché Egli soltanto ci può fare vedere il Padre. Dio ha stabilito che Egli debba essere compreso mediante la persona e l'opera del Suo Figliolo. Pur essendoci una conoscenza di Dio mediata dalla natura e dalla ragione, non essendo conoscenza salvifica riceve poca attenzione da parte degli scrittori biblici. Segni dell'esistenza di Dio che giungono all'uomo provenienti dal suo mondo, non riescono a imporre su di lui l'invito divino

---

13 Cf. G. Kittel, *TDNT*, 2:245ss: «Quando il traduttore dell'A. T. inizialmente pensò di rendere «*kabod*» con «*doxa*», avviò un mutamento linguistico di grande rilevanza, dando al termine greco una peculiarità di significato difficilmente superabile. Pur usando un termine per «opinione» che solitamente implica piena soggettività, facendo vacillare ogni veduta e congettura umana, lo rese assolutamente oggettivo, intendendo la realtà di Dio. (...) Ovviamente, l'uso neotestamentario di «*doxa*» segue la versione dei LXX piuttosto che l'uso greco. Con il significato di «reputazione» e «potenza», già menzionati, la parola è anche adoperata nel Nuovo Testamento per esprimere una «modalità divina dell'essere».

14 *Introduction to the Theology of the New Testament*, p. 44.

all'obbedienza giusta e morale. Olin Curtis commenta sottilmente: «Il fatto è che gli uomini, più conoscono la natura più dipendono da essa e più agnostici e disperati diventano. Agli uomini bisogna dire delle chiare parole su sé stessi, sulla loro origine, la loro condizione spirituale e il loro destino».<sup>15</sup>

Le parole di K. Barth sono molto istruttive:

Chi sia Dio e cosa sia il divino dobbiamo comprenderlo alla luce della rivelazione di Dio stesso e della Sua natura, l'essenza del divino. E se Lui si è rivelato in Gesù Cristo come Dio che così agisce (cioè che riconcilia il mondo), non saremmo più saggi di Lui dicendo che è in contraddizione con l'essenza divina. Dobbiamo essere pronti a lasciarci istruire da Lui e confessare che siamo stati troppo limitati e perversi nel nostro modo di pensarlo entro la cornice di una falsa idea di Dio.<sup>16</sup>

Il proclama cristiano, quando veramente tale, confronta gli uomini con Cristo incarnato, morto e risorto. Da questo incontro ne deriva la rivelazione che Dio è infinitamente amorevole e misericordioso e tale rivelazione pone l'uomo sotto un imperativo a cui rispondere con fiducia ed ubbidienza. Il resoconto dell'esperienza di Paolo ad Atene lo comprova chiaramente. Tutte le ruminazioni filosofiche dei filosofi di quell'antico centro di studi aveva prodotto solo un altare dedicato all'«Iddio sconosciuto». Quando Paolo iniziò a parlare della necessità del pentimento e di un uomo «che Dio aveva stabilito e risuscitato dai morti e che aveva dato vita agli uomini», fu offerta loro una nuova comprensione della divinità. Prevalsero, però, le reazioni negative, pur se, alcuni accolsero la parola (At. 17:16-34). L'osservazione di O. Cullmann riassume quanto già detto: «Il Nuovo Testamento non può, né intende, dare informazioni su come concepire l'essere di Dio al di là della storia e delle rivelazioni, sul suo «essere» in termini filosofici. (...) Le allusioni, reticenti, a qualcosa che va oltre la rivelazione, sono periferiche alla testimonianza del Nuovo Testamento».<sup>17</sup>

---

15 Olin F. Curtis, *The Christian Faith* (Eaton And Mains, New York 1905), p. 107.

16 Karl Barth, *Church Dogmatics*, 4:1, Bromiley & Torrance (T&T Clark, Edimburgh, 1958), p. 186.

17 *Christology*, p. 327.

Concludendo, poiché il loro interesse è limitato all'ambito della redenzione, gli scrittori biblici sono impegnati principalmente con quella conoscenza di Dio che concerne la sua natura morale e spirituale. Questa rivelazione è mediata dal Figlio incarnato e contiene un appello morale, richiede una risposta dall'uomo, negativa o positiva. Essendo, inoltre, questa rivelazione promossa da Dio, essa è autorevole e indiscutibile poiché Dio non vuole e non può rappresentare sé stesso falsamente. Quando l'uomo incontra Dio e lo «conosce» come Egli è veramente, non può negare la realtà di Dio per cui una risposta negativa è una ribellione, ma una risposta positiva è sia ubbidienza all'implicita proposta morale che fede nell'amorevole e misericordioso essere di Dio.

#### IV. LA CONOSCENZA GENERALE DI DIO

La precedente discussione fa naturalmente sorgere la domanda sulla possibilità di conoscere Dio mediante una rivelazione diffusa in tutta la natura. Per descrivere questo aspetto della rivelazione divina, il termine *generale* è migliore della parola *naturale* poiché, con «teologia naturale», molti intendono la possibilità di una rivelazione inclusiva e auto-convalidante di realtà divine nel mondo della natura e dell'uomo.

Secondo il giudizio degli scrittori, per gli atti rivelatori di Dio nella storia dell'umanità come contenuti nella Bibbia, non può legittimamente esistere una disciplina cristiana intesa come «teologia naturale.» Dio ha agito in modi speciali al fine di far conoscere le sue qualità. L'Antico Testamento registra gli interventi di Dio, irresistibili e convincenti, nella vita di Israele; a volte, per liberarlo dai nemici e, in qualche altro caso, per offrirgli «un patto di vita» da mantenere con l'ubbidienza alla Sua *Torah* datagli in modo speciale.

Nell'era neotestamentaria, il canto di Zaccaria, padre di Giovanni Battista, esprime la medesima verità. Egli dichiara: «Benedetto sia il Signore, L'Iddio di Israele, che ha visitato (*episkepsato*)<sup>18</sup> e riscattato il suo popolo e ci ha suscitato un potente Salvatore nella

---

18 Cf. Arndt & Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago Press, 1957); *episkeptomai*, «della visitazione graziosa di Dio el portare la salvezza». Vd. anche Lc. 1:78; At. 15.14; Eb. 2:6; Sal. 8:4: «Che cos'è l'uomo che tu ne abbia memoria? E il figliol dell'uomo che tu ne prenda cura (*pagad, visitare*)?».

casa di Davide suo servitore» (Lc. 1:68-69). La manifestazione di Dio mediante potenti atti nella storia – particolarmente nell’Esodo dall’Egitto e nell’Incarnazione – introduce una dimensione unica di rivelazione. Questa dimensione soppianta e limita il significato di qualsiasi altra rivelazione mediata dal cosmo e dall’uomo. La teologia cristiana è fondata e controllata da questa dimensione speciale della rivelazione divina.

In un certo numero di confessioni di fede neotestamentarie è esposta l’idea di una rivelazione generale. A Cesarea, nella casa di Cornelio, Pietro predicò: «In verità, io comprendo che Dio non ha riguardo alla qualità delle persone, ma che, in qualunque nazione, chi lo teme ed opera giustamente gli è accettevole» (At. 10:34-35). Paolo annunciò a Listra che Dio, che aveva creato «il cielo, la terra, il mare e tutte le cose che sono in essi, nelle età passate ha lasciato camminare nelle loro vie tutte le nazioni; benché non si sia lasciato senza testimonianza facendo del bene, mandandovi dal cielo piogge e stagioni fruttifere, dandovi cibo in abbondanza e letizia nei vostri cuori» (At. 14:15-17).

Nel prologo del suo vangelo, Giovanni parla di Cristo come «la vera luce che illumina ogni uomo» (1:9). Pur se vi è un senso in cui la Parola dà luce (comprensione) solo a coloro che credono (Gv. 3:19 ss.), tutti gli uomini sono stati illuminati in modo generale. Dio ha rivelato qualcosa di sé agli uomini (Rm. 1:20).<sup>19</sup> I passi neote-

---

19 La costruzione di Gv. 1:9, presenta un problema che ha una profonda rilevanza teologica. Il dibattito è centrato sul participio «pervenire» (*erchomanon*). Può essere riferito a «uomo», «la vera luce che illumina ogni uomo che viene al mondo». Questa è stata un’opinione molto comune. Può però riferirsi a «era» (*en*), creando così una forma perifrastica: «La vera luce, che illumina ogni uomo, stava per venire nel mondo». Un’altra opinione è la relazione a luce, avendo così la frase: «C’era la vera luce che illumina ogni uomo che viene nel mondo». Leon Morris, correttamente, dice: «Questo verso sta a capo di una sezione che tratta dell’incarnazione, per cui è più plausibile un’affermazione sull’incarnazione piuttosto che sugli uomini in generale. L’evangelista parla della Parola che è la «vera luce» e, da lì in poi, della luce che dà agli uomini». Morris non nega un’illuminazione generale dell’umanità, ma ritiene che Giovanni l’attribuisca alla Parola. *The Gospel according to John*, «The New International Commentary of the New Testament (Wm. B. Eerdmans published Co., Grand Rapids, Mich. 1971. Cf. anche George B. Stevens, *The Theology of New Testament* (C. Scribner’s Sons, New York 1947), pp. 582-583. John Wesley, seguendo Calvino, commenta: Questa luce, se l’uomo non la nasconderà, risplenderà sempre più fino al giorno perfetto (*Explanatory Notes upon the New Testament*, A. R. Alleson, Naperville 1950, ristampa, p. 303); per un’opinione

stamentari più significativi sono Atti 17:22-31 (il discorso di Paolo nell'Areopago); Rm. 1:18-32; 2:12-16; 2 Cor. 4:6; Gal. 4:8-10 e tutte quelle parti in cui gli scrittori neotestamentari impiegano il termine «conoscenza» (*suneidēsis*; Rm. 2:15; 1 Cor. 8:7; Tm. 1:5; Eb. 10:22; 1 Pt. 3:16).

### A. Atti 17:22-34

F. F. Bruce commenta: «Se il breve discorso ad Antiochia di Pisidia, in Atti 13:16 ss, viene considerato un esempio della proclamazione del vangelo da parte di Paolo all'uditorio giudaico e ai timorati di Dio, quello preso adesso in considerazione può benissimo essere considerato un esempio del suo modo di avvicinare i pagani».<sup>20</sup>

Come spunto di conversazione, l'apostolo richiama l'attenzione su di un altare che presenta l'iscrizione «All'Iddio sconosciuto» (17:23). Egli, quindi, afferma che ciò che essi adorano come «sconosciuto» (*agnoountes*) o «senza conoscenza» è Colui che intende predicare a loro. Il suo messaggio afferma, nell'essenza, che Dio è Spirito che non necessita di immagini e sacrifici; Egli è il Creatore del mondo, il donatore della vita e dei beni migliori della vita. Egli non è lontano dalle sue creature e desidera che gli uomini lo cerchino per trovarLo; gli ateniesi, tuttavia, secondo Paolo, hanno agito contrariamente al piano divino e sono diventati idolatri, rappresentando Dio con oro, argento e pietra.<sup>21</sup>

Paolo, allora, conclude che, pur se Dio è stato rivelato entro i limiti dell'intelligenza degli ateniesi, tuttavia, non è stato mai da loro conosciuto. Perciò, B. Gartner scrive: «La piena loro ignoranza è dimostrata dal loro culto, particolarmente quando essi persino

---

contraria, ved. R. H. Strachan, *The Fourth Gospel* (SCM Press, London 1941, III ed. Riv.), pp. 99-100.

<sup>20</sup> «*Commentary on the Book of Acts*», *New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1956), pp. 354-55.

<sup>21</sup> Il riferimento ad uno dei loro poeti (17:28) ed un apparente allineamento del pensiero con simili teorie stoiche non devono indurre a pensare che Paolo abbia accolto la filosofia stoica come afferma J. Weiss, *Earliest Christianity*, trans. F. C. Grant (New York: Harper & Bros., 1959), p. 241; cf. C. S. Williams, «*A Commentary on the Acts of the Apostles*» *Black's New Testament Commentaries* (London: Adam and Charles Black, 1957), il quale suggerisce che il passo possa essere interpretato secondo la tradizione giudaica AT non scorgendo alcuna traccia di significato filosofico stoico.

erigono un altare all'Iddio che non conoscono ma che avrebbero dovuto conoscere». <sup>22</sup>

La loro ignoranza è colpevole poiché Dio ordina che «tutti per ogni dove abbiano a ravvedersi» (17:30). Paolo annuncia, come motivo di ravvedimento, il giorno del giudizio che sta per venire ed in cui l'intero mondo sarà giudicato secondo giustizia da Cristo (17:31).

Si devono notare due aspetti di questo messaggio. Per prima cosa, il discorso tratta della «vera conoscenza di Dio» che non è quella di una «semplice disciplina intellettuale ma coinvolge le responsabilità morali e religiose, e per la mancanza di questa conoscenza, nella misura a loro disponibile, gli uomini sono invitati a ravvedersi». <sup>23</sup>

Paolo non sta presentando degli argomenti per provare l'esistenza di Dio ma sta, piuttosto, descrivendo quale forma assume il culto degli uomini ogni qualvolta essi rifiutano ciò che conoscono di Dio. In secondo luogo, l'insegnamento di Paolo e la sua predicazione devono sempre essere considerati entro il contesto della *die Heilgeschichte*. Paolo prova a comprendere in quale tempo stia vivendo all'interno del piano redentivo. Ciò è suggerito dall'affermazione «passando sopra ai tempi dell'ignoranza» (17:30). Cristo è venuto e Dio si è manifestato pienamente in Cristo. Tutti gli uomini possono ora conoscere con certezza l'identità e la volontà di Dio. Quindi, con quella conoscenza, ogni persona seria e riflessiva può pentirsi di ogni falso culto ed idolatria. L'argomento morale, più che filosofico, si presenta ogni qualvolta il messaggio viene posto in relazione agli atti salvifici di Dio.

### **B. Romani 1:18-32**

Lo scopo dell'Epistola ai Romani guida l'interpretazione di questo passo difficile. Nei vv. 16-17, Paolo ha affrontato con parole indimenticabili la natura del vangelo come «potenza di Dio per la salvezza». Egli continua ora mostrando la necessità di tale vangelo. Brevemente, «il mondo è perduto senza di esso». Infatti, come hanno commentato Sanday e Headlam, vi è stato un «completo tracollo

---

<sup>22</sup> Gartner, *The Aeropagus Speech and Natural Revelation* (Uppsala: C. W. K. Gleerup, 1955), p. 238.

<sup>23</sup> Bruce, *Acts*, p. 362.

della giustizia» fra gli uomini (3:10; 19).<sup>24</sup> La via della redenzione che Paolo propone, che è la via del vangelo, è liberazione dal peccato per fede e non per opere (v. 17).

Il mondo dei Gentili si deve anche sottomettere alla via della fede: «Infatti, quel che si può conoscere di Dio è manifesto in loro, avendolo Iddio loro manifestato» (v. 19).<sup>25</sup> *To gnōston tou theon* è definito nel v. 20 come «la sua natura invisibile – letteralmente la sua eterna potenza e divinità». Ciò che chiaramente si nota è che «Dio è Dio e non un uomo». <sup>26</sup> L'universo, così come creato, presenta forme grezze della conoscenza di Dio. Paolo, tuttavia, procede con l'affermazione che sebbene i Gentili «abbiano conosciuto (*gnontes*) Dio, essi non lo hanno glorificato (*edoxasan*) come Dio, né lo hanno ringraziato» (v. 21). Come chiarisce Stauffer, «La rivelazione della gloria divina nella creazione contiene un appello. Intende stimolare i cuori degli uomini a glorificare Dio con ringraziamenti e lodi». <sup>27</sup>

La condizione inescusabile dei Gentili, che li ha condotti all'ira di Dio, è il risultato del loro rifiuto della «rudimentale conoscenza di Dio a loro disponibile». <sup>28</sup> Il problema, qui, non è l'incapacità di riconoscere l'esistenza o l'essenza di Dio, ma piuttosto il non sottomettersi alla Sua Signoria per vivere in una gradita ubbidienza a Lui. La gloria non è data a Dio ma è offerta all'uomo stesso (v. 25).

Tuttavia, non si può spiegare in modo soddisfacente la dichiarazione paolina che una parte della rivelazione divina avviene mediante l'ordine naturale (cf. v. 20). Infatti, essa è parallela all'insegnamento del giudaismo rabbinico che aveva formulato una dottrina della conoscenza universale di Dio. <sup>29</sup> Tuttavia, lo scopo dell'a-

---

24 Wm. Sanday and A. C. Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans, International Critical Commentary* (Scribner's Sons, New York, 1923), p. 40.

25 «A loro» è la traduzione di «*en autois*». Questa frase potrebbe essere tradotta «fra di loro», il che significherebbe sostanzialmente lo stesso di «a loro», sottolineando così la manifestazione di Dio nel mondo, per loro. Potrebbe essere anche tradotto con «in loro», cioè «nelle loro menti», come una possessione personale. Altri riferimenti alla creazione si ergono contro quest'ultima traduzione.

26 C. R. Barrett, *The Epistle to the Romans, Black's New Testament Commentaries* (Adam & Charles Black, London 1957), p. 35.

27 E. Stauffer, *New Testament Theology*, Trans. J. Marsch (SCM Press, London, 1955), p. 88.

28 Barrett, *Romans*, p. 36.

29 W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (SPCK, London 1948), pp. 115-117.

postolo, in questo passo, non è tanto quello di enunciare una teoria di religione naturale, ma, piuttosto, di sottolineare due elementi, e precisamente, 1) il fondamento morale dell'ira di Dio (v. 18) e 2) la dimostrazione che, in questo stadio della storia umana, la risposta di Dio, che è Cristo, è l'unica risposta.

La tragedia morale dell'umanità, che provoca l'ira di Dio, è espressa nella terrificante caduta dell'uomo, dalle sue grandi possibilità di stabilire una comunione con Dio, all'abisso dell'idolatria della vita sensuale e dell'ira. L'uomo è passato dal rifiuto della conoscenza di Dio, alla gloria di sé stesso, all'ignoranza di Dio, alla malvagità, alla colpa e, infine, ad una vita sottoposta all'ira di Dio per cui, nella sua condizione normale, egli vive sotto il peccato e la morte. Il versetto 32 esprime questa condizione: «Essi, pur conoscendo che secondo il giudizio di Dio quelli che fanno codeste cose sono degni di morte, non soltanto le fanno, ma anche approvano chi le commette». Per tre volte Paolo parla di «*permissio divina*»; Dio «li ha abbandonati» alle loro vie peccaminose (vv. 24, 26, 28).

Il secondo elemento già menzionato (che Cristo è la sola risposta al bisogno dell'uomo), si compendia in Rm. 3:21-26, ma è già ampiamente espresso nell'intera Epistola. Si presuppone che le nazioni possano aver risposto ad una rivelazione limitata, ed avendo obbedito a Dio, siano pervenute alla gioia delle Sue benedizioni. Nella storia morale dell'umanità, però, tutto ciò non traspare. Possiamo quindi affermare che una rivelazione speciale di Dio in Cristo con il suo beneficio di redenzione dal peccato era stata preordinata e manifestata nel tempo di Dio (Gal. 4:4; Ef. 1:3-10).

### C. Romani 2:12-16

Nel paragrafo precedente (2:1-11), Paolo aveva concluso che, per quanto riguarda il giudizio morale i Giudei e i Gentili sono uguali davanti a Dio. «Tribolazione, sofferenza e giudizio attendono coloro che operano nel male, poiché dinanzi a Dio non c'è riguardo (*prosopolēmpsia*) a persone» (2:11). La differenza essenziale tra due gruppi non è legata alla razza ma alla rivelazione. I Giudei hanno avuto la legge che non è stata disponibile ai Gentili, o, almeno, non è stata a loro proclamata. Perciò, considerandoli dalla prospettiva della rivelazione della legge, i Giudei sono «sotto la legge» (*enno-mo*) mentre i Gentili sono «senza la legge» (*anomos*). Nondimeno,



entrambi sono soggetti al giudizio se commettono dei peccati. Paolo afferma, nel verso 13, che per i Giudei la legge non è «un talismano preparato per salvaguardare coloro che lo possiedono. È uno strumento di giudizio ed il peccato non è meno peccaminoso, anzi lo è ancor di più quando è posto all'interno della sfera della legge» (cf. 7:13).<sup>30</sup> Paolo, inoltre, continuando sull'argomento dei Gentili chiede su quale base possono essere ritenuti responsabili, se sono «senza legge»? La risposta dell'apostolo la troviamo nel v. 14: «Quando i Gentili, che non hanno la legge, adempiono per natura le cose della legge, essi, che non hanno legge, sono legge a sé stessi».

Questo versetto conclusivo enuncia diverse verità, di ordine morale e religioso, riguardanti i Gentili. In primo luogo, essi, a volte, agiscono ubbidendo alle prescrizioni della legge mosaica. In secondo luogo, quando agiscono così, lo fanno «naturalmente» (*phusei*).<sup>31</sup> La frase «secondo natura» è chiarita al v. 15 dove si afferma che i Gentili hanno i requisiti (*to ergon ton nomou*, «ciò che la legge richiede») scritti «nei loro cuori». <sup>32</sup> L'argomento di Paolo conduce alla conclusione che vi è qualcosa nello schema dell'esistenza che dovrebbe indurre i Gentili, e qualche volta lo fa, ad avere un'attitudine di umiltà, di gratitudine, di creature dipendente. Quando ciò accade, essi «sono legge a sé stessi». <sup>33</sup> L'affermazione «essi sono legge a sé stessi» dovrebbe essere meglio tradotta, secondo Richardson, con «essi sono i loro propri legislatori». <sup>34</sup> Paolo, ancora, si rifà alle loro coscienze che testimoniano delle loro azioni e dei loro giudizi morali accusandoli o scusandoli alla luce della reazione della coscienza (2:15).

In terzo luogo, se i Gentili non hanno «la legge», cos'è questo «qualcosa» morale che opera nella loro vita? I commentatori, prontamente, rispondono suggerendo qualche forma di legge morale universale, tornando indietro al tempo della creazione, «qualcosa»,

---

30 Barrett, *Romans*, p. 49.

31 Gli Ebrei non hanno un termine per «natura». LA. T. non usa l'idea di natura. Paolo può anche aver trovato utile questo modo corrente di pensare, per spiegare la propria idea. Cf. 1 Cor. 11:14.

32 La frase «*to ergon ton nomou*» è, letteralmente, «l'opera della legge», «l'effetto della legge». Barrett afferma che la frase è un genitivo soggettivo e deve essere tradotta «gli effetti della legge» (Rm. p. 53).

33 *Ibid*, p. 52.

34 *Introduction to the Theology of The NT*, p. 50.

in seguito, rinnovato nel patto con Noè (Gn. 9:1-7).<sup>35</sup> Questa interpretazione si basa sugli insegnamenti dei rabbini che erano consapevoli del fatto che i Gentili mantenevano delle regole morali.

Comunque, non si può affermare che i rabbini sostenessero un qualsiasi tipo di legge naturale secondo l'uso comune del termine. Come osserva Richardson, «essi istintivamente percepivano che tale consapevolezza morale poteva venire, in ultima analisi, solo dal Dio di Giustizia la cui rivelazione speciale era stata espressa nella *Torah* di Mosè.<sup>36</sup> Come per Paolo, così per i rabbini, la *Torah* rappresentava qualcosa in più di una semplice lista di prescrizioni legali. Nel suo valore essenziale, essa costituiva l'insieme dell'insegnamento divino, la volontà divina e, per questo motivo, si imponeva moralmente su ogni essere umano, sia giudeo che gentile.<sup>37</sup>

La legge mosaica era la più esauriente rivelazione della volontà di Dio. Ciò che era stato manifestato mediante la creazione (Rm. 1:20) non era essenzialmente differente, ma era una rivelazione, meno precisa e meno completa, dell'eterna volontà di Dio. Nondimeno, seppur limitata, questa manifestazione proponeva un invito alla sottomissione alla sovranità di Dio. Stauffer osserva: «Ogni rivelazione di Dio contiene un appello, un appello etico».<sup>38</sup> Quanto dice Barrett, a questo punto, sembra ragionevole. Egli, infatti, insiste dicendo che Paolo non distingue tra legge rituale e morale o, quanto meno, che pensi in questi termini. Ciò che la legge richiede, in definitiva, non è né conformità cerimoniale né morale, ma ubbidienza di fede o fede ubbidiente (cf. 1:5). Questa è la sola base tollerabile di relazione tra l'uomo e il suo Creatore.<sup>39</sup> Quando il Gentile agisce in ubbidienza a ciò che sa essere giusto, si può ben dire che «per natura» compie quanto la legge richiede. Sia Rm. 1:18-32 che 2:12-16 affermano chiaramente che un qualche tipo di manifestazione divina è stata

---

35 Cf. Sanday and Headlam, *Romans*, P. 62; Grant, *An Introduction to New Testament Thought*, p. 71; Richardson, *Introduction to the Theology of The NT*, P. 49. *Contra*: BARRETT, *Romans*, p. 51.

36 *Introduction to the Theology of the NT*, p. 49.

37 Cf. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (Hodder and Stoughton, London 1935); W. A. Whithouse, «Law» - *A Theological Wordbook of the Bible*, ed. Alan Richardson (SCM Press, London 1950) pp. 122-15: «Torah (...) è l'intero contenuto della rivelazione divina della sua natura e finalità che, incidentalmente, chiarisce la responsabilità dell'uomo verso Dio».

38 Stauffer, *NT Theology*, p. 173.

39 *Romans* p. 51.

offerta all'umanità cosicché gli uomini hanno la possibilità di conoscere il Creatore. Questa rivelazione avviene mediante la creazione o in risposta a richieste della legge «scritta nei loro cuori». Ciò che importa, tuttavia, è lo sviluppo del tema «la giustificazione per fede» da parte di Paolo nell'epistola ai Romani. La sua interessante conclusione è che «in realtà», l'uomo non afferra l'opportunità, tagli dalla creazione di Dio, di un'esistenza alla Sua presenza e che, quindi, nonostante queste capacità «spirituali», tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio (Rm. 3:23).<sup>40</sup>

#### D. Galati 4:8-9

Questo passo è significativo per il tema in discussione poiché i destinatari della lettera, per la maggior parte, erano pagani convertiti. Paolo descrive il loro stato pre-cristiano come quello in cui «non conoscevano Dio» (*ouk eidotes theon*). Erano «ignoranti di Dio», una frase che Duncan considera come descrizione che, nel Nuovo Testamento, veniva regolarmente applicata alla ai pagani.<sup>41</sup> «Ignoranti di Dio», i pagani indulgevano nell'idolatria (cf. Rm. 1:18-32). L'apostolo riconosce enfaticamente, con l'uso della frase congiuntiva avversativa «nun de» (ma ora), che essi «conoscono Dio» (*gnontes theon*). Non c'è bisogno di cercare una differenza tra *eidotes* e *gnontes* come se la prima si riferisse alla conoscenza esteriore di una relazione personale piuttosto che ad una conoscenza teorica. Burton aggiunge che *theon*, non avendo l'articolo determinativo, intende qualità o attributi di divinità più che essenza della Divinità.<sup>42</sup> La frase «O piuttosto che siete stati conosciuti da Dio», non intende negare la precedente realtà della conoscenza di Dio da parte dei Galati ma vuole ampliare la qualità del rapporto tra i Galati e Dio. Duncan osserva che la parola «*gnosthentes*» («essere conosciuto»), ha la forza del riconoscere (cf. 1 Cor. 8:3; 2 Tm. 2:19). Il punto essenziale di Paolo è che «i Galati non hanno conosciuto Dio come Padre, ma sono (per il dono dello Spirito) stati condotti in tale relazione filiale con Lui, tanto che possono essere considerati come

<sup>40</sup> Werner Kummel, *Theology of the New Testament* (Abingdon Press, New York, 1973), p. 176.

<sup>41</sup> George S. Duncan, *The Epistle of Paul to the Galatians*, Moffatt New Testament Commentary (Hodder and Stoughton, London, 1934), p. 133.,

<sup>42</sup> Cf. E. Dewitt Burton, *The Epistle to the Galatians*, International Critical Commentary (T.&T. Clark, Edimburgh, 1921), p. 229

figli.<sup>43</sup> Qui non si intende una conoscenza semplicemente cognitiva poiché Paolo non avrebbe mai pensato che Dio non conoscesse, da sempre, i Galati. «Essere conosciuti da Dio» non significa, infatti, che essi, solo adesso, siano «divenuti oggetto della Sua attenzione favorevole».<sup>44</sup>

## E. La coscienza

Questo termine che appare frequentemente nel N. T. fuori dai Vangeli, si riferisce pure all'ampio soggetto della conoscenza di Dio.<sup>45</sup> Affine alla parola latina «*coscientia*», significa, letteralmente, «conoscenza», suggerendo così «una seconda consapevolezza riflessiva che l'uomo ha insieme all'originale consapevolezza del suo agire».<sup>46</sup>

Nel Nuovo Testamento ritroviamo diverse affermazioni riguardanti la funzione della coscienza:

1. Testimonia o pronuncia giudizi su azioni già compiute (At. 24:16; Rm. 9:1; Eb. 9:14; 1 Pt. 3:16-21).

2. Agisce su campi diversi da quelli religiosi (Rm. 13:5; 1 Cor. 10:25-29).

3. Si dice di una persona che ha «buona coscienza» quando segue i suoi dettami (At. 23:1; 1 Tm. 1:5-19; Eb. 13:18; 1 Pt. 3:16-21).

4. La coscienza può essere fuorviata (1 Cor. 8:7-12) e può divenire incallita (1 Tm. 4:2; Tt. 1:15).

5. L'autorità della coscienza si fonda sulla sua identificazione con la volontà di Dio (1 Pt. 2:19; cf. il testo greco).

---

<sup>43</sup> *Galati*, p. 133. Cf. Richardson, *Introduction to the Theology of the N. T.*, p. 48: egli evidenzia l'iniziativa di Dio: «Noi amiamo solo perché Dio ci «conosce» (1 Cor. 8:3), cioè, in termini biblici, ci chiama, entra in una relazione personale con noi, ci pone al Suo servizio, e così via. (...) Non è la nostra intelligenza o il merito che ci ha condotto alla conoscenza di Dio (...) ma soltanto grazie alla predicazione della parola del Cristo i convertiti dal paganesimo sono pervenuti alla conoscenza del vero Dio e ciò è avvenuto solo perché Dio, nel suo amore illimitato, ci aveva già conosciuti.

<sup>44</sup> Burton, *Galatians*, p. 229.

<sup>45</sup> Per un più ampia discussione, cf. J. P. Thornton-Duesbury, *Conscience*; *Theological Wordbook of the Bible*, ed. Alan Richardson (SCM Press, London; 1950), pp. 52-53; S. S. Smalley, *Conscience*, *New Bible Dictionary* (Wm. B. Eerdmans Publ. Co., Grand Rapids [Mich.] 1962), pp. 248-50; C. A. Pierce, *Conscience in the NT* (SCM Press, London, 1955).

<sup>46</sup> Thornton-Duesbury, *Theological Wordbook*, p. 52.

La coscienza è un fenomeno universale umano? Secondo Rm. 2:15, Paolo la considera così. La coscienza giudica la giustezza o l'erroneità di un comportamento, indicando, così, un certo grado di conoscenza di ciò che è giusto o ingiusto. Inoltre, Paolo sembra considerare la coscienza come agente in modo tale da imporre le richieste di Dio sull'individuo. Il risultato finale del giudizio dipende dal modo in cui una persona risponde alle direttive della coscienza (Rm. 2:16).

L'apostolo presume che anche i pagani abbiano una coscienza. Poiché vi è un appello divino nella funzione giudicante della coscienza, i pagani conoscono le richieste della legge pur se non conoscono la legge di per sé stessa. Le richieste della legge sono «scritte nei loro cuori» ed è in virtù della loro «coscienza» che essi le conoscono.

Questa analisi della coscienza suggerisce «una fonte trascendente di autorità» oltre di essa o, meglio, costituente la sua esistenza. Pietro dichiara che la sua autorità dipende dalla volontà di Dio (Pt. 2:19). Da questa prospettiva, la sostituzione che Paolo opera tra fede e coscienza, nella vita del cristiano, è legittima poiché la fede, come la coscienza, include ubbidienza alle richieste di Dio.<sup>47</sup> Considerando la relazione tra un cristiano forte e uno debole, Paolo discute, in 1 Cor. 8, il fondamento della coscienza ma, in Rm. 14, quello della fede. «Quindi, per il cristiano, il verdetto della «coscienza» coincide con quello della fede».<sup>48</sup> Da questa panoramica veloce, si può dedurre che il N. T. considera la coscienza come fenomeno universale correlato all'attività rivelatrice di Dio.

A motivo della condizione depravata dell'uomo, J. Wesley, insieme ad altri, non considera la coscienza come elemento inerente alla natura umana; il migliore degli uomini fruisce sempre dei risultati della Grazia preveniente. Egli scrive:

Ammettendo che tutti gli uomini siano morti, per *natura*, nel peccato, ciò non giustifica nessuno, poiché nessun uomo è in uno stato di pura naturalità. Non vi è alcun uomo, purché non abbia spento lo Spirito, totalmente privo della Grazia di Dio. Nessun uomo vivente è privo di ciò che è volgarmente chiamata «coscienza naturale». Ma questa non è naturale, ma è, più appropriatamente,

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 220.

<sup>48</sup> *Ibid*.

Grazia preveniente. (...) Perciò l'uomo pecca non perché non abbia la Grazia, ma perché non usa la Grazia che ha<sup>49</sup>

Nondimeno, la pretesa morale della coscienza può essere rifiutata ed il suo operare efficace può essere diminuito. Il riferimento, di Paolo alla coscienza, nel passo importante di Rm. 2:12-16, non deve essere inteso principalmente come un tentativo di stabilire una «legge della coscienza» ma, piuttosto, come un modo di dipingere la tragica condizione peccaminosa dell'umanità che è il risultato del fallimento, da parte dell'uomo, di rispondere alle offerte divine.

## F. Il Fallimento della teologia naturale<sup>50</sup>

La suddetta frase riflette il modo con cui lo Stauffer definisce l'approccio neotestamentario al problema della rivelazione generale di Dio. Poiché l'uomo rifiuta sia la possibilità di una teologia della creazione (Rm. 1:18-32) che una teologia della storia (1 Cor. 1:12), non sottoponendosi alla sapienza di Dio diviene teologo di sé stesso. Confidando nella propria sapienza diviene uno pseudo-teologo con l'intenzione di creare una teologia naturale. L'uomo, in seguito, escludendo Dio da tale ambito di ricerca, non riuscendo a distinguere tra Dio e gli idoli, da una «teologia naturale perviene ad una teologia della natura». La sua, diviene un'etica della natura o «una moralità della natura» (Rm. 1: 24ss). «L'umanità ha chiuso gli occhi alla luce di Dio così da essere guidata dalla propria luce cadendo vittima delle delusioni di un fuoco fatuo».<sup>51</sup> La condizione degli uomini è quella in cui non conoscono Dio ma non per colpa Sua. Gli uomini devono, invece, essere biasimati poiché hanno scelto di vivere secondo la propria sapienza e non secondo la volontà di Dio. La coscienza «comparirà nel processo contro l'uomo come testimone nell'ultimo giudizio» (cf. 2:12ss). Stauffer conclude: «Per questa ragione, la teologia e l'etica naturale sono destinate a naufragare proprio per effetto di quanto loro stesse producono, causando quella condizione di emergenza per l'uomo che diviene un'opportunità per Dio» (At. 17:29 ss).<sup>52</sup>

49 John Wesley, *Works* (Nazarene Publishing House, Kansas City), 6:512; 7:187.

50 Stauffer, *NT Theology*, pp. 86-90.

51 *Ibid.*, p. 89.

52. *Ibid.*

La parola della Croce è la possibilità di una nuova teologia della creazione e della storia. L'uomo, però, deve ascoltare e rispondere. Floyd V. Filson conclude dicendo che i passi che trattano di una conoscenza naturale non sono usati per «giustificare una teologia naturale che indebolirebbe la necessità del Vangelo. Al contrario, i pochi passi (...) sono usati per mostrare come i Gentili abbiano conoscenza e siano responsabili dei loro peccati e debbano pentirsi. (...) Tutti gli uomini hanno bisogno di Cristo».<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Floyd V. Filson, *Jesus Christ the Risen Lord* (Abingdon Press, New York, 1956), p. 61.





# 13

## CREATORE E PADRE-SOVRANO

### I. DIO CREATORE

#### A. Una doppia tendenza

La prospettiva neotestamentaria del Dio Creatore è identica a quella presente nell'A. T. Tuttavia, nel Nuovo Testamento non troviamo una riproposizione dei primi eventi dell'attività creatrice di Dio come riportata nella Genesi. Si potrebbe pensare che l'assenza di tale materiale sia il risultato dell'accoglienza senza riserve, da parte della Chiesa Primitiva, delle antiche Scritture, per cui era inutile una riaffermazione degli eventi della creazione. Inoltre, poiché la Chiesa poneva il suo interesse maggiore sulla storia della redenzione, la ripetizione degli eventi non era necessaria. Occasionalmente, gli scrittori del Nuovo Testamento menzionano la creazione, ma senza prestarle grande attenzione.

I riferimenti ad essa presentano un duplice aspetto: in uno si afferma Dio come Creatore, nell'altro si traccia il ruolo di Cristo nella creazione. I sinottici parlano indirettamente della relazione tra Dio e il cosmo. Per esempio, i credenti sono spronati a non essere ansiosi per la loro esistenza quotidiana poiché Dio, che ha creato e sostiene ogni cosa, certamente si curerà di loro. Egli ha rivestito i gigli dei campi di grande bellezza e continuamente nutre gli uccelli del cielo. «Or se l'Iddio riveste in questa maniera l'erba dei campi che oggi è e domani è gettata nel forno, non vestirà Egli molto più voi, o gente di poca fede?» (Mt. 6:25-34; cf. Lc. 12:22-30). La mancanza di fede degli uditori di Cristo era dovuta alla loro incapacità di comprendere il pieno coinvolgimento di Dio nel sostegno del Suo

ordine creato. Il suo impegno di custode è un obbligo che scaturisce dalla Sua originale relazione con la creazione.

In Ef. 3:9, Paolo dichiara in modo esplicito che «Dio ha creato ogni cosa», ripetendo così le parole della Genesi 1. Egli allude anche alla creazione quando scrive: «Perché è Dio che disse: splenda la luce tra le tenebre» (2 Cor. 4:6). In un brano molto istruttivo per il giovane Timoteo, l'apostolo afferma che Dio ha creato ogni cibo e, poiché tutto quel che Dio ha creato è buono, non deve essere rifiutato se usato con rendimento di grazie (1 Tm. 4:4). Altri passi paolini che chiaramente confermano l'idea di una creazione di Dio, sono Rm. 4:17 («che fa rivivere i morti e chiama le cose che non sono come se fossero»); 1 Cor. 11:12 («e tutte le cose sono da Dio»). Lo scrittore agli Ebrei include nel suo catalogo di «evidenze di fede» la sua convinzione nella «creazione del mondo»

L'aspetto cristologico è ugualmente esplicito nel Nuovo Testamento. L'evangelista Giovanni scrive: «Ogni cosa è stata fatta per mezzo di lei (*panta di' autou egeneto*) e senza di lei neppure una delle cose fatte è stata fatta (*chōris autou egeneto oude en ho gego neri*)» (Gv. 1:3). Paolo afferma, in Col. 1:16: «Poiché in lui sono state create tutte le cose (*en autō ektisthē ta panta*) (...); tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui (*ta panta di autou kai eis autou ektistais*)». Paolo, ancora, dichiara che il ruolo di Cristo nell'ordine creato è anche quello di sostenerlo: «In lui tutte le cose sussistono (*sunestēken, stanno insieme*)». Mediante l'azione di Cristo, abbiamo un «cosmo anziché un caos». Seguendo le stesse linee di pensiero, lo scrittore agli Ebrei parla del Figlio come di colui mediante cui (*di' hou*) Dio ha creato il mondo (*epoīsēsen tous aiōnas*) e che mantiene «l'universo per la parola della sua potenza» (*pherōn te ta panta*) (1:2-3). Così, come suggerisce Stauffer, «Cristo è colui che dona la vita alla creazione».<sup>1</sup>

In Ebrei, la lode del Signore esaltato che è superiore agli angeli, include un riferimento al Salmo 102:25-27: «Tu Signore, nel principio fondasti la terra e i cieli sono opera delle tue mani» (1:10). Diversamento dall'essere immutabile di Cristo, le cose dell'ordine materiale periscono, invecchiano e sono soggette ai Suoi ordini (1:11-12).

---

<sup>1</sup> *NT Theology*, p. 57.

Filson insiste dicendo che «l'opera del Figlio nel creare e sostenere l'ordine creato non gioca alcun ruolo centrale nel Nuovo Testamento». Egli riconosce, tuttavia, due importanti dimensioni della teologia della Chiesa su questo argomento: Primo, la Chiesa, comprendendo sempre meglio l'evento Cristo, dovette necessariamente guardare oltre l'incarnazione per comprendere il Suo rapporto con Dio Padre entro i confini di uno schema più generale. Per tale motivo, si affermò il ruolo creativo di Cristo. Secondo, il ruolo cosmico di Cristo, pur se non pienamente compreso e confermato dalla Chiesa dei primi giorni, in seguito, fu riconosciuto senza alcuna obiezione. Filson, allora, conclude: «Appena un quarto di secolo dopo la morte di Gesù, mentre erano ancora vivi i testimoni oculari e i discepoli personali del ministero galileo, Paolo confermò questa verità come conclusione della sua riflessione cristiana e non vi è alcuna evidenza che altri autorevoli cristiani contrastassero la sua cristologia».<sup>2</sup>

## B. Agente cooperante

Nella 1 Corinzi, dove l'apostolo Paolo discute sulla carne offerta agli idoli, appare una dichiarazione eclatante che, rispetto alla creazione, pone Dio e Cristo su un medesimo livello: «Nondimeno, per noi c'è un Dio solo, il Padre, dal quale sono tutte le cose e noi per la gloria Sua, e un solo Signore, Gesù Cristo, mediante il quale siamo noi» (1 Cor. 8:6). Un'analisi accurata di questo passo e di altri che parlano di Cristo nella creazione, chiarisce come il ruolo di Cristo sia di mediatore e cooperatore. I nostri autori biblici dichiarano che è «mediante» Cristo (*di' hou*, 1 Cor. 8:6; Eb. 1:2) o «in» Cristo (*en auto*. Col. 1:16) che il mondo è venuto all'esistenza. Ovviamente, si tenta una distinzione tra Padre e Figlio. Dio ha creato il mondo mediante il suo Cristo, ogni cosa viene da Dio ma mediante Cristo. Stauffer propone che, quando in Gv. 1:3 l'apostolo identifica Cristo creatore con la Parola creatrice, egli riunisce le due affermazioni «Dio crea mediante la Sua Parola» e «Dio crea mediante il Suo

---

<sup>2</sup> *Jesus Christ the Risen Lord*, pp. 59-60; cf. Bultmann, *Theology of the N. T.*, 1:132: «Non si può affermare che sia stato Paolo il primo a dare a Cristo questo ruolo cosmico di mediatore della creazione; il modo in cui se ne parla, come se fosse qualcosa già noto, ci induce a credere che egli non fu il solo».

Cristo». Tuttavia, ripete, in Paolo, queste due affermazioni rimasero ben separate.<sup>3</sup>

L'interpretazione di Cullmann, pur seguendo un approccio diverso, perviene alla stessa conclusione. Egli cita 1 Cor. 8:6 e riconosce che sia Dio che Cristo sono coinvolti nella creazione. Tuttavia, continua, «la differenza sta nelle preposizioni *ex ed eis* riferite a Dio; *dia* riferita a Cristo, mediante il quale tutte le cose (*di hou ta panta*).<sup>4</sup> La distinzione, qui evidente, non è tra Creatore e Redentore, ma, da un lato, tra fonte e fine, e, dall'altro, riguardo al mediatore Dio come fonte della Creazione, intende un Dio esistente indipendentemente dalla Sua rivelazione redentrice, mentre il riferimento a Cristo, come mediatore, esprime Dio che si rivela al mondo.

La cristologia di Cullmann lo induce ad affermare che il Padre e il Figlio possono essere significativamente distinti solo al tempo della storia rivelatrice, cioè nel tempo che inizia con la creazione del mondo e continua sino alla fine.<sup>5</sup> Il suo pensiero dipende dalla sua condivisione della cristologia funzionale che evidenzia l'opera di Cristo più che la Sua persona. Gesù Cristo è Dio nella Sua autorivelazione. Stando così le cose, si afferma che tutta la rivelazione di Dio si fonda su Cristo, sia essa creazione che redenzione. Non vi è, così, alcuna «distinzione tra Dio creatore e Cristo redentore, poiché creazione e redenzione sono il modo in cui Dio comunica sé stesso al mondo».<sup>6</sup>

In conclusione, si deve risolvere l'argomento su una base soteriologica piuttosto che ontologico-cosmologica.<sup>7</sup> Per la Chiesa,

---

3 N. T. *Theology*, p. 58; cf. H. E. Dana & J. R. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek N. T.* (Mc Millan Co., New York 1927), p. 102: Cristo non è un creatore indipendente, ma, piuttosto, un agente intermedio nella creazione.

4 *Christology*, p. 2.

5 *Ibid.*, pp. 326-327.

6 *Ibid.*, p. 326.

7 Cf. Wolfhart Pannenberg, *Jesus God and Man*, trans. Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe: The Westminster Press, 1968), pp. 168-69; 390-97: «L'affermazione che tutte le cose ed ogni essere siano create mediante Cristo significa che l'*eschaton*, che è apparso anticipatamente in Gesù, rappresenti il tempo ed il punto dai quali la creazione prende l'avvio...La mediazione di Cristo della creazione non si deve intendere come l'inizio temporale del mondo. La si deve intendere come l'intero processo del mondo che riceve unità e significato alla luce del suo fine che è apparso anticipatamente nella storia di Gesù, in modo che, l'essenza di ogni evento individuale, il cui significato è relativo al tutto a cui appartiene, sia innanzitutto deciso alla luce di questo fine...l'atto eterno della creazione di Dio sarà pienamente

Cristo era il suo Salvatore che, per esserlo, doveva sempre rimanere in una reale relazione con Dio. Quando si poneva la domanda sul Suo ruolo nella formazione del cosmo, la semplice risposta era quella che lo indicava come «Agente di Dio». Atanasio suggerì, nel suo «*De Incarnatione*», che il Redentore non poteva altro che essere il Creatore, nessun'altra persona o sostituto. Gli autori del Nuovo Testamento erano già pervenuti alla medesima conclusione.

È proprio in questi termini soteriologici che, nel Nuovo Testamento e specialmente in Paolo, devono essere comprese le espressioni della creatività divina. La Chiesa accettò il concetto veterotestamentario della creazione di Dio, ma non lo ampliò. La sua più grande preoccupazione era, di carattere salvifico, perciò menzionò soltanto casualmente l'attività creatrice di Cristo. Tuttavia, non poté ignorarla del tutto, poiché proclamare Cristo come Redentore, nel senso in cui essa Lo comprendeva, significava affermare che Egli doveva essere proclamato anche Creatore.

La Redenzione eleva il concetto di creazione anziché abbassarlo. Cristo è creatore perché è redentore, come ben compreso nel quadro dell'attività *kerygmatica* della chiesa primitiva. Nondimeno, Paolo chiarisce che la responsabilità ultima dell'uomo, come contemplata nella creatività divina, è quella di glorificare Dio (Rm. 1:18-32). Cristo, come Agente di Dio nella creazione, rende l'uomo capace di darGli questa lode (cf. Col. 1:9-19; Ef. 1:12) poiché è in Cristo che Dio si è glorificato. Come Giovanni chiaramente espone, mantenendo questo approccio soteriologico, tutto quello che accade nell'ordine creato è in funzione dell'opera redentrice di Dio (cf. Gv. 9; 11:4). Infine, l'ordine creato che si dibatte sotto le potenze dei dominatori del peccato deve essere redento mediante l'opera di Cristo (Rm. 8:18-23).

---

svelato in primo luogo nell'*eschaton*.» Una tale comprensione, secondo l'autore di questo libro, non fa giustizia alla normale tendenza della Chiesa primitiva di accogliere pienamente il significato di Cristo per loto inclusa la Sua relazione a Dio prima dell'incarnazione.

## II. DIO, PADRE-RE

La redenzione operata da Dio e resa disponibile dalla Sua discesa all'uomo nella persona del Figlio, comprende anche l'idea di regalità. Egli è il Redentore e, in modo particolare, il Padre-Re.<sup>8</sup>

### A. Il Concetto regale nell'insegnamento di Gesù.

Gli Ebrei, da tempo immemorabile, definivano Dio come Re. Al tempo dell'incarnazione del Signore, molti Giudei devoti cercavano «la consolazione di Israele» (Lc. 2:25). Gli Zeloti volevano accelerare i tempi mediante l'azione politica, mentre i Farisei continuavano a credere che la perfetta ubbidienza alla Legge da parte del popolo eletto l'avrebbe portata a compimento. Giovanni Battista ardeva in tale attesa, proclamando: «Ravvedetevi, perché il Regno dei Cieli è vicino» (Mt. 3:2). Giovanni ravvivò l'antica verità profetica che il giorno del Signore sarebbe stato un giorno di retribuzione per i Giudei e per i Gentili. Pertanto, egli chiamava tutti al ravvedimento, persino i capi religiosi (Lc. 3:7-9).

Nella Sua predicazione, mantenendo la proclamazione profetica, specialmente il modo come essa risuonava nel messaggio di Giovanni Battista, Gesù riprese il tema della sovranità di Dio. Il Vangelo di Marco riassume il Suo messaggio: «Gesù venne in Galilea, predicando il vangelo di Dio e dicendo: «Il tempo è compiuto e il Regno di Dio è vicino; ravvedetevi e credete all'evangelo (1:14-15; f. Mt. 4:23). Gesù insegnò ai Suoi discepoli a pregare:

*Venga il tuo Regno,  
sia fatta la Tua volontà  
in terra come in cielo (Mt. 6:10).*

Gli oltre 70 esempi della frase «Il Regno di Dio» (*basileia tou theou*) o «Il Regno dei Cieli»<sup>9</sup> nei Vangeli, hanno spinto gli studiosi moderni a concludere, quasi unanimemente, che il «Regno

---

<sup>8</sup> Cf. John Bright, *The Kingdom of God* (Abingdon Press, Father king, New York), p. 7: «Il concetto del Regno di Dio include, in senso reale, l'intero messaggio della Bibbia; la frase «il Regno di Dio» può anche essere tradotta «il governo sovrano di Dio». Cf. anche GRANT, *Introduction to NT Thought*, p. 117.

<sup>9</sup> La frase «Regno dei Cieli» è una circonlocuzione per «Regno di Dio». Era adoperata dai Giudei per evitare, rispettosamente, l'uso della parola «Dio».

di Dio» fosse il messaggio centrale di Gesù.<sup>10</sup> Il concetto di sovrannità è, allora essenziale per ben comprendere la natura di Dio.

La parola «Regno» (*basileia*), come adoperata da Gesù quando insegnava, ha un doppio significato. Da un lato denota un «reame», un «territorio», un «dominio» o un «popolo» su cui regna un re. Marco (3:24) dice: «Se un regno è diviso in parti contrarie, quel regno non può durare». Anche Matteo (24:7) afferma che «si leverà nazione contro nazione e regno contro regno». «Regno», tuttavia, denota pure «sovrannità», «potenza regale», «potere sovrano». Per esempio, Luca (1:33): «Ed egli regnerà sulla casa di Giacobbe per sempre». Oppure, Luca (19:12): «Un uomo nobile se ne andò in un paese lontano per ricevere l'investitura di un regno» («un regno», KJV; cf. RSV, Lc. 23:42; Gv. 18:36; Ap. 17:12). Quindi, quando incontriamo la parola «regno» nell'insegnamento di Gesù, dobbiamo capire se si riferisce a «reame» oppure a «potere sovrano».<sup>11</sup>

Il Regno di Dio, come inteso da Gesù, designa non solo il nuovo ordine che Egli stava stabilendo con tutte le sue benedizioni di salvezza, ma anche il «governo reale di Dio» nei cuori degli uomini, reso possibile dalla nuova relazione con Lui. Il Regno di Dio si riferisce alla sovrannità del Re dei re come anche al suo dominio territoriale. Il Regno di Dio esiste dove i cuori rendono ubbidienza a Dio come re. Quest'ultimo concetto è, per Gesù, il significato centrale di *basileia*.

Gesù predicò dicendo che il Regno di Dio si stava realizzando, in modo nuovo ed unico, nel suo tempo e nella sua opera. Egli non evidenziò principalmente l'antica concezione che il Regno di Dio fosse un regno eterno; piuttosto, parlò di una sua manifestazione decisiva nel suo tempo, nel Suo «oggi.» Due versi importanti parlano del potere sovrano di Dio al tempo di Cristo. In Matteo (12:28), Gesù dice ai suoi oppositori: «Ma se è per l'aiuto dello Spirito di Dio che

---

10 Cf. G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (Harper and Row, New York 1964); G. Lindstrom, *The Kingdom of God in the teaching of Jesus* (Westminster Press, Philadelphia 1963); H. N. Ridderbos, *The coming of the Kingdom*, Trans. H. De Jongste (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co. 1972); Willard H. Taylor, *The Kingdom of God, Exploring Our Christian Faith*, ed. W. T. Purkiser, et al. (Kansas City, Beacon Hill Press, 1960), pp. 519 ss.

11 G. E. Ladd, «The Kingdom Of God—Reign Or Realm?»

io caccio i demoni, è dunque pervenuto fino a voi il Regno di Dio».<sup>12</sup> La parola greca «*ephthasen*», tradotta «è venuto», non può essere intesa semplicemente in termini di «prossimità», ma, piuttosto, di «presenza reale». Gesù, certamente, insegnò che la Sovranità di Dio si esprimeva, in quel tempo, con l'attacco alle forze del male e, in particolare, al Regno di Satana.

Un altro passo di grande importanza è Luca 17:21. È una risposta di Cristo ad una domanda dei Farisei sul «quando» sarebbe venuto il Regno di Dio. La domanda dei Farisei, molto probabilmente, esprimeva la prevalente coscienza apocalittica del tempo riguardo al Regno. Gesù, però, replicò dicendo che il Regno di Dio era già presente tra di loro senza, tuttavia, gli attesi segni.

Tra gli studiosi continua il dibattito sulla frase «*entos humòn*». Gesù intende «in voi» o «fra voi»? La scelta della seconda traduzione giustifica, naturalmente, la conclusione che nella persona di Gesù si realizzava il Regno di Dio. Ladd conclude dicendo che il «fra voi», nella persona di Gesù, si adatta meglio al contesto totale del Suo insegnamento.<sup>13</sup>

Se il cuore dell'insegnamento di Gesù è il Regno di Dio o il «governo sovrano di Dio» nei cuori degli uomini, allora, per Gesù, Dio nella Sua natura essenziale è Re su tutto! È il sovrano eterno e ogni uomo, se spera di vivere in modo abbondante, Gli deve completa lealtà. L'ubbidienza costante, propria del Maestro, testimonia del Suo immediato riconoscimento della Sovranità di Dio. La Sua preghiera nel Getsemani «però non la mia volontà, ma la tua sia fatta» è un esempio eloquente della sottomissione di un suddito ubbidiente al Re eterno (Lc. 22:42).

Ciò che è più scandaloso, nel vangelo, è il fatto che Gesù immedesimi tale regno e sovranità con la Sua propria persona e missione. L'incarnazione diviene quindi, una rivelazione del Regno di Dio. Tutti coloro che «vanno a Cristo» conoscono il Re.

---

12 Vd. Luca 11:20 che adopera la frase «il dito di Dio» che ricorda l'Esodo del popolo di Israele, Es. 8.19.

13 *Theology of the New Testament*, p. 68. Per una più ampia discussione sul «Regno di Dio» vedere il cap. 32. Sulla natura presente o futura del Regno di Dio, vd. C. H. Dodd, *The Parables of of the Kingdom* (London: Nisbet and Co., Ltd. 1954), pp. 20-34.



## B. Il concetto di regalità negli scritti al di fuori dei Vangeli

Lo studioso radicale A. Loisy, dopo aver analizzato nel resto del Nuovo Testamento i vari riferimenti al Regno, afferma che, in realtà, «Gesù annunciava il Regno di Dio, ma fu la Chiesa che apparve». <sup>14</sup> Pur se tale scetticismo è difficilmente giustificabile, sorprende il fatto che, al di fuori dei Vangeli, il tema principale della predicazione di Gesù riceva così poca attenzione nel resto del

Nuovo Testamento. Paolo menziona «il Regno di Dio» in Rm. 14:17; 1 Cor. 4:20; 6:10; 15:24, 50; Gal 5:21; Ef. 5:5; Col. 4:11; I Ts. 2:12 e 2 Ts. 1:5. In Giacomo 2:5 leggiamo: «Iddio non ha egli scelto quei che sono poveri secondo il mondo perché siano ricchi in fede ed eredi del regno che ha promesso a coloro che l'amano?». Otto versetti al di fuori dei Vangeli parlano del Regno di Cristo (1 Cor. 15:24; Ef. 5:5; Col. 1:13; 2 Tm. 4:1, 18; Eb. 1:8; 2 Pt. 1:11; Ap. 11:15).

Quale conclusione possiamo trarre da questa apparente mancanza di enfasi sul Regno di Dio? In primo luogo, anche se i riferimenti non sono tanti e considerando sommariamente il loro messaggio, gli apostoli includono tale concetto, in special modo, l'apostolo Paolo. Inoltre, il concetto di sovranità, in questi scritti, deve essere posto sulla stessa linea dei riferimenti al regno. Paolo insegna che coloro che hanno ricevuto la Grazia e la giustizia regneranno nella vita futura (Rm. 5:17). Ancor più, egli afferma che i santi giudicheranno gli angeli (1 Cor. 6:2ss.). Inoltre, riflettendo sui lunghi anni di servizio missionario efficace, seppur pieno di sofferenze, volgendo lo sguardo al futuro, Paolo scrive a Timoteo: «Se muoiamo con Lui, con Lui anche vivremo; se abbiamo costanza nella prova, con Lui altresì regneremo» (2 Tm. 11-12). Anche nei passi dossologici di Paolo, viene posta l'enfasi sulla sovranità (cf. 1 Tm. 1:17; 6:15). Pietro considera la Chiesa come «regno di sacerdoti» (1 Pt. 2:9 ss.; cf. Ap. 1:6; 5:10; 20:6). Riguardo a Cristo, Paolo scrive che Egli assumerà visibilmente la Sua signoria, sulle nazioni, alla Parusia (Rm. 15:12). <sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Alfred Loisy, *The Gospel And The Church*, Trad. Cristopher Home (New York: Charles Scribner's Sons, 1904).

<sup>15</sup> Cf. Richardson, *Introduction to the Theology of the NT*, pp. 88-89.

In secondo luogo, nella chiesa primitiva si verificò, spontaneamente, un mutamento del cuore e del tenore del messaggio. Filson, alla luce degli eventi epocali della Croce e della risurrezione, considera inevitabile questo mutamento. I primi seguaci «vissero, adorarono, e testimoniarono alla luce dell'evento della risurrezione... Cristo fu il centro del loro messaggio». <sup>16</sup> Non si dimenticò, quindi, il messaggio del regno gesuano. Si vide Dio stabilire il Suo regno nel ministero itinerante, nella morte, nella risurrezione di Cristo mediante il dono dello Spirito e la continua Sua sovranità sulla Chiesa nascente. <sup>17</sup>

L'uomo moderno potrebbe offendersi a questa idea della sovranità pensando ad una monarchia stravagante, ad un potere autocratico, distante dal popolo. Inoltre, una certa lettura della storia antica che riporta certi modi imperdonabili di governo dei re, potrebbe generare un'idea della sovranità completamente differente da quella che è la nozione biblica. Grant ci ricorda che l'israelita vedeva Dio in modo simile al principe o al re locale – il re cittadino dei tempi semiti di Omero. Tale governatore, pur vivendo in una grande e lussuosa proprietà, si curava realmente del benessere del suo popolo. «Un tale tipo di sovranità, locale, personale, familiare, esprime bene il concetto comunemente adoperato in ambito religioso». <sup>18</sup>

Pur se Dio è ritenuto in possesso di una tale potenza da rimuovere gli uomini istantaneamente o irrevocabilmente dalla Sua divina presenza, il più ricco insegnamento veterotestamentario, come pure quello di Cristo, non considera la sovranità di Dio in termini autocratici. Grant scrive: «Conoscerlo significa amarlo, nello stesso modo in cui si ama un buon re il cui palazzo sorge sulla collina presso il villaggio, o, più probabilmente, al centro della città fortificata, e i cui figli si incontrano facilmente ogni giorno». <sup>19</sup> Essenzialmente, gli antichi scrittori e profeti, insieme a Gesù, descrivono Dio come redentore degli uomini. Da re, Dio vive per aiutare, liberare e redimere dai nemici. Questa è la comprensione di Dio condivisa da Paolo e dagli scrittori delle Epistole generali.

---

<sup>16</sup> *Jesus Christ the Risen Lord*, p. 109.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>18</sup> *Introduction to the NT Thought*, p. 102-103.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 103.

### C. La Paternità di Dio

Insieme e quasi frammisto al concetto di Dio – re, sta quello di Dio inteso come Padre. Come tesi, proponiamo che quest'ultima comprensione di Dio rappresenti, per il Nuovo Testamento, un modo di esprimere la relazione soteriologica di Dio con l'umanità. Un padre ama, si cura e usa le sue proprie risorse per assistere i suoi. Bowman commenta dicendo che «padre... è il nome che identifica l'aspetto redentivo della natura di Dio».<sup>20</sup> Joachim Jeremias, dopo aver analizzato l'uso dell'idea di padre nella cultura orientale antica, conclude dicendo che, in Israele, tale concetto presenta una differenza: La certezza che Dio sia padre ed Israele il figlio non ha un fondamento mitologico ma si fonda su un preciso atto di salvezza di Dio che Israele ha sperimentato nella storia».<sup>21</sup>

Gesù ampliò l'uso della parola «Padre» parlando di Dio in modo diverso da come facevano i giudei o il giudaismo palestinese del suo tempo. Egli non chiarì soltanto l'evidente relazione salvifica riferita alla paternità di Dio ma, come ha brillantemente dimostrato Jeremias, Gesù identificò la propria comunione con il Padre in termini di intima filialità chiamandolo «Abba». Adoperò questo appellativo affettuoso e intimo per rivelare la relazione particolare su cui si fondava la propria comunione con Dio. La preghiera di Gesù nel Getsemani riportata in Marco 14:36, inizia con un doppio riferimento: «Abba, Padre» (*Abba ho patēr*). Quando i discepoli chiesero di avere una propria preghiera, Gesù diede loro il familiare «Padre Nostro» in cui, anch'essi potevano condividere con Lui la medesima intimità suggerita dalla parola «Abba» (Mt. 6:9-13). Il termine greco *patēr* è l'equivalente dell'aramaico *Abba*.<sup>22</sup> Per di più, Gesù annunciò che solo la persona che riflette nel suo spirito questo fiducioso, fanciullesco *Abba*, entrerà nel Regno di Dio.<sup>23</sup> Gesù stesso, quindi, intensificò il significato salvifico del concetto di paternità applicato a Dio.

<sup>20</sup> *Prophetic Realism and the Gospel*, p. 172.

<sup>21</sup> Joachim Jeremias, *The Central Message of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965), p. 11; Joachim Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, trans. John Bowman (New York: Charles Scribner's Sons, 1971) pp. 178 ss.; cf. T. W. Manson, *The Teaching of Jesus*, 2a ed. (Cambridge University Press, 1935) pp. 90ss.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 29.

Nel *Corpus* paolino e nelle Epistole Generali, appare frequentemente il termine «Padre» poiché Paolo è colui che più frequentemente lo adopera. In modo coerente, pur se con delle varianti, egli usa il titolo «Dio nostro Padre» (1 Cor. 1:3; 2 Cor. 1:2; Ef. 1:1-2; Fl. 1:2; Col. 1:2; 2 Tess. 1:1; Fi. 3) e «Dio il Padre» (1 Cor. 15:24; Gai. 1:1, 3; Ef. 6:23; Fil. 2:11; 1 Tm. 1:2; Tt. 1:4; cf. 2 Pt. 1:17; Gd. 1). In molti casi, Dio è chiamato «il Padre del Signore Gesù Cristo» o, in qualche modo simile (Rm. 15:6; 2 Cor. 1:3; 11:31; Ef. 1:3; Col. 1:3; Eb. 1:5 — gli sarò padre —; 1 Pt. 1:3).

Richardson afferma che queste frasi hanno un significato speciale nel senso che Dio è Padre, non perché noi siamo figli poiché, in quel caso, sarebbe Padre in un senso secondario, ma, piuttosto, è Padre perché Cristo è veramente Suo figlio. La paternità di Dio dipende non dalla nostra figliolanza ma da quella di Cristo. Cristo è «la sorgente della paternità». Conseguentemente, dal nostro essere en Christō «Dio è realmente ed essenzialmente nostro Padre».<sup>24</sup>

In certi casi, appare un termine qualificante riguardante la natura del Padre, del tipo «il Padre della Gloria» (Ef. 1:17: cf. Rm. 6:4); «il Padre di misericordia» (2 Cor. 1:3); «il Padre degli spiriti» (Eb. 12:9); «il Padre di luce» (Gc. 1:17) *et al.* In modo particolare si devono notare certi passi biblici in cui si può fraintendere che gli scrittori abbiano pensato a Dio come Padre dell'umanità quando, in realtà, l'enfasi cade sulla comunità dei credenti che ha il diritto di chiamarlo Padre. Per esempio, in 1 Cor. 8:6, Paolo, confrontando Dio Padre con gli dei pagani che non esistono, scrive: «Nondimeno, per noi c'è un Dio solo, il Padre, dal quale sono tutte le cose e noi per la gloria sua». Scongiurando i corinti a non cadere nella stessa condizione degli increduli, Paolo cita, come conferma, diversi passi dell'Antico Testamento. Uno di questi dichiara: «E vi sarò padre e voi mi sarete per figliuoli e per figliuole, dice il Signore onnipotente (2 Cor. 6:18).

Tra le sette unità di Ef. 4:4-6, Paolo include la frase «un Dio Padre di tutti noi». Normalmente, in questo caso, l'apostolo ha in mente la comunità dei credenti e non l'intera umanità. Questi versi, insieme ad altri, sottolineano come la Chiesa sia il Nuovo Israele. Nell'Antico Testamento, in senso primario, Dio è Padre di Israele. Manson afferma:

---

<sup>24</sup> *Introduction to the Theology of the NT*, p. 264.

Nell'Antico testamento Dio è Padre di Israele nel senso che Egli è il fondatore e creatore della nazione (Dt. 32:6; Is. 63:16; Mt. 2:10) ... La paternità, nell'Antico Testamento, si riferisce particolarmente all'evento storico della liberazione del popolo di Israele dall'Egitto. L'atto mediante cui Jahvè diviene Padre di Israele è l'adozione più che la creazione.<sup>25</sup>

Manson allora conclude dicendo che Dio è creatore di tutto il popolo ma Israele è, in un senso speciale, il figlio (Os. 11:1), persino il suo primogenito (Es. 4:22; Ger. 31:9).<sup>26</sup> Similmente nel Nuovo Testamento, la paternità di Dio si riferisce, in modo particolare, alla Chiesa (cf. Gal. 1:4; Eb. 12:3-11; 1 Pt. 1:17) che è il vero Israele (Gal. 6:16).

I casi più significativi in cui ricorre il concetto di paternità si trovano nelle spiegazioni che Paolo dà della figliolanza in Rm. 8:15 e Gal. 4:6-7. A causa della nostra peccaminosità, scrive Paolo, non siamo più figli per la creazione ma per l'adozione. La prova della nostra nuova relazione col Padre è che riceviamo lo Spirito di adozione per cui è lecito chiamare Dio «Abba, Padre». Seguendo l'insegnamento di Gesù, quindi, l'apostolo applica la paternità ad argomenti soteriologici. Dio è Padre solamente dei credenti perché figli adottivi. Come «figli di Dio» siamo «eredi di Dio» e «coeredi con Cristo» (Rom. 8:17) e non più schiavi (Gal. 4:7). Jeremias fa notare che «le antiche liturgie cristiane dimostrano grande sensibilità nei confronti di questo dono (figliolanza) quando fanno precedere la preghiera del Signore dalle parole: «Ardiamo chiamarti: Nostro Padre».<sup>27</sup>

Riassumendo, i due concetti di sovranità e paternità, annunciati dagli scrittori del Nuovo Testamento non devono essere considerati due poli distanti tra di loro. Infatti, poiché entrambi hanno valore salvifico, possono essere riuniti come se fossero una parola composta, per cui sarebbe giustificato parlare di Dio come di Padre-re. La Sua sovranità non deve essere considerata di tipo arbitrario o tirannico; è, invece, ripiena di misericordia ed amore. Esercitando il

---

<sup>25</sup> *Teachings of Jesus*, p. 91.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Central Message of the New Testament*, p. 29.

Suo governo su tutto l'ordine creato, è sospinto dal Suo desiderio di entrare in un rapporto salvifico con le Sue creature.

I doni salvifici di «Dio il Padre e del nostro Signore Gesù Cristo», scrive Paolo, sono «grazia e pace» (Gal. 1:3). Dio Padre vuole essere chiamato «Abba» e desidera, ancor più, che i Suoi figliuoli accettino, quando è necessario, la disciplina. Facendo così, noi «partecipiamo della Sua Santità» e condividiamo il «frutto pacifico di giustizia» (Eb. 12:9-11). Quando siamo adottati nella Sua famiglia, diveniamo, nello stesso tempo, sottomessi, in ubbidienza amorevole, al Re dei re e Signore dei signori. Essere cittadini del Regno di Dio, significa essere membri della famiglia di Dio.

Paolo propone l'unione di queste due idee, particolarmente, in due casi. In Ef. 2:11-19, dove ricorda ai destinatari che in Cristo essi «hanno accesso, in un medesimo Spirito, al Padre» (v. 18). Come risultato, essi non sono più stranieri o avventizi ma «concittadini (*sumpolitai*) con i santi e membri della famiglia di Dio (*oikeioi tou Theou*) e nel capitolo maestoso della risurrezione, nella 1 Corinzi, dove l'apostolo, intravedendo il futuro, esclama: «Poi verrà la fine, quand'Egli avrà rimesso il Regno nelle mani di Dio Padre, dopo che avrà ridotto al nulla ogni principato, ogni potestà ed ogni potenza» (15:24).

# 14

## LO SPIRITO SERVITORE

Quando gli Israeliti, secondo l'ordine veterotestamentario, si riunivano per il culto, recitavano insieme lo *Shema*<sup>1</sup> confessando che «l'Eterno, l'Iddio nostro, è l'unico Eterno» (Dt. 6:45). Questa dominante e persistente confessione ebraica che «Dio è Uno», fu trasmessa mediante la Sinagoga e Cristo, alla comunità cristiana. Lo scriba istruito chiese al Maestro quale fosse il comandamento più importante di tutti gli altri ed Egli rispose citando lo *Shema* (Mc. 12:28ss). Paolo adopera frequentemente delle formule monoteiste (Rm. 3:30; 16:27; 1 Cor. 8:4; Gal. 3:20; 1 Ts. 1:9; 1 Tm.:17). Giacomo 2:19 afferma, seguendo il Credo, che «Dio è uno». In un'esaltazione dossologica, Giuda parla dell'«Iddio unico, Salvatore nostro per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore» (v. 25). La Chiesa primitiva, mantenendo la sua tradizione ebraica, in special modo quella mediata da forti personalità quali Paolo e Giacomo, non abbandonò la grande dottrina dell'unicità di Dio. Stauffer, riflettendo su questi fatti, commenta: «Tali formule monoteiste non sono assolutamente compromesse dalla cristologia della Chiesa».<sup>2</sup>

### I. FORMULE TRINITARIE

La Chiesa Primitiva, tuttavia, pur rimanendo fedele all'antica fede, sviluppò una dottrina trinitaria. La formula dogmatica apparve più tardi, nel periodo dei Concili ecclesiastici, ma gli elementi embrionali erano già presenti nelle formule trinitarie neotestamentarie.<sup>3</sup> Gesù comandò ai discepoli: «Andate, dunque, ammaestrate tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello

---

1 *Shema* è la prima parola ebraica del Credo ed è tradotta «Ascolta».

2 *NT Theology*, p. 243.

3 *Ibid.*, p. 252.

Spirito Santo» (Mt. 28:19). Questa stessa triade appare anche nelle epistole paoline e generali in diversi altri luoghi (1 Cor. 12:3 ss.; 2 Cor. 1:21 ss.; 13:14; 2 Ts. 2:13; 1 Pt. 1:2).

Gli autori del Nuovo Testamento comprendono Dio in senso triplice, cioè, in termini di Trinità – Dio il Padre, Dio il Figlio e Dio lo Spirito Santo. Pur se, per la chiesa primitiva, Dio è indiscutibilmente uno, Egli è, allo stesso tempo, tre. La Trinità non deve essere, però, considerata in termini di triteismo, cioè, non si afferma che vi sono tre dii diversi e precisamente, un Dio che è Padre, un Dio che è Figlio e un Dio che è Spirito. Invece, come ben afferma Edwin Lewis: «Egli è un Essere unitario la cui vita interiore presenta una triplicità che noi descriviamo nei termini rispettivamente, di Padre, Figlio e Spirito Santo.<sup>4</sup> Per gli scrittori del Nuovo Testamento, l'accento su queste formule triadiche, è ben espresso dalla parola Dio e dalle parole Padre, Figlio e Spirito Santo.

Un esame attento dei passi più importanti dove si discutono la creazione, la redenzione e la santificazione, rivelano che Cristo e lo Spirito Santo operano con Dio nel determinare il corso di queste attività. Come conclude Richardson, «in ogni attività di ciascuna delle tre persone della Trinità è sempre lo stesso ed unico Dio che opera».<sup>5</sup> Nondimeno, per il Figlio e lo Spirito Santo si suggeriscono dei ruoli subordinati. In relazione al Figlio, inoltre, lo Spirito Santo agisce in modo da essere in disparte non richiamando l'attenzione su di sé (Gv. 16:14-15).

Avendo ammesso questa subordinazione nel processo salvifico, persiste, nondimeno, la verità che Cristo e lo Spirito sono coeguali a Dio. Paolo, perciò, può scrivere dello Spirito di Dio, dello Spirito di Cristo e di Cristo senza che vi sia un cambiamento di soggetto:

*Ora voi non siete nella carne ma nello Spirito, se pur lo Spirito di Dio abita in voi; ma se uno non ha lo Spirito di Cristo, egli non è di Lui. E se Cristo è con voi, ben è il corpo morto a cagion del peccato; ma lo Spirito è vita a cagion della giustizia. E se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, Colui che ha risuscitato Cristo Gesù dai morti vivificherà anche i vostri corpi*

---

4 *The Ministry of the Holy Spirit* (Nashville, Tenn.: Tidings, 1944), p. 25.

5 *Introduction to the Theology of the NT*, p. 123.



*mortali per mezzo del Suo Spirito che abita in voi (Rm. 8:9-11; cf. anche Gal. 4:6).*

Cosa s'intende, però, quando diciamo che Dio è Spirito? Se usiamo una *s* minuscola affermiamo semplicemente che Dio non è un corpo. Egli esiste senza i normali limiti corporei degli uomini perché appartiene al mondo spirituale e trascende i limiti dell'osservazione e dell'azione umana. Invece, se la *S* è maiuscola, si intende lo Spirito Santo. «Spirito Santo» è una delle espressioni personali della Deità. Gli scrittori neotestamentari distinguono tra Dio che agisce come Padre, Dio che agisce come Figlio e Dio che agisce come Spirito Santo. Spirito Santo rappresenta uno dei modi divini di essere di Dio.

Cosa possiamo affermare riguardo alla personalità dello Spirito? Il Vangelo di Giovanni identifica to Pneuma, un sostantivo neutro, con ho Paraklētōs, un sostantivo maschile (14:26: cf. anche 14:15-16; 15:26-27; 16:7-11). Da notare anche l'uso dei pronomi maschili in 14:26; 15:26; 16:7-8, 13-14 (*ekeinos ed autos*). Questi non si possono assolutamente considerare un'influenza o una tendenza.<sup>6</sup> «Ma il Consolatore (*Paraklētōs*), lo Spirito Santo, che il Padre manderà nel mio nome, egli (*ekeinos*) v'insegnerà ogni cosa e vi rammenterà tutto quello che vi ho detto» (14:26). «Ma quando sarà venuto il Consolatore (*Paraklētōs*) che (*ho*) io vi manderò da parte del Padre, lo Spirito della verità che (*ho*) procede dal Padre, egli (*ekeinos*) testimonierà di me» (15:26).

Il *Corpus* paolino rafforza la convinzione che lo Spirito Santo sia una persona. Lo Spirito «vuole» (1 Cor. 12:11), «guida» (Rm. 8:14), «insegna» (1 Cor. 2:13). Tutte queste sono funzioni normalmente associate alle persone. La dossologia paolina in 2 Cor. 13:13 dà un ruolo particolare allo Spirito, inteso come persona, insieme al Padre ed al Figlio: «La grazia del Signor Gesù e l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi». Similmente nelle «sette unità» in Ef. 4:4-6, lo Spirito è nominato insieme al Padre e al Figlio, suggerendo una sua condizione divina uguale agli altri due membri della Trinità e, sicuramente, intendendo una personalità.

---

6 Cf. Raymond E. Brown, *The Gospel according to John*, The Anchor Bible (Garden City, N. Y. Doubleday and Co., 1970), 2:639, 650, 1135-1143; Leon Morris, *The Gospel according to John*, NICNT (1971), p. 683.

L'invio dello Spirito è un'attività sia del Padre che del Figlio ma Giovanni 15:26 afferma che Egli procede (*ekporeuetai*) dal Padre. Tuttavia, non dobbiamo appesantire troppo il senso teologico del verbo. Il tema principale del versetto sembra essere la missione temporale eterna». L'opera dello Spirito è quella di continuare il ministero di Gesù nel mondo. L'agire storico di Cristo fu di natura temporale; iniziò in un particolare momento storico e si concluse in un tempo specifico. L'opera dello Spirito, tuttavia, continua per «realizzare perpetuamente il compimento del grande processo salvifico».

## II. LO SPIRITO SERVITORE

Edwin Lewis ci esorta a considerare lo Spirito Santo come «Dio-servitore». <sup>7</sup> Egli scrive:

I termini Padre e Figlio ci comunicano un significato ben preciso poiché indicano una relazione che la nostra esperienza ci rende capaci di comprendere. Il caso è diverso con lo «Spirito Santo.» Si suggerisce qualcosa di vago, evasivo ed intangibile. Parliamo dello Spirito Santo come di chi fa cose specifiche anche se il nome che porta non indica il Suo ufficio. <sup>8</sup>

Servo è, invece, una chiara identificazione perché intende Colui che serve, in modo speciale, il Padre e il Figlio che Lo hanno inviato. Non parla di Suo, ma dice tutto quello che ha udito (Gv. 16:13). Lo Spirito Santo ha la funzione di porre in atto i propositi di Dio nel mondo. Similmente, qualsiasi cosa Dio faccia nel mondo, avviene sempre per mezzo e mediante questa terza Persona.

Parlare dello Spirito Santo come Servo equivale a parlare dell'attività salvifica di Dio in questa dispensazione post-risurrezione. Lo Spirito Santo è essenzialmente Dio in azione o Dio all'opera per la salvezza degli uomini. Gli autori del Nuovo Testamento hanno preservato l'insegnamento dell'Antico Testamento poiché, in esso, lo Spirito di Dio è, essenzialmente, «la potenza o la presenza di Dio in azione nel mondo. Egli agisce... mediante il Suo Spirito». <sup>9</sup> Senza rifiutare il concetto di persona applicato allo Spirito, si può ben

---

<sup>7</sup> *Ministry of the Spirit*, p. 31.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Filson, *Jesus Christ the Risen Lord*, p. 156.

affermare che «l'idea più vera riguardante lo Spirito Santo è il senso di attività e potenza».<sup>10</sup> Lo Spirito è la *dunamis* (potenza) di Dio in azione che crea la Chiesa abilitandola a testimoniare al mondo.<sup>11</sup>

Nella storia della salvezza, la Pentecoste è un evento importante dell'opera dello Spirito poiché indica l'universalizzazione dell'agire salvifico di Dio. Lo Spirito è Dio vicino in un modo mai prima verificatosi nell'ambito salvifico. Pietro predicò dicendo: «Poiché per voi è la promessa, e per i vostri figliuoli e per tutti quelli che sono lontani, e per quanti il Signore Dio nostro ne chiamerà» (Atti 2:3 9). La Chiesa viene ad esistere come «estensione dell'incarnazione» e diviene il mezzo fondamentale mediante cui opera lo Spirito. Rimane, ora, per noi, da comprendere come gli autori del Nuovo Testamento abbiano considerato il ministero dello Spirito Santo.

Questo ministero, nella storia dell'umanità e nella vita della Chiesa, è pluriforme. Giustamente, si può affermare che lo Spirito ha assunto tutte le responsabilità salvifiche divine. Nel Nuovo Testamento lo Spirito è considerato l'ispiratore e l'interprete della Scrittura, l'intercessore per gli uomini, l'amministratore della salvezza, e colui che dà vita alla chiesa. Ancora una volta, si deve sottolineare come l'idea dello Spirito nella tradizione cristiana significhi attività salvifica di Dio in questo tempo post-risurrezione e post-Pentecoste della chiesa.

### III. L'ISPIRATORE E INTERPRETE DELLE SCRITTURE

Quando ci riferiamo allo Spirito come fonte delle Scritture, consideriamo principalmente gli scritti di Pietro e Paolo. L'epistola agli Ebrei, in tre casi, afferma chiaramente che lo Spirito Santo parla mediante le Scritture, ma non aggiunge altro per quanto riguarda il ruolo che Egli ha nel creare la Parola scritta (3:7; 9:8; 10:15; cf. 4:12). L'affermazione di Paolo appare nell'Epistola a Timoteo: «Ogni Scrittura è ispirata da Dio (*pasa graphē theoponeustos*) e utile ad insegnare, a riprendere, a correggere, a educare alla giustizia»

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>11</sup> Nota in riferimento allo Spirito come «Spirito di potenza», Rm. 15.13; 1 Cor. 2:4; 2 Tm. 1:7.

(2 Tm. 3:16).<sup>12</sup> Naturalmente, non esistendo ancora gli scritti canonici del Nuovo Testamento, Paolo si riferiva all' Antico Testamento. Tuttavia, l'apostolo ha annunciato il «fatto» dell'ispirazione che afferma, semplicemente, che le Sacre Scritture si formarono mediante atti particolari di Dio. La sua maggiore preoccupazione, in questo caso, era di mostrare che gli scritti antichi sono validi strumenti per l'istruzione del giovane cristiano perché cresca in maturità e si prepari ad una vita e ad un servizio efficaci.

L'affermazione di Pietro ci offre delle più esplicite informazioni. Egli incoraggia a dare una maggiore cura all'interpretazione della Scrittura; così facendo, conferma la verità che lo Spirito Santo ispirò degli uomini a scrivere la «Parola». «Sapendo prima di tutto questo che nessuna profezia della Scrittura procede da vedute particolari poiché non è dalla volontà dell'uomo che venne mai alcuna profezia, ma degli uomini hanno parlato da parte di Dio, perché sospinti dallo Spirito Santo» (*Hupo Pneumatōs hagiōn phēnomenoi elalēsan apo theou anthrōpoi*) (2 Pt. 1:20-21). In questo passo si afferma indiscutibilmente, l'ispirazione dello Spirito Santo. Nel creare le Scritture, lo Spirito Santo scelse «uomini santi» disponibili ad essere da Lui «condotti»<sup>13</sup> nelle verità indiscutibili del Vangelo. Essendo uomini scelti, le loro menti furono elevate o ebbero un ampliamento della comprensione oltre le capacità naturali. Wiley aggiunge il fattore del «suggerimento» che intende un diretto ed immediato suggerimento di Dio all'uomo, operato dallo Spirito e riguardante i pensieri da usare o persino le parole da impiegare perché diventassero mezzi adatti a comunicare la Sua volontà ad altri.<sup>14</sup> Il dato biblico non sistematizza questo processo dell'ispirazione ma afferma fortemente che l'opera dello Spirito Santo, in tal caso, aveva lo scopo di creare un' infallibile parola di Dio, una regola di fede autorevole e una valida pratica per la Chiesa.

Di conseguenza, se lo Spirito Santo ispira le Scritture è anche intimamente coinvolto nella loro interpretazione. I nostri autori affermano che Egli è *Spiritus interpret Scripturae*. Pietro chiarisce (2

---

<sup>12</sup> In questa frase, il testo greco non ha verbo perciò bisogna aggiungerlo. Una traduzione molto valida è «Ogni Scrittura ispirata da Dio (*theopneustos*) e utile per l'insegnamento.

<sup>13</sup> *Phēnomenoi*

<sup>14</sup> *Christian Theology*, 1:170.

Pt. 1:20-21) che l'interpretazione della Scrittura non è un progetto privato<sup>15</sup> perché lo Spirito deve essere considerato come Colui che l'ha ispirata. Nell'impegno a spiegare la Sacra Scrittura si deve dipendere dall'azione dello Spirito.

Seguendo la linea di pensiero di Pietro, il Signore, nel Vangelo di Giovanni, è considerato come Colui che dice che lo Spirito «insegnerà ogni cosa» (14:26) e «guiderà in tutta la verità» (16:13). L'apostolo Paolo scrive ai corinti: «Ma, com'è scritto: Le cose che occhio non ha vedute, e che orecchio non ha udite, e che non son salite in cuor d'uomo, son quelle che Dio ha preparate per coloro che l'amano; e così, nessuno conosce le cose di Dio se non lo Spirito di Dio. Or noi abbiamo ricevuto non lo Spirito del mondo, ma lo Spirito che viene da Dio, affinché conosciamo le cose che ci sono state donate da Dio; e noi ne parliamo non con parole insegnate dalla sapienza umana, ma insegnate dallo Spirito, adattando parole spirituali a cose spirituali» (1 Cor. 2:9-13).

Paolo afferma che lo Spirito è il grande interprete delle cose spirituali applicando questa tesi all'esposizione della Scrittura (2 Cor. 3:12-18). L'apostolo dichiara che i Giudei leggono fedelmente le antiche Scritture ma non le comprendono. Un velo, simile a quello usato nelle Sinagoghe quando si legge la Parola, copre l'Antico Patto. Paolo ricorda che quando Mosè scese dal Monte Sinai, anch'egli, aveva un velo per nascondere lo splendore fugace sul suo volto (Es. 34). Un velo simile copre le Scritture. In Cristo, però, tale impedimento è stato rimosso e coloro che possiedono «lo Spirito di Cristo» possono comprendere l'Antico Patto.<sup>16</sup> Così, «a volto scoperto», cioè avendo accettato Cristo e ricevuto il Suo Spirito, i cristiani possono penetrare i misteri di Dio e quindi essere trasformati all'immagine di Cristo. Il velo è tolto dalle Scritture quando gli uomini si volgono

---

15 Il sostantivo *epiluseos* è adoperato solo una volta nel N. T., sebbene la forma verbale appaia in Marco 4:34 e Atti 19:39. In entrambi i casi significa «risolvere un problema». Letteralmente, *epiluseos* significa «sciogliere». Cf. Michael Green, *The Second Epistle of Jude*, The Tyndale New Testament Commentaries (Grand Rapids, Mich.; Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1968), pp. 89-92.

16 L'opinione di Pietro, riguardante la comprensione che i Profeti dell'A. T. avevano del piano divino, è che essi possedevano «lo Spirito di Cristo» (1 Pt. 1:10-11).

a Cristo, e quando il Suo Spirito diviene l'interprete di cose divine per loro».<sup>17</sup>

#### IV. L'AMMINISTRATORE DELLA SALVEZZA

L'autore dell'epistola agli Ebrei, esortando i suoi lettori a rimanere fedeli a Dio in tempo di persecuzione, li avverte della punizione che cadrà su chi «avrà calpestato il Figlio di Dio e avrà tenuto per profano il sangue del patto... e avrà oltraggiato lo Spirito della grazia» (10:29). La scelta della frase «lo Spirito della grazia» è incantevole. Diversamente da ogni altra terminologia biblica, esprime la sottomissione dello Spirito nel comunicare alla vita umana quanto disposto dalla volontà divina. Se per grazia si intende il dono di Dio della nuova vita per lo Spirito, allora si dovrebbe propriamente parlare dello Spirito come «Spirito di grazia», poiché il Suo ministero primario è quello di amministrare la salvezza di Dio. Ad ogni passo del cammino spirituale dell'umanità bisognosa, dal primo convincimento per la redenzione iniziale alla possessione dell'ultimo bene spirituale, lo Spirito è in azione.

Agendo come Spirito di libertà, libera l'uomo dalle catene della schiavitù della legge (Gal 5:13-18; cf. Rm. 8:2; 2 Cor. 3:6). Lo Spirito Santo rende gli uomini capaci di confessare Cristo come Signore (1 Cor. 12:3; cf. 1 Gv. 4:2). La rigenerazione (*poligenesias*) e il rinnovamento (*anakaiōsis*) sono opera del ministero dello Spirito (Tt. 3:5). Egli è lo Spirito di vita che vivifica i credenti (cf. 1 Cor. 15:45). Ebrei 6:4 parla del divenire «partecipi dello Spirito Santo» nello stesso contesto in cui si fa riferimento a «gustare il dono di Dio» – certamente riferito alla vita divina. Lo Spirito è anche lo Spirito di adozione poiché testimonia al credente che è accolto nella famiglia di Dio ed ha il diritto di chiamare Dio «Abba» (Rm. 8:12-17; Gal. 4:6-7).<sup>18</sup>

Inoltre, lo Spirito rafforza la vita interiore (Ef. 3:17), inabita e riempie (Rm. 8-9; Ef. 5:18; 2 Tm. 1:14), santifica (2 Ts. 2:13; 1 Pt. 1:2), conduce (Gal. 5:18) e produce nel cristiano i nove doni spirituali

---

<sup>17</sup> Cf. Giovanni 5:39; Stauffer, *New Testament Theology*, p. 174: «La Chiesa primitiva riorientò completamente l'antica comprensione ed esegesi dell'A. T.».

<sup>18</sup> Dopo aver rivisto quanto è scritto nel Nuovo Testamento in termini generali, si può anche condividere quanto Stauffer afferma.

chiamati «frutto dello Spirito», cioè, amore, allegrezza, pace, longanimità, benignità, bontà, fedeltà, dolcezza, temperanza (Gal. 5:22-23; cf. Rm. 5:5; 14:17). Lo Spirito suggella chi è posseduto da Dio fino al giorno della redenzione (cf. 1:13-14; 4:30; cf. 2 Cor. 1:22). Di grande importanza è anche il riferimento di Paolo al ministero dello Spirito nella preghiera. Quando il cristiano non riesce ad articolare le sue richieste, lo Spirito Santo prega ed intercede per lui (Rm. 8:26-27). Questo ruolo intercessorio dello Spirito, è fondato sulla Sua conoscenza della volontà di Dio.

I redenti, almeno secondo Paolo, sono uomini ripieni dello Spirito. Il battesimo è il segno dell'ammissione nella vita cristiana così com'è il segno della ricezione iniziale dello Spirito Santo. «Noi tutti abbiamo ricevuto il battesimo in un unico Spirito per formare un unico corpo – Giudei, Greci, schiavi e liberi e tutti siamo stati abbeverati di un unico spirito» (1 Cor. 12:13; cf. Tt. 3:5; «il lavacro dello Spirito Santo») I cristiani sono gli pneumatikoi, coloro che sono ripieni dello Spirito; i non cristiani sono *sarkikoi*, uomini dominati dalla carne (1 Cor. 2:13-3:3; 14:37; Gal. 6:1). Questa distinzione appare anche nella famosa antitesi di Paolo, *kata pneuma* e *kata sarka*, in Rm. 8:1-8. I cristiani vivono secondo l'agire dello Spirito.

## V. LA VITA DELLA CHIESA

La comunione (*koinōnia*) in cui i cristiani sono inseriti, è la comunione dello Spirito Santo (2 Cor. 13:14; Fl. 2:1). Tale comunione è mantenuta soltanto dallo Spirito Santo che crea unità. Paolo esorta gli efesini ad essere «desiderosi di conservare l'unità dello Spirito col vincolo della pace» (4:3). Nel combattere lo scisma a Corinto, l'apostolo si appella alla loro comprensione della natura della Chiesa come tempio dello Spirito di Dio. Retoricamente, domanda: «Non sapete voi che siete il tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno guasta il tempio di Dio, Iddio guasterà lui; poiché il tempio di Dio è santo, e questo tempio siete voi» (1 Cor. 3:16-17).

Il vero culto nella chiesa, secondo Paolo, è prodotto dallo Spirito (1 Cor. 12:12; Ef. 5:18-20). Inoltre, ai membri della comunità, viene data una varietà di doni affinché essi possano testimoniare al mondo ed edificare i credenti (1 Cor. 12:8-10; Ef. 4:11-16). Pur se non chiaramente affermato, le lettere pastorali di Paolo riconoscono il

ministero dello Spirito nel preparare e selezionare predicatori, insegnanti, ed evangelisti per la Chiesa. L'opera dello Spirito è così importante nel creare e mantenere la Chiesa che tutti i suoi membri devono rendersi disponibili alla Sua guida. «Spegnere lo Spirito» equivale a distruggere la Chiesa e il Suo ministero (1 Ts. 5:19).

H. Wheeler Robinson parla di kenosi dello Spirito intendendo dire che «Dio, come Spirito

Santo, in un momento particolare della storia umana, entra in relazione con la natura umana in modo simile a quello dell'incarnazione del Figlio di Dio».<sup>19</sup>

Se questo è vero, allora la Chiesa è «l'estensione dell'incarnazione poiché i suoi membri posseggono lo Spirito. La presenza dello Spirito è, propriamente, la presenza di Cristo».<sup>20</sup> La conclusione di questo pensiero è, semplicemente, che l'idea di Dio come Spirito implica la Sua continua attività redentrice nella storia. L'incarnazione dello Spirito crea la Chiesa che è serva di Cristo ora asceso.

Il Nuovo Testamento evidenzia anche il carattere escatologico del dono dello Spirito. Quanto avvenne a Pentecoste fu la realizzazione della profezia di Gioele riguardante la fine dei tempi (At. 2:1 ss.). Paolo parla del dono dello Spirito come «primizia» (Rm. 8:23) o «garanzia» (2 Cor. 1:22; 5:5) o gloria futura. Secondo Ebrei 6:4ss., i battezzati, divenuti partecipi dello Spirito Santo, hanno già «gustato... le potenze del mondo a venire». Nella I Pietro si parla di coloro che sono «santificati dallo Spirito» come «eredi legittimi della salvezza escatologica che presto apparirà».

La futuribilità dell'opera dello Spirito non può essere negata e, infatti, Richardson conclude: «Lo Spirito Santo è il dono della presenza e della potenza di Dio in noi, in questa vita, e il sigillo della pienezza della vita divina che sarà nostra nell'età a venire».<sup>21</sup>

## VI. CRISTO E LO SPIRITO

Rimane ora da considerare il rapporto tra lo Spirito e Cristo. Il Nuovo Testamento indica che i due devono essere distinti – Cristo,

---

<sup>19</sup> *Redemption and Revelation* (New York: Harper and Bros. 1942), p. 290.

<sup>20</sup> Cf. George S. Hendry, *The Gospel of the Incarnation*, (Philadelphia, The Westminster Press, 1958), p. 159.

<sup>21</sup> *Introduction To The Theology Of The NT*, p. 116.



insieme al Padre, diede lo Spirito alla Chiesa. Riferendosi inequivocabilmente allo Spirito Santo, Gesù dice ai discepoli «ed ecco, io mando su voi quello che il Padre mio ha promesso; quant'è a voi rimanete in questa città, finché dall'alto siate rivestiti di potenza» (Lc. 24:49; At. 1:4, 8). Giovanni 15:26 afferma: «Ma quando sarà venuto il Consolatore, che lo vi manderò da parte del Padre, lo Spirito della verità che procede dal Padre, Egli testimonierà di Me». La nota in Giovanni 7:39 riconosce questa distinzione. «Or disse questo dello Spirito, che dovevano ricevere quelli che crederebbero in lui; poiché lo Spirito non era ancora stato dato, perché Gesù non era ancora glorificato». Inoltre, le formule trinitarie a cui abbiamo già fatto riferimento, offrono una ulteriore evidenza che gli scritti del Nuovo Testamento non consideravano lo Spirito Santo e Cristo come essenzialmente uno. La dossologia di Paolo in 2 Cor. 13:14 rafforza tale distinzione.

Dall'altro lato, diversi passi suggeriscono l'identità. Paolo impiega il termine «*pneuma*» riferendolo a Cristo: «Dio ha mandato lo Spirito del Suo Figliuolo nei nostri cuori» (Gal. 4:6) «Ora il Signore è lo Spirito e dov'è lo Spirito del Signore, quivi è libertà» (2 Cor. 3:17), «secondo che opera il Signore, che è Spirito» (2 Cor. 3:18); «lo Spirito di Gesù Cristo» (Fil. 1:19). L'affermazione più importante dell'apostolo si trova in Rm. 8:9-11, dove egli usa «Spirito di Dio», «Spirito di Cristo» e «Spirito» scambievolmente (cf. 1 Pt. 1:10-12).

Questa apparente confusione nell'uso del termine, ha causato una serie di reazioni. George Barker Stevens ha così concluso:

Lo Spirito è sia distinto da Cristo che identico a Lui. Di per sé, questa è una prova sufficiente per affermare che Paolo non avrebbe potuto avere un concetto rigido e ben definito dello Spirito come la teologia, in seguito, avrebbe formulato... Il suo proposito era religioso e non teorico.<sup>22</sup>

Filson riconosce semplicemente il fatto che «gli scrittori del Nuovo Testamento non li distinguono nettamente ma non suggerisce come questo fosse possibile per gli autori biblici».<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> *The Theology of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1899), pp. 443-445

<sup>23</sup> *Jesus Christ the Risen Lord*, p. 179.

Richardson tenta di risolvere il problema suggerendo che i tre membri della Trinità sono simultaneamente coinvolti nella redenzione. La terminologia intercambiabile può semplicemente rappresentare una differenza in enfasi, come nel caso di Paolo che distingue tra Cristo – intercessore e lo Spirito – intercessore in Rm. 8:26 e 34. «Lo Spirito intercede egli stesso in noi, persino nei nostri più inarticolati gemiti, mentre Cristo intercede per noi «alla destra del Padre».<sup>24</sup>

Pannenberg afferma che Paolo non fa una distinzione qualitativa tra la realtà presente dello Spirito e quella del Signore risorto, nello stesso modo in cui, altrove, egli parla quasi casualmente della dimora dello Spirito e di Cristo nei credenti (Rm. 8:9 ss.). Il teologo tedesco continua suggerendo che la comunità primitiva viveva «così vicina all'evento pasquale e così tanto nell'attesa dell'imminente *Parusia* di Gesù che il suo presente era completamente saturato da tutto ciò».<sup>25</sup> La differenza tra l'attività dello Spirito nella comunità, nell'assenza del Signore, comincia a svilupparsi solamente nel dibattito tra Paolo e i corinti. Pannenberg, allora, conclude:

L'indipendenza dello Spirito, che divenne sempre più evidente quanto più si allontanava l'evento pasquale e decresceva l'attesa imminente dell'*eschaton*, può essere considerata come segno che un terzo momento indipendente, nell'essenza di Dio, deve essere accolto solo quando potrà essere dimostrata una relazione personale e, quindi, anche una differenza dello Spirito dal Figlio.<sup>26</sup>

Pur se questa spiegazione non offre una soddisfacente soluzione al problema che è complesso, tuttavia sottolinea «l'unità di Dio in tutta la diversità dei suoi tre modi di essere che divergono nell'evento rivelatorio».<sup>27</sup> Riassumendo, parlare di Dio come Spirito, non significa soltanto dichiarare la Sua natura tripartita, ma riconoscere la Sua umiltà nel voler redimere le Sue creature. Dio Spirito significa Dio in azione e Dio vicino in un modo mai verificatosi prima. In modo intimo e potente, Dio, mediante il Suo Spirito, rende efficacemente salvifico, nelle vite degli uomini, ciò che ha provveduto nel

---

<sup>24</sup> *Introduction to the Theology of the NT*, pp. 123-124.

<sup>25</sup> *Jesus, God and Man*, p. 178.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>27</sup> *Ibid.*

Figlio. Per lo Spirito, l'opera di Cristo è resa attuale e universale. Ciò avviene mediante la Chiesa che porta l'immagine di Cristo e diviene lo strumento mediante cui l'incarnazione è estesa alla storia degli uomini.



## SECONDA SEZION

# LA CREATURA OGGETTO DELLA SOLLECITUDINE SALVIFICA DI DIO

# 15

## LA COMPRENSIONE NEOTESTAMENTARIA DELL'UOMO

L'uomo, oggetto della sollecitudine salvifica di Dio, è anche l'interesse attuale di molta filosofia e scienza. Nel tentativo di scoprire le nuove direzioni che la scuola, la scienza e lo Stato dovrebbero intraprendere per risolvere conflitti e guidare l'agire dell'uomo, quasi tutte le scienze sociali giocano un ruolo vitale. È l'uomo prodotto da un cieco caso, non programmato ma sociologicamente e geneticamente manipolabile? È semplicemente una macchina elettrochimica? È totalmente un prodotto dei suoi geni e dell'ambiente per cui la libertà è solo un'illusione, come sembra affermare Skinner?<sup>1</sup> Oppure, in modo diverso, l'uomo è, come crede Teilhard de Chardin «la punta di diamante del processo evolutivo il cui fine è in Dio?»<sup>2</sup>

«Oggi, più che in ogni altro tempo», commenta G. C. Berkouwer, «la domanda – cos'è l'uomo – è al centro del nostro impegno filosofico e teologico».<sup>3</sup> Il nostro problema non è solamente quello di raccogliere fatti riguardanti l'uomo inteso come oggetto di studio,

---

1 Vedi Francis Schaeffer, *Back to Freedom and Dignity* (Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1972) per discutere alcune di queste concezioni.

2 William Nichols, ed., *Conflicting Concepts of Man* (New York: The Seabury Press, 1966), p. 5; vd. Pierre De Chardin, *The Phenomenon of Man*, per l'esposizione di questa posizione.

3 *Man: The Image Of God* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962), p. 2.

ma di raggiungere una concreta e valida conoscenza di noi stessi. Come possiamo conoscere l'uomo se non conosciamo noi stessi? Berkouwer sottolinea l'intima segretezza dell'individuo umano e aggiunge:

Egli può raggiungere ogni tipo di conoscenza teorica e proporre varie opinioni sulla ontologia dell'essere umano ma tutto ciò non risponde alla domanda – Che cos'è l'uomo? La via alla conoscenza di sé stessi appare bloccata, chiusa da invalicabili barricate. Tuttavia non dobbiamo meravigliarci se ancora si ripropone la domanda se la conoscenza dell'uomo sia possibile mediante la scienza o un esame interiore o se non sia soltanto la religione, la fonte più profonda di conoscenza di noi stessi.<sup>4</sup>

La Bibbia considera l'uomo un essere in relazione personale e morale con Dio. Karl Barth afferma che la natura dell'uomo «deve essere compresa fin dall'inizio come natura che sta, in qualche modo, in relazione con Dio».<sup>5</sup> Berkouwer insiste dicendo che «non si può comprendere l'uomo quando lo si slega da questa relazione» che non è qualcosa di aggiunto ad una natura già completa e auto-sufficiente. ma «è essenziale e costitutiva per la natura umana».<sup>6</sup>

## I. CONTINUITÀ CON L'ANTICO TESTAMENTO

Il miglior modo per scorgere l'unità dei due Testamenti è considerare come il Nuovo non avanzi ulteriormente nella comprensione dell'uomo. Nondimeno, come vedremo, alcuni aspetti della natura umana vengono ulteriormente chiariti e meglio definiti (per la dottrina veterotestamentaria sull'uomo, vedere il cap. 3).

Il Nuovo Testamento assume diffusamente che «tutte le cose» furono create da Dio, come afferma Genesi (Ef. 3:9; Mc. 13:19). Si afferma anche la creazione speciale dell'uomo come essere unico e apice della creazione. Nei sette giorni della creazione, Gesù disse che Dio creò l'uomo «maschio e femmina» (Marco 10:6). Paolo disse agli ateniesi che Dio non solo «ha fatto il mondo e tutte le cose che sono in esso ma che «ha tratto da uno solo tutte le nazioni degli

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Kirchliche Dogmatik*, 3:2; 83 ss. Citato da Berkouwer, p. 23.

<sup>6</sup> *Man: The Image of God*, p. 23; vd. pp. 29-35.

uomini» (At. 17:24, 26). Tutte le persone hanno un progenitore comune, Adamo, che fu creato separatamente dal resto della creazione mediante un atto speciale di Dio.<sup>7</sup>

## A. Dignità e destino

Il libro degli Ebrei riporta il messaggio del salmista riguardante la nobiltà dell'uomo: «Tu l'hai fatto di poco inferiore agli angeli; l'hai coronato di gloria e d'onore» (2:7-8). Ecco la risposta biblica all'inevitabile domanda «Che cos'è l'uomo?» Il progetto originale di Dio per l'uomo, perduto a motivo della Caduta ma recuperato in Cristo, era inconcepibilmente alto, molto oltre i limiti temporanei di un organismo biologico terrestre. Questo destino è espresso dall'affermazione riferita a Dio «tu gli hai posto ogni cosa sotto ai piedi» (v. 8). La «dispensazione antica» della Legge può essere stata affidata agli angeli (Eb. 2:2), ma all'uomo appartiene una gloria più grande, nel senso che persino il «mondo a venire» (v. 5) dovrà essere «sotto il dominio e l'amministrazione umana. Gli angeli saranno esclusi: non vi sarà posto per un governo angelico».<sup>8</sup> Questo destino ultimo, nella sua grandiosità e maestosità supererà di molto il comando iniziale dato nel Giardino dell'Eden di sottomettere l'ordine animale (cf. Sl. 8:7).

Alcuni studiosi della Bibbia pensano che il piano di Dio per l'uomo fosse quello di renderlo strumento per ottenere la conquista effettiva e finale del regno di tenebre satanico. L'uomo fu posto sulla terra per contrastare il diavolo, disse Oswald Chambers.<sup>9</sup> La Gloria di Dio non si mostra nella conquista degli angeli decaduti da parte di quelli fedeli, ma nell'azione di un essere molto vulnerabile che seppur fisicamente e intellettualmente inferiore, possiede un potenziale morale sufficiente da far trionfare Dio e sconfiggere

---

<sup>7</sup> Vine richiama l'attenzione sul fatto che la parola *ktizo* e le sue varianti che, nel Nuovo Testamento viene riferita all'attività creativa di Dio, era adoperata considerevolmente dai Greci per l'attività creatrice dell'uomo ma mai per quella di Dio: Vine la ritiene una significativa conferma di Rm. 1:20-21. Poiché l'uomo risale dal manufatto umano all'artefice umano, così dall'ordine fisico si può anche risalire all'Artefice Divino, «cosicché essi sono inescusabili» *Expository Dictionary of New Testament Words* (Westwood, N. J.: Fleming H. Revell Co., reprint, 1966) p. 255.

<sup>8</sup> Marcus Dod, «*The Epistle to the Hebrews*», *The Expositor's Greek Testament*, Grand Rapids, Mich.; Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1967, 4:263.

<sup>9</sup> *Biblical Psychology* (London: Simpkin Marshall, Ltd., 1941, Ristampa 1948), p. 4.

Satana. Un tale essere, la cui forza è più morale che fisica, può riconquistare questo globo, derelitto, per il Regno eterno di Dio. Eric Sauer propone questa immagine quando scrive: «Perciò, lo scopo prestabilito dell'uomo nel Paradiso era quello di riconquistare la terra a Dio, ridando a Dio la Sovranità sull'uomo e all'uomo quella sulla terra».<sup>10</sup>

Ancor più grande del destino affidato all'uomo di regnare o di essere strumento di conquista del peccato, è il compito assegnatogli di avere comunione eterna con Dio come un figlio con il padre. Il recupero del nostro diritto a divenire «figli di Dio» (Gv. 1:12) riflette il piano originale, un piano mai abbandonato né modificato (cf. 2 Pt. 1:4; Gal. 4:6-7).

## B. L'immagine divina

L'equivalente greco della parola ebraica *tselem*, «immagine», è *eikon*, presente 20 volte nel Nuovo Testamento. L'insegnamento veterotestamentario che l'uomo è stato creato all'immagine di Dio, influenza il pensiero del Nuovo non tanto nei numerosi riferimenti specifici quanto nell'insieme. Giacomo, memore di Genesi 9:6, considera la creazione dell'uomo all'immagine di Dio come la base della santità della persona (3:9). Pietro dovette imparare che non doveva «chiamare alcun uomo comune o impuro» (At. 10:28). Paolo avrebbe similmente spiegato questo valore inerente ad ogni uomo ripetendo la sua approvazione dei poeti greci, «poiché siamo anche sua progenie» (At. 17:28-29). La parola usata è *genos* avente qui il significato di posterità, «famiglia».<sup>11</sup> Ciò che i greci assegnavano ai loro dèi, Paolo lo ascriveva a *Jahvè*; egli, però, non intendeva una procreazione politeista ma una parentela basata sulla creazione.<sup>12</sup>

È da sottolineare come questi riferimenti all'immagine di Dio non dipendano dalla redenzione, ma si riferiscano all'uomo così

---

<sup>10</sup> *The King of the Earth* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962), p. 92.

<sup>11</sup> Marevin R. Vincent afferma: «Un verso di Arato, un poeta della stessa provincia di Paolo, la Cilicia. Le stesse parole si trovano nell'inno di Cleante a Giove. Da cui le parole «alcuni dei vostri poeti». Da *Word Studies in the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1965 (1887), 1:545.

<sup>12</sup> Paolo qui segue «il pensiero stoico nell'ascrivere una relazione tra Dio e gli uomini sulla base della loro esistenza» afferma il Buchsel nel *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. Gerhard Kittel, trad. e ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1969), 1:684.



com'è, persino nel suo stato peccaminoso. Non importa quanto sia corrotto, l'uomo rimane l'unico essere terrestre che, in natura, è essenzialmente simile a Dio. Ciò che comunemente è chiamata «l'immagine naturale» non è stata totalmente cancellata. Vi è, pur sempre, un terreno comune tra l'uomo e Dio altrimenti sarebbe impossibile ristabilire una relazione amichevole. La Scrittura non analizza questo terreno comune, ma riferimenti frequenti alla «coscienza» (specialmente in Paolo) e la costante menzione della responsabilità e della libertà dell'uomo come agente morale, ne sono un chiaro indizio. L'uomo e Dio sono, in egual modo, autocoscienti, persone auto-definite e capaci di azioni libere ed aventi senso morale e capacità di entrare in una relazione volontaria, significativa e di comunione con le altre persone sia divine che umane. Questo è il fondamento metafisico di un rapporto di amicizia, sia originale che ristabilito.<sup>13</sup>

### C. L'Immagine deturpata

Il Nuovo Testamento, similmente, corrobora l'Antico nella testimonianza della condizione decaduta dell'uomo. Pur se non completamente corrotta, l'immagine dell'uomo è sfigurata, cosicché il vero uomo sembra smentire l'uomo ideale (cf. Rm. 3:10-15, *et al.*; vd. cc. 16-17). Le scienze sociali, nel tentativo di determinare il normale e l'anormale, la naturalità e l'innaturalità, senza il dato biblico sarebbero condannate all'eterna confusione. I tratti autolesionisti dell'uomo sono normali o anormali? Ecco il vero problema! Se la normalità è determinata da ciò che è universalmente osservabile, allora l'auto-distruittività è normale. Ma se la normalità è determinata dal criterio di un agire armonioso, allora l'uomo non è normale. Il dato biblico risolve il dilemma perché afferma che, a motivo del disturbo del peccato, molti tratti umani sono ora naturali per l'uomo decaduto pur se non lo sono per la natura umana in sé, come era stata creata.

Chiaramente, qualcosa si è rovinato in quel nobile capolavoro della creazione di Dio di cui doveva esserne il re. Parlando del

---

13 «L'essenza dell'immagine di Dio nell'uomo «scrive Eric Sauer, «risiede nella dimensione spirituale e morale. Si basa sulla natura della sua vita più intima, sulla sostanza reale della sua personalità spirituale (*King of the Earth*, p. 140).

profondo e incallito egocentrismo dell'uomo che genera sfruttamento, invidia e sfiducia, Nathan Scott Jr. afferma:

L'uomo è creato all'immagine di Dio per una relazione di alleanza con Dio e di amicizia con il suo prossimo; è, però, qualcosa di buono ma deturpato, una creatura radicalmente cattiva che sostituisce «la gloria dell'incorruttibile Iddio con immagini simili a quelle dell'uomo corruttibile (Rm. 1:23).<sup>14</sup>

## II. LA NATURA DELL'UMANITÀ

Cosa significa realmente «essere umano»? Probabilmente, una risposta riassuntiva la troviamo in Ebrei 9:27: «... è stabilito che gli uomini muoiano una volta sola, dopo di che viene il giudizio». Questa affermazione specifica che l'uomo è, adesso, un essere biologico soggetto alla morte e che egli è anche un essere la cui identità responsabile, cosciente, non termina con la morte. La sua esistenza è così divisa in due parti: pre-mortem e post-mortem.

Perché l'uomo sia «passibile di giudizio» deve poter essere giudicato e, quindi, considerato responsabile dal giudice. Egli è, quindi, un *essere morale*. Il primo stadio lo prepara al secondo o, usando un'espressione tradizionale, è una prova. Quanto si afferma ampiamente dell'uomo è riassunto nel su citato versetto che, verosimilmente, può essere considerato un sommario dell'intera Bibbia. Come ben chiarisce il contesto (Eb. 9:23-28), l'evento Cristo trova il suo più profondo significato nell'essere profondo dell'uomo. L'uomo è un essere in relazione religiosa con il Creatore che lo considera un essere libero e moralmente responsabile; come tale, egli prova sia necessità che libertà. La «morte» rappresenta l'uomo sia dal punto di vista della libertà che della responsabilità.

### A. L'uomo e la sua «umanità»

Il correlativo greco dell'ebraico *adam* è *anthrōpos*, uomo, cioè, essere umano. È un termine generico e, come tale, è usato senza distinzione di sesso. Da questo termine deriva «antropologia». Il correlativo dell'ebraico *ish* è *aner*, «un uomo», «un marito». Spesso, è semplicemente sinonimo di *anthrōpos*, ma è anche adoperato

---

<sup>14</sup> In *Conflicting Images*, p. 13.

quando si desidera distinguere l'uomo dalla donna (Mt. 15:38; Lc. 1:27, 34; Rm. 7:3; 1 Cor. 11:3-14). Gesù soleva autodefinirsi con la frase «figlio dell'uomo» (*anthròpos*, mai *aner*). L'uomo può essere sia cattivo che buono (2 Tm. 3:13-17), quindi il peccato, come tale, non è un elemento essenziale dell'umanità. Nel termine *anthròpos* è anche implicita la consapevolezza della finitezza umana e della creaturelità (Eb. 2:6; 1 Pt. 1:24; Ap. 13:18). Ancor più significativo è Ap. 21:3 che descrive il dopo giudizio, quindi una scena del secondo quadro: «Ecco, il tabernacolo di Dio (è) con gli uomini». Molto di quello che sembra oggi necessario agli uomini, sarà lasciato da parte ma, rimarrà, l'umanità nella sua essenza. La natura umana sembra, allora, consistere non principalmente della sua forma corporea, terrena, ma di quei modi di essere che sono spirituali, relazionali, eterni. Ciò è sostenuto da un alquanto frequente uso del termine *anthròpos* riferito all'essere reale racchiuso nella carne, come «essere occulto del cuore» (1 Pt. 3:4; cf. Rm. 7:22; 2 Cor. 4:16; Ef. 3:16).

## B. Carne e Corpo

Il greco *sarx*, «carne», è il correlativo dell'ebraico *basar* (vd. Cap. 3). In inglese (o italiano, n.d. t.) viene reso con il termine «corpo» che è indicato, nel Nuovo Testamento, con il vocabolo «*soma*». La parola *soma*, corpo, può essere adoperata per la forma di esistenza dell'uomo sia nel primo (2 Cor. 5:8) che nel secondo quadro (1 Cor. 15:35, 44). *Sarx*, invece, è usato solamente in riferimento all'uomo sulla terra. Corpo, riferito al primo caso, è la dimora biologica, materiale, in cui si vive (Gv. 2:21; Rm. 4:19; 2 Cor. 12:2). Quando lo spirito lo lascia, il corpo è destinato al decadimento e alla dissoluzione (Lc. 23:52; At. 9:40), ma con possibilità di rivivere nel caso di un miracolo (es. Lazzaro, Gv. 11:44; Tabita, At. 9:40). Il corpo non è malvagio perché materiale; anzi, è stato divinamente creato per essere il tempio dello Spirito Santo (1 Cor. 6:19) e strumento per glorificare Dio (v. 20).<sup>15</sup> Pur se neutro in sé stesso, il corpo si può prostituire al servizio del peccato (Rm. 1:24, *et al.*), o consacrarsi

---

<sup>15</sup> Il «far morire gli atti del corpo» (Rm. 8:13) deve essere compreso in senso metaforico come un rifiuto della loro autorità imperante, non come un rifiuto ascetico delle loro funzioni legittime.

al servizio di Dio (Rm. 12:1),<sup>16</sup> e, poiché è un organismo dinamico, vigoroso, deve essere disciplinato (1 Cor. 9:27).

Il termine *sarx*, carne, tuttavia, non è così specifico come *soma*. In senso generico, qualifica l'umanità nel suo contesto terreno, con i limiti di tempo, spazio e materia. *Sarx* denota anche una ulteriore limitazione di estrema debolezza e transitorietà, una momentanea soggezione alla morte (2 Cor. 4:11; 12:7; Mc. 14:38; Gc. 4:14; Fil. 3:3; 1 Pt. 1:24; 3:18). A volte, Paolo usa *sarx* anche in un senso distintamente etico, di «uomo decaduto», cioè, l'umana natura corrotta dal peccato e senza lo Spirito (Rm. 7:5; 18:25; 8:3, 13; Gal. 5:13-24). Uno studio più dettagliato del termine «carne», in questa accezione, sarà oggetto di analisi della dottrina neotestamentaria del peccato (vd. c. 16).

### C. Anima e Spirito

In 1 Cor. 15:45, Paolo cita Gn. 2:7, «il primo uomo Adamo divenne anima vivente». Qui, al posto dell'ebraico *nephesh*, «essere vivente», preferisce la versione dei Settanta usando il greco *psychē* «anima» (da cui deriva psicologia). Apparentemente, sia Paolo che i traduttori dei Settanta, consideravano *psychē* una traduzione legittima di ciò che si intendeva per *nephesh*. Questo è un punto molto importante per una migliore comprensione. Millar Burrows afferma che *psychē* può significare (a) semplicemente «vita» di «una particolare persona o animale» (Mt. 2:20; Mc. 10:45; Gv. 10:11; Rm. 11:3); oppure (b) «persona» (At. 27:37; KJV «anima»). Si potrebbe (c) anche tradurre con «io» come nel caso del ricco stolto che disse «e dirò all'anima mia» (Lc. 12:19). Pur se questa espressione non è molto comune sia nel Nuovo come nell'Antico Testamento, Burrows suggerisce: «Sarà bene tenere in mente questo significato – io – come valida possibilità ogniqualvolta si incontri il termine «anima» nel Nuovo Testamento. Infatti, «io» rende molto adeguatamente il significato e può ben esprimere il sostantivo greco, ebraico o aramaico».<sup>17</sup>

---

16 La KJV è poco adeguata quando traduce con «vile» il termine *tapeinos* in Fil. 3:21. La NASB traduce: «il corpo del nostro umile stato».

17 *An Outline of Biblical Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1946), p. 136. Vi sono ancora altri usi comuni del termine *psyche*, «anima», quali «cuore» (Ef. 6:6) e «mente» (Fl. 1:27, dove s'intende unità di scopi). Un uso ancora più significativo è relativo all'io emotivo, appetitivo ed affettivo. Tale è l'uso di «anima» nel comando di amare Dio «con tutta l'anima» (Mc. 12:30). Quindi può essere

Il problema diviene più complesso quando si vuole comprendere «anima» in relazione a «*pneuma*», Spirito (cf. l'ebraico *ruach*). La distinzione tra i due non è sempre così netta o rilevante. Quando Maria dice «l'anima mia magnifica il Signore e lo spirito mio esulta in Dio mio Salvatore» (Lc. 1:4) esemplifica una quasi tipica interscambiabilità dei due termini nel Nuovo Testamento (Cf. Lc. 23:46; At. 2:27).<sup>18</sup> Entrambi i termini possono essere adoperati per la «componente immortale dell'uomo» (Ap. 6:9; 20:4, cf. 1 Cor. 5:5; anche At. 7:59).<sup>19</sup> Nondimeno, dobbiamo cercare di spiegare alcuni casi in cui sembra si evidenzia una netta distinzione tra i due. Il contrasto paolino tra Adamo «anima vivente» e Cristo «spirito vivificante» suggerisce che l'anima sia peculiare all'Adamo quale uomo dello stadio primiero, mentre «spirito» sia peculiare al Cristo glorificato come Dio-uomo. Il primo è orientato alla vita umana nella carne, il secondo all'ordine celeste (1 Cor. 15:45).

Un contrasto simile si osserva nell'uso paolino di *pneumatikos* (spirituale) e *psychikos*, psichico o naturale. In 1 Cor. 15 il contrasto riguarda il corpo naturale che muore, e il corpo spirituale che sarà nostro nello stadio secondo. Ma ancor più significativo per il nostro immediato interesse, è il contrasto tra l'uomo naturale e l'uomo spirituale in 1 Cor. 2:9-15. L'uomo che è soltanto «animale» non può comprendere verità o persone spirituali – «sono follia per lui» – (v. 14) Evidentemente, un aspetto della sua natura è dormiente; Tuttavia come uomo, semplicemente come animale psichico, egli possiede ciò che può essere chiamato «lo spirito dell'uomo» (v. 11), ciò che «conosce» o, meglio, la sua coscienza personale o attività mentale («i pensieri dell'uomo»). Ma, poiché tale spirito non è stato rigenerato dallo Spirito Santo, è, pur se vivente in linea orizzontale, morto in linea verticale.

---

correlato a *splagchnon*, «intestino», o sede degli affetti, suggerendo il composto umano di emozioni viscerali e spirituali (2 Cor. 6:12; 7:15; Fil. 1:8; 2:1; Cl. 3:12; 1 Gv. 3:17).

18 Commentando il canto di lode di Maria, Charles L. Childers afferma: «Questi due versetti formano un tipico distico che è la forma di strofa più semplice della poesia ebraica. È composto da due righe parallele in cui, il secondo, in modo approssimativo, riafferma il significato del primo seppur con altre parole.. Dal *Beacon Bible Commentary* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1964) 6:439.

19 Burrows, *Outline of Biblical Theology*, p. 137. Sia lo spirito che l'anima sono anche considerati oggetto di salvezza, ma, più frequentemente, l'anima (cf. 1 Cor. 5:5 con Eb. 10:39; Gc. 1:21; 5:20; 1 Pt. 1:9, 22).

Forse si potrebbe dire che sia l'anima che lo spirito sono aspetti dell'uomo nel suo intero «io» e rappresentano i due canali di comunicazione nella natura umana creata: quello animale (sociale, emotivo, intellettuale e estetico) che comunica con l'esterno e quello spirituale (religioso, finalistico, assiologico) che comunica verso l'alto. Il canale spirituale è morto a Dio poiché la ricettività umana è danneggiata dal peccato, e, come conseguenza, persino la sua anima è in progressivo decadimento.

L'anima può essere salvata solo salvando l'uomo come spirito. Una tale distinzione è implicita nell'affermazione che la «parola di Dio» è così tagliente da penetrare fino «alla divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolle, e giudica i sentimenti ed i pensieri del cuore» (Eb. 4:12). Le giunture sono visibili; il midollo no! Chi può dire, studiando l'uomo esteriormente, se il «midollo» del suo spirito è sano? Solo lo Spirito Santo, agendo mediante la spada della Parola può discernere se i pensieri e le intenzioni del cuore dell'uomo siano veramente spirituali o solamente animali.

Infine, ci viene ricordato che «mentre l'uomo partecipa dello Spirito di Dio, condivide l'anima con gli animali» (Gn. 1:21, 24 e Ap. 16:3). In altri termini, la parola spirito è sempre attribuita all'uomo, mai agli animali.<sup>20</sup> Una conclusione valida è che lo spirito intenda «quella qualità della persona mediante cui entra in relazione con Dio».<sup>21</sup>

### D. Cuore e Coscienza

Nella concezione biblica dell'uomo, il termine *kardia*, «cuore», come suggeriscono i 158 riferimenti nel Nuovo Testamento, è anche estremamente importante. Qualche somiglianza con gli usi del termine «anima» potrebbe essere suggerita da Ef. 6:6 dove *psychē* è tradotto con «cuore». È anche alquanto vicino a *splanchnon* «intestini», e ciò giustifica la traduzione «cuore» in molte versioni moderne. Dalla basilare identificazione di organo che fa circolare il sangue, per una semplice transizione, la parola è venuta a significare sia l'intera attività morale e mentale sia gli elementi razionali

---

<sup>20</sup> W. T. Purkiser, *Exploring Our Christian Faith* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1960), p. 218.

<sup>21</sup> *Loc. cit.* Vd. George Eldon Ladd, *A theology of the New Testament* (Grand Rapids, Mich; Wm. B.

ed emotivi. In altre parole, il cuore intende, metaforicamente, «le sorgenti nascoste della vita personale».<sup>22</sup>

Anche i termini «anima» e «spirito» intendono l'essenza della natura umana. «Cuore», tuttavia, esprime meglio il carattere, cioè, quello che l'uomo è nel centro nascosto del suo essere. Perciò il termine è usato per indicare gli affetti dell'uomo (Lc. 24:32; At, 21:13), le sue intenzioni (Eb. 4:12), la sede della vita spirituale e morale (Mc. 7:21; Gv. 14:1; Rm. 9:2; 2 Cor. 2:4) *et al...*

Il concetto neotestamentario di «cuore», contribuisce significativamente a comprendere l'idea biblica dell'uomo inteso come essere emotivo, affettivo, volitivo, vitale e dinamico che reagisce continuamente ed è moralmente in rapporto con la vita e con gli altri, con Dio e con gli uomini. Si potrebbe forse dire che il «cuore» è l'io in relazione morale.<sup>23</sup>

Il Nuovo Testamento presume che la coscienza, come attività morale capace di autocritica, sia caratteristica universale della razza umana (Rm. 2:15; 2 Cor. 4:2). La coscienza, tuttavia, può essere abbruttita, in vario grado, dal peccato (Cor. 8:7; 1 Tm. 4:2). Sembra, allora, che l'uomo sia l'essere con un'inevitabile consapevolezza del giusto e dell'errato capace, quindi, di riconoscersi come essere responsabile. I suoi molti tentativi di eludere questa sensibilità e di sfuggire ai suoi richiami non fanno altro che confermare l'intrinseca dimensione morale della sua natura.<sup>24</sup>

## E. La Mente

Una facoltà caratteristica dell'uomo neotestamentario è la sua attività intellettuale. L'uomo è un essere pensante, con facoltà immaginativa, razionale, percettiva e mnemonica (da ciò la sua creatività e capacità inventiva). Siamo chiamati ad amare Dio con tutta la *dianonia*, la mente (Mc. 12:30). Nell'uomo naturale la mente è oscurata (Ef. 4:18) nel senso che è insensibile alla verità spirituale.

<sup>22</sup> W. E. Vine, *Dictionary*, 2:206.

<sup>23</sup> La fede, per essere efficace, deve provenire dal cuore (Mc. 11:23; Rm. 10:10). Tutto ciò significa che il credere è un'azione dell'uomo interiore in piena sincerità, includendo simultaneamente influssi dalla ragione e dalla coscienza, e utilizzando la piena energia della facoltà volitiva.

<sup>24</sup> La teologia sistematica deve decidere se *suneidēsis*, «coscienza» appartenga all'immagine naturale di Dio nell'uomo o sia il primo stadio della restaurazione dell'immagine morale mediante la Grazia Preveniente (Wesley accettava la seconda posizione).

Essa è anche lo strumento della carne più che dello Spirito Santo (Ef. 2:3) per cui, il seguente detto satirico non è del tutto inappropriato: «La mente trova ogni scusa per fare ciò che vuole il cuore».<sup>25</sup> Altri termini greci, normalmente adoperati, sono: *Nous*, che intende «la sede della consapevolezza riflessa» (*Vine*) e *phronēma* anche se, quest'ultima indica non tanto una facoltà quanto, piuttosto, una sua disposizione abituale, o uno stato d'animo. È mediante il *Nous* che Paolo serve «la legge di Dio» (Rm. 7:25). Tuttavia, poco dopo, parlando della mentalità carnale in contrapposizione a quella spirituale, egli usa *phronēma* – «disposizione o tendenza». L'interazione, la sovrapposizione e, in un certo senso l'inter-penetrazione di mente, cuore, volontà dell'anima e dello spirito, indicano come il Nuovo Testamento, normalmente, consideri l'uomo un essere unitario. Nondimeno, in certi casi, Paolo distingue tra il suo «*ego*» e il suo essere totale (Rm. 7:14-25; cf. Gal. 2:20). Sembrerebbe che, mentre l'uomo tende ad agire in modo unitario, vi sia un «io» centrale che ha la responsabilità di agire da agente coordinatore. L'«io» trattiene il corpo (1 Cor. 9:27), prepara la mente «all'azione» (1 Pt. 1:13), si astiene dalle «passioni carnali» che guerreggiano contro l'anima (1 Pt. 2:11), dispone la mente alle «cose di sopra» (Col. 3:2) e approva la legge di Dio nonostante il peccato «che dimora in me» (Rm. 7:25).

È molto significativo che le Scritture facciano dipendere la trasformazione dell'«io» dal rinnovamento della mente (*nous*, Rm. 12:2). Il rinnovamento, in questo caso (*anakainōsis*) intende la creazione di qualcosa di nuovo, di diverso. Il riferimento non è tanto alla mente come facoltà pensante quanto ad un orientamento abituale – una propria caratteristica percezione della vita e dei suoi valori. Paolo afferma che la trasformazione dipende dall'accogliere un modo nuovo di pensare. Se non vogliamo più essere conformi al mondo, non dobbiamo più pensare come il mondo. Paolo avrebbe certamente sostenuto le conclusioni del libro di Harry Blamire, *The Christian Mind*.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Per una più ampia trattazione di questo termine e dei suoi correlativi, vd. C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Man*, (London: The Epworth Press), p. 206.

<sup>26</sup> Nel Nuovo Testamento sembra che non vi sia una chiara identificazione del cervello come organo della mente. Nondimeno, si conoscono le malattie mentali



### III. ALCUNI ARGOMENTI PARTICOLARI

#### A. Un essere dualistico

Il chiaro insegnamento del Nuovo Testamento è che l'uomo, essenzialmente, è spirito; soltanto secondariamente e temporaneamente egli abita in un corpo di carne. L'«io» interiore è considerato il vero «io». Egli può, perciò, parlare del suo corpo con sorprendente distacco, come qualcosa che ha ma di cui potrebbe farne a meno. La chiara promessa di una corporeità finale rinnovata, non preclude la possibilità di pensare che il corpo di «carne e sangue» che ora possediamo, sia considerato come qualcosa di accessorio, non una necessità assoluta sia per l'umanità che per la singola personalità.

Tutto ciò si evince dagli insegnamenti di Gesù: «E non temete coloro che uccidono il corpo ma non possono uccidere l'anima; temete piuttosto, colui che può far perire e l'anima e il corpo nella Geenna» (Mt. 10:28). Anima, in questo caso, non può equivalere a vita animale poiché «uccidere il corpo» significa distruggere la vita animale. Gesù afferma che coloro che uccidono il corpo non possono colpire «l'essenza specifica dell'uomo» (cf. Lc. 12:20; 23:46; At. 7:59). È qualcosa che deve sopravvivere, perché la fine della vita corporea non significa la cessazione dell'esistenza personale.

Paolo mantiene la stessa enfasi. Infatti, solamente dopo la morte una persona avrà la ricompensa o le sofferenze e sconterà le conseguenze delle sue scelte di quand'era nel corpo (cf. 2 Cor. 5:10). In un caso particolare, pur di portarla alla salvezza eterna nello spirito, Paolo decise, in modo radicale, di lasciare una persona «a Satana per la distruzione della carne» (1 Cor. 5:5). Da notare ancor di più la differenza, nell'apostolo, tra persona e corpo: «Tratto duramente il mio corpo e lo riduco in schiavitù» (1 Cor. 9:27). Il corpo è quasi un attrezzo, uno strumento. Perché? Perché egli vuole salvare sé stesso e non il proprio corpo: «che talora... io stesso non sia riprovato». La sua gioia risiede, ancor più, nella certezza che il suo essere interiore sopravviverà alla «natura esteriore che si corrompe» (2 Cor. 4:16). La sua dissoluzione appporterà un «più grande smisurato peso eterno di gloria «...poiché le cose che si vedono sono solo per un tempo,

---

se così possiamo dedurre leggendo Marco 5:15 e Luca 8:35 dove si afferma che l'indemoniato, quando liberato, era «in buon senso» (*sôphreneō*).

ma quelle che non si vedono sono eterne» (cf. 2 Cor. 5:1-8; anche 2 Pt. 1:14).

Il Nuovo Testamento, quindi, afferma che mentre «il corpo senza lo spirito è morto» (Gc. 2:26), non si può affermare che lo spirito senza il corpo sia morto; è proprio così che l'uomo è uomo e non solamente uomo redento. Egli è essenzialmente spirito e solamente secondariamente «*bios*» (vita biologica) e carne. «Carne e sangue non possono ereditare il Regno di Dio» ma gli uomini sì! (1 Cor. 15:50)

### B. Esistenza e Relazione

L'individuo è un essere nascosto, celato, la cui vita è qualificata dalle sue relazioni ma il cui essere non dipende da esse». <sup>27</sup> Pur se membro della comunità la sua individualità non si dissolve mai in essa ed infatti, l'appello del Vangelo è sempre rivolto al singolo: «Se uno vuol venire dietro a me...» (Mt. 16:24) e non «se una famiglia o città o casta». La fede è un impegno profondamente personale che può iniziare come riflesso di una situazione ambientale ma deve divenire profondamente e liberamente propria.

Non si deve, perciò, pressare troppo il concetto di «personalità corporativa» applicato da Gesù alle città (Mt. 10:13; 11:20-24; Lc. 10:10-16). Quando Gesù disse «Guai a te, Bethsaida», Egli si rivolgeva al popolo della città che, individualmente, lo rifiutava. Il rifiuto fu tanto unanime che la colpa poté essere imputata all'intera città; che Egli pensasse ad individui è chiaro dalle conclusioni: «Colui che ascolta voi ascolta me, e chi rifiuta voi rifiuta me» (Lc. 10:16). Non dobbiamo, quindi, pensare che un'intera città apparirà al Giudizio ma, compariranno coloro che, individualmente, componevano la città recandole buona o cattiva fama (cf. Rm. 14:12; 2 Cor. 5:10; Ap. 20:10-15).

Sopravvalutare l'uomo come «essere in relazione» significa correre il rischio di perdere di vista l'uomo stesso; in questa direzione troviamo sia il panteismo che il determinismo. L'attuale disaffezione per l'ontologia, ha creato avversione nei confronti di una più profonda conoscenza dell'uomo come tale, come «essere celato». La

---

<sup>27</sup> Nel Nuovo Testamento non si accenna ad un'idea di umanità in senso platonico. Non vi è neanche una dicotomia tra l'anima preesistente slegata dal corpo materiale in cui abita.

Bibbia, però, non incoraggia tale rifiuto e quanto propone è, piuttosto, che al di là di ogni relazione, l'uomo è un «libero relazionatore». Ogni relazione che va male produce alienazione, dispiacere e corruzione ma non minaccerà l'essenza della sua umanità. L'indemoniato (Mc. 5:117; cf. Mt. 8:28-34; Lc. 8:26-37) rappresenta un infelice esempio di umanità poiché, ogni sua relazione, sia con Dio che con gli uomini, era stata rovinata da una legione di demoni. Nondimeno, sia prima che dopo la sua guarigione, egli è chiamato «uomo» (vv. 2, 15). Pur se diverso, sia nel carattere che nel tipo di relazioni, prima e dopo rimase lo stesso nella sua identità personale. Vi è continuità ininterrotta nell'ambito di un mutamento radicale.

Qual era l'irriducibile qualità che costituiva la sua umanità? Egli era, pur sempre, un discendente di Adamo. Come tale, la sua umanità era unica, induplicabile e inalienabile.<sup>28</sup>

G. C. Berkouwer, pur sottolineando la natura relazionale dell'uomo, si salvaguarda dal suddetto pericolo affermando:

Non si deve considerare tutto ciò come un tentativo di scelta tra relazione e realtà, o tra il relazionale e l'ontologico o come preferenza di uno degli estremi di tale dilemma; tale dilemma, infatti, o tale contrasto, non fa assolutamente parte dell'ideale biblico che non sacrifica la realtà alla relazione, ma ci mostra la realtà come tale, realtà pienamente creata, soltanto in questa relazione con Dio<sup>29</sup>

### C. Significato di «natura»

Il Nuovo Testamento non offre alcuna analisi sistematica della natura umana legata all'uso del termine «*physis*», «natura». Tuttavia, le poche occasioni in cui tale termine è usato, sono rivelatrici e tutte, tranne una, sono paoline. La coscienza appartiene alla natura dell'uomo (Rm. 2:14). Le aberrazioni più disparate,

---

<sup>28</sup> Alla luce di tutto ciò, dobbiamo esser cauti nel definire la «persona» nei termini di stato cosciente (o di un *fluire* cosciente) che potrebbe facilmente portare all'esclusione dei neonati e delle persone anziane in stato vegetativo. Essi possono anche non avere uno stato legale ma sono «esseri reali» che sono eterni in natura e immensamente importanti per Dio. Le facoltà possono essere incomplete o decadute senza, per questo, negare l'identità essenziale della persona come essere umano.

<sup>29</sup> *Man: The Image of God*, p. 35.

quali l'omosessualità, i capelli lunghi negli uomini, sono considerate come contrarie alla natura (Rm. 1:26; 1 Cor. 11:14). Ovviamente, qui Paolo non parla della natura degli individui ma della natura dell'umanità, nella sua forma generica. Egli usa anche il termine «natura» nel senso di particolarità razziale: «Noi che siamo Giudei per natura» (Gal. 2:15, KJV). Agli Efesini egli parla dell'universalità della natura peccaminosa (2:3), che è, di conseguenza, una natura deformata piuttosto che una natura originale. Particolarmente significativo è l'annunciato privilegio degli uomini a divenire in Cristo «partecipi della natura divina» (2 Pt. 1:4).

Riassumendo questi frammenti di evidenza, possiamo affermare che vi sono attributi irriducibili naturali senza i quali l'uomo non sarebbe uomo e *uno* di questi attributi irriducibili è la malleabilità della natura morale e personale. Fa parte della natura dell'uomo essere capace di cambiamento. Questa include la capacità, da un lato, di disumanizzarsi a motivo di perversioni e, dall'altro, a condividere la Santità di Dio. L'essenza dell'uomo, nella sua forma più semplice, può essere uno stato ben definito e fisso, ma dal punto di vista caratteriale non è così, sia come peccatore che santo (pur se, a motivo di processi probatori, il carattere *può divenire* fisso).

## D. Libertà — Illusione o realtà?

Il Nuovo Testamento riconosce vari limiti all'uomo naturale che costituiscono un certo tipo di determinismo (Mt. 6:27; Gc. 4:13-15). Tuttavia, non è necessario far ricorso a prove testuali per essere consapevoli dell'ampio convincimento neotestamentario riguardante la vera e profonda libertà dell'uomo, specialmente nel campo della scelta morale e spirituale. Persino negli affari pratici quotidiani la libertà dell'uomo è varia ed estesa (Mc. 7: 1 ss.; 1 Cor. 7: 1 ss.) ma, principalmente, la sua alleanza e sincera lealtà, sono richieste sia da Dio che da Satana. Ogni supplica o ordine o rifiuto presuppone l'assioma che non vi possa essere consapevolezza senza responsabilità; e non vi può essere responsabilità senza una certa misura di libertà reale che includa la capacità (1) di scelta tra alternative morali e (2) di crescita verso la propria potenzialità.<sup>30</sup>

Riguardo alla libertà intesa come prerequisito al peccato, Scott sottolinea che l'azione, sia buona che malvagia, che è diretta

---

<sup>30</sup> Cf. Smith, *Doctrine of Man*, p. 172.

conseguenza di una complessa catena di cause, è necessariamente priva di «ogni elemento di responsabilità personale e libertà». Egli cita John S. Whale: «Il tentativo di collegare il peccato ad un fatto empirico che lo causa, invalida nell'uomo il senso donategli da Dio e per cui egli è volontà e persona. La volontà è, *in base all'ipotesi formulata*, ciò che è non derivabile». <sup>31</sup>

La problematica tra *l'essere e la relazione* trova, proprio qui, il suo culmine. Infatti, se si sopravvaluta l'uomo come creatura in relazione, lo si concepirà come creatura di relazione, cadendo nel puro determinismo. Anziché un essere inteso come agente attivo, egli diverrebbe un semplice ingranaggio, fra tanti altri, di un meccanismo monistico.

#### IV. CRISTO, L'UOMO PERFETTO

Cristo fu uomo perfetto non nel senso che, mediante una ferrea disciplina raggiunse la perfezione, ma nel senso che Egli fu l'esempio supremo di *umanità*, sia della natura umana come è, essenzialmente, per la creazione, sia dell'umanità matura, come dovrebbe essere. Pilato disse più di quanto intendesse nell'affermazione: «Ecco l'uomo» (Gv. 19:5). Tutti e quattro gli evangelisti testimoniano della preferenza di Gesù per il titolo «Figliuolo dell'uomo» (Matteo 29 volte, Marco 14 volte, Luca 23 e Giov. 12 volte; cf. 1 Tm. 2:5). <sup>32</sup>

Quindi, riusciamo a comprendere meglio cosa significhi essere normalmente umani quando guardiamo a Gesù di Nazareth. Scott considera questa l'idea basilare nel pensiero di Karl Barth, «...nella prospettiva della fede cristiana la manifestazione più decisiva dell'uomo reale la si incontra in Gesù Cristo»; continua dicendo: «Ecco, ciò che Barth ha inteso dirci continuamente nei suoi massicci trattati... la cristianità incontra ciò che per lei è la manifestazione definitiva sia dell'essenziale natura umana sia del come tutti gli uomini avrebbero vissuto se avessero dato piena espressione a quella natura». <sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Nicholls, *Conflicting Images*, p. 16.

<sup>32</sup> Per una eccellente trattazione del concetto del Figlio dell'Uomo, vd. Alan Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (New York: Harper and Row, 1958), pp. 120-41.

<sup>33</sup> Nicholls, *Conflicting Images*, pp. 12-13.

Ciò significa che quando guardiamo a Gesù comprendiamo quale tipo di umanità, in senso generico, intenda una vita di amore concreto. Propone un rapporto continuo di comunione con Dio quale Padre e una uguale continua sottomissione ed ubbidienza a Lui. La rinuncia o «l'evasione» da questa subordinazione a Dio è, quindi, tanto innaturale per la vera umanità, quanto è, per un uccello il tentativo di volare nel vuoto.

Gli attributi fisici dell'uomo del «primo stadio», furono anche di Cristo: Il bisogno di cibo, aria, riposo, amicizia insieme alla capacità di comunicare. E per quanto riguarda il sesso? Non sarebbe stato di vera carne se i desideri e le attrazioni sessuali fossero stati completamente assenti; né si sarebbe potuto dichiarare che Egli «in ogni forma è stato tentato come noi» (Eb. 4:15). Eppure, Egli fu sempre l'esempio di un autocontrollo perfetto dimostrando, in tal modo, che l'esperienza sessuale completa non è essenziale alla piena e perfetta umanità. Coloro che desiderano rimanere da soli come il loro Signore, per il Regno dei Cieli, non sono, perciò, meno uomini o donne. Alla fine, la vera virilità dimostrerà come la sessualità non sia altro che un equipaggiamento temporaneo del «primo stadio».

La testimonianza dell'incarnazione ci fa comprendere, definitivamente, come la natura umana non sia in sé stessa peccaminosa. Gesù divenne uomo non soltanto per redimere la natura umana ma per divenirne il vero esempio. Ne mostrò il suo vero significato, in senso normativo, e rivelò quello che, la natura umana decaduta, potrebbe divenire. La carne, in senso di unità terrena composta da carne-mente-anima, non è peccaminosa in sé stessa. Se così fosse, Gesù non sarebbe divenuto carne (Gv 1:14). I desideri del corpo e della mente di conoscenza, sviluppo, amore, procreazione non sono, in sé stessi peccaminosi. È peccaminosa la loro prostituzione al servizio dell'egoismo. «Errare è umano», afferma un detto, e generalmente intende significare che il «peccare è umano». Il detto è vero, però, solo in stretto riferimento all'uomo decaduto che è una caricatura del vero uomo. Quando, invece, incontriamo Cristo, comprendiamo che il peccato è un'anormalità e una perversione. Essere santi e molto più umano!

# 16

## L'UOMO NEL PECCATO

Il crescente gnosticismo del periodo intertestamentario e del primo secolo, riteneva che il problema dell'uomo fosse, da un lato l'ignoranza e dall'altro la materialità corporea. Nel Nuovo Testamento, invece, in continuità con l'Antico Testamento, si afferma che il male dell'uomo non sta nella sua corporeità né nella sua ignoranza, ma nella ribellione contro Dio. Il vero male dell'uomo non risiede nella sua sfortunata finitezza umana ma nell'abuso della libertà e ciò basta per spiegare il deserto della disperazione umana.

La storia dell'uomo, come narrata dalla Bibbia, è un noioso e irrazionale ripetersi di disubbidienza e violenza con saltuarie tregue di sviluppo e risveglio. L'uomo, come corona della creazione di Dio, è stato motivo di imbarazzo e dolore. La Bibbia è la storia di questa condizione o categoria morale e della redenzione di Dio (Lc. 1:68-79; 4:18-19). Parlando della serietà del peccato, C. Ryder Smith afferma che tale idea occupa «metà del Nuovo Testamento». Ed ancora continua dicendo:

In esso il peccato non è solamente qualcosa di serio, ma di fatale. Se non fosse stato così, non avremmo avuto il Nuovo Testamento. Il testo di Giovanni (3:16), è giustamente considerato come la sinossi della cristianità perché insegna non solo che Dio mandò il Suo Figliuolo per salvare l'umanità dal peccato ma che, senza di Lui, l'uomo sarebbe perduto. L'amore di Dio si dimostra non nel rassicurarci che il peccato «non ha importanza»,

ma nell'offerta della salvezza. Infatti, il peccato è così grave da richiedere la Croce. Se la Chiesa cristiana è «ossessionata dal peccato», come alcuni affermano, Dio lo è altrettanto. Svalutare il peccato equivale a disprezzare Cristo. Anche se Gesù fosse ridotto semplicemente a maestro, il Sermone sul Monte rimarrebbe un manifesto chiaro contro il peccato, Tuttavia, «noi predichiamo Cristo Crocifisso» per cui, se il peccato non fosse qualcosa di fatale, Cristo sarebbe superfluo.<sup>1</sup>

### I. IL PECCATO INTESO COME AZIONE PERSONALE

Pur se la Bibbia descrive in tanti modi la condizione anormale dell'uomo, e a tale scopo adopera termini diversi in ebraico e greco, la parola genericamente usata nella nostra lingua è «peccato». L'uomo commette peccato e, perciò, egli è un peccatore. Cosa insegna il Nuovo Testamento su questa terribile piaga?

#### A. Concetti generici riguardanti il Peccato

1. L'idea di peccato è, fondamentalmente, un concetto religioso poiché, la Bibbia, lo considera, principalmente, un affronto a Dio (1 Gv. 1:5-6)

2. Il peccato è un fattore essenzialmente etico in natura poiché è considerato una perversione di ciò che è giusto ed anche perché è inseparabilmente legato al concetto di libertà e di responsabilità.

3. Nelle Scritture il peccato è universalmente condannato. Non è mai giustificato o approvato o considerato negoziabile. L'atteggiamento uniforme è di intolleranza.<sup>2</sup>

4. Altra chiara affermazione del Nuovo Testamento riguarda la natura personale ed individuale del peccato. Le moltitudini sono sgridate e spesso Gesù, o altri, si rivolgono ad un più ampio uditorio, ma questo indirizzo pubblico non tende ad esonerare mai l'individuo. La colpa è personale, è un peso individuale.

---

1 *The Bible Doctrine of Sin* (London: The Epworth Press, 1953), p. 182.

2 Nell'AT vi era un provvedimento speciale per il cosiddetto peccato di ignoranza ma il rimedio supremo per i peccati è Cristo. Questo non significa permissivismo ma redenzione. La Bibbia non ci propone altro modo in cui il peccato possa essere risolto. Quando Gesù disse alla donna colta in adulterio «neanche io ti condanno», Egli non dimostrava tolleranza per il peccato ma il Suo perdono (Gv. 8-11; cf. Rm. 6:1, 15; 1 Cor. 15:34; Ef. 4:26; 1 Tm. 5:20; 1 Gv. 2:1)



5. Infine, il Nuovo Testamento afferma, chiaramente, l'universalità del peccato. Non vi sono persone buone «per natura» che hanno potuto evitare il tocco malefico del peccato: «Poiché tutti hanno peccato e sono privi della Gloria di Dio» (Rm. 3:23; cf. v. 9; 2 Cor. 5:14; Gal. 3:22; cf. Fl. 3:6; 1 Tm. 1:15; 1 Gv. 1:10).<sup>3</sup>

## B. L'identificazione dei peccati

L'approccio neotestamentario non è teorico ma intensamente pratico e personale. L'annuncio dell'angelo a Giuseppe fu che Gesù avrebbe salvato il Suo popolo «dai suoi peccati» (Mt. 1:21). Ciò che segue, nel Nuovo Testamento, non è filosofia ma una serie di esempi di ciò che significa «peccato». Notiamo subito l'inganno e la crudeltà di Erode e, più avanti, quando il popolo confesserà i suoi peccati in risposta alla predicazione di Giovanni, non si intenderà un peccato in astratto, ma un insieme di atti concreti quali avidità, oppressione civile, false accuse e cupidigia (Lc. 3:10-14). I peccati di indolenza, ipocrisia e cospirazione, ben presto, si manifestano (Mc. 3:2-6). Subito dopo si aggiunge il peccato di bestemmia (Mc. 3:28-30) e nel suo proprio villaggio Gesù si confronterà con il peccato di incredulità (Mc. 6:1-6).

Sia Gesù che Paolo, in certe occasioni, compilano liste di peccati. Gesù enumera alcuni dei peccati provenienti da un cuore perverso: «Pensieri malvagi (intenzioni), omicidio, adulterio, fornicazione, furto, falsa testimonianza, calunnia» (Mt. 15:19; cf. Mc. 7:20). Paolo cataloga le iniquità umane secondo i loro nomi (Rm. 1:28-32; 1 Cor. 6:9-10; Gal. 5:19-21; Ef. 4:25 ss.; Col. 3:59; 1 Tm. 1:9-10). Un esempio di crudo realismo è 2 Pt. 2. Nel Nuovo Testamento vi sono circa 90 attività o attitudini condannate e persino uno studio non approfondito dei termini greci non ci lascerebbe alcun dubbio sul tipo di comportamento da considerare errato.

Gli scrittori del Nuovo Testamento sono, in special modo, preoccupati dei peccati contro la purezza. Anche se *porneia* (fornicazione) intende promiscuità di qualsiasi tipo, *moichēa* (adulterio),

---

<sup>3</sup> Che alcuni possano giungere ad un certo grado di bontà è pressoché assodato, come nel caso di Elisabetta e Zaccaria (Luca 1:6), e Natanaele (in cui non vi è colpa Gv. 1:47) Gesù parla anche di un «uomo buono» (Lc. 6:45) e un uomo «onesto e di buon cuore» (Lc. 8:15). Ma queste attestazioni testimoniano dell'opera universale della Grazia di Dio e anche della scelta dell'uomo. Non sono evidenze né di innata purezza né di vita impeccabile.

si riferisce ad una relazione sessuale con una persona sposata. Nel Nuovo Testamento, riferimenti di condanna a questi peccati sono circa 67.<sup>4</sup> Altri peccati sessuali che, se praticati, escludono dalla grazia salvifica, sono omosessualità e lesbismo (Rm. 1:26-27; 1 Cor. 6:9:1 Tm. 1:10). Alcuni termini nella Versione King James – «effeminatezza», «impudicizia», «mala concupiscenza» e «impurità» sono termini correlati indicanti forme di perversione quali sensualità eccessiva nell'immaginazione, nel pensiero, nel linguaggio e nella condotta (1 Cor. 6:9; Mc. 7:22; Col. 3:5; 1 Ts. 4:5; Rm. 1:24). «Sensualità» e «passione sfrenata» riassumono tale idea generale.

Anche i peccati di materialismo richiedono un'attenzione particolare. «Badate e guardatevi da ogni avarizia», incalza Gesù «perché non è dall'abbondanza dei beni che uno possiede, ch'egli ha la sua vita» (Lc. 12:15). In gran parte, l'insegnamento di Gesù è rivolto a questo peccato. Nella parabola del seminatore, sono le «cure del mondo e l'inganno delle ricchezze» che creano un terreno spinoso ed impediscono la produzione del frutto (Mt. 13:22). In quella delle nozze gli ospiti invitati vengono meno al grande onore dell'invito reale a motivo della preoccupazione triviale per le cose materiali (Mt. 22:5). Paolo mette frequentemente in guardia contro l'avidità che considera una forma di idolatria – il porre le cose al posto di Dio (Rm 1:29; 1 Cor. 5:11; 6:10; Ef. 5:3-5; Col. 3:5; 1 Tm. 3:3; 6:10; cf. anche Eb. 13:5; 2 Pt. 2:3, 14).

Ovviamente, il Nuovo Testamento è pervaso da un profondo senso del peccato e coloro che condividono questa prospettiva etica accolgono tale tipo di realismo biblico, incuranti di quanto esso possa sembrare deprimente.<sup>5</sup>

---

4 Alcuni potrebbero riferirsi all'adulterio spirituale o infedeltà a Dio, e. g. Gc. 4:4.

5 I peccati contro Dio si possono classificare in molti modi: contro Dio, contro il prossimo o se stessi, oppure possono essere definiti come peccati evidenti, verbali e di pensiero. Essi includono peccati nel parlare e nell'agire ma anche abitudini peccaminose. Alcuni possono essere chiamati «peccati della carne» mentre, altri, sono chiaramente «peccati dello spirito.» Forse una utile suddivisione potrebbe essere la seguente:

*Peccati nel non rigenerato:* Sono i peccati ritenuti caratteristici della vita prima della conversione – «e tali eravate alcuni di voi» (1 Cor. 6:10-11; Gal. 5:19-21; Col. 3:5-7; *et al.*).

*Peccati nei credenti:* Sono peccati che possono penetrare nella Chiesa, solitamente di tipo relazionale ed abitudinale (Col. 3:8-13). In molti casi sono la diretta

## II. LA NATURA INTERIORE DEL PECCATO

Perché queste attività morali sono considerate malvage? Perché sono così costantemente disapprovate nella vita del credente? Un attento esame rivelerà alcuni elementi comuni.

Il loro carattere comune spiega perché Paolo afferma che «coloro i quali fanno tali cose non erediteranno il Regno di Dio» (Gal. 5:21). Essi si identificano con «tali cose». Con ciò non si pretende affermare che nel Nuovo Testamento possa esserci un catalogo esauriente di ogni possibile peccato (cf. 1 Tm. 1:10) perché molte pratiche moderne possono essere propriamente definite «peccato» anche se non citate nella Bibbia, proprio perché condividono le chiare caratteristiche del peccato universale.

### A. L'elemento di violazione

La prima caratteristica del peccato è la violazione di una norma divina di giustizia. Questa norma è, essenzialmente, la legge di Dio esemplificata dapprima nel comandamento dato ad Adamo, poi nella Legge di Mosè e, infine, nei comandamenti di Cristo e degli scrittori ispirati.<sup>6</sup> Persino nei pagani, che non hanno la legge come quella biblica, è presente l'elemento di violazione poiché essi «mostrano che quel che la Legge comanda è scritto nei loro cuori per la testimonianza che rende loro la coscienza» (Rm. 2:14-15).

In questo caso, ci aiutano alcuni termini basilari greci riferiti al peccato o ad esso correlati. Il più comune è *hamartia* nella sua forma verbale e sostantiva, il «termine più comprensivo di obliquità morale».<sup>7</sup> È il termine generico per «peccato» nel senso che viene adoperato per la natura peccaminosa, il principio del peccato, e

---

manifestazione della condizione carnale dei credenti non santificati (1 Cor. 3:1-3). In nessun caso tali peccati sono ritenuti normali o accettabili, ma sempre letali.

*Peccati di apostasia*: Caratterizzano la persona che abbandona Cristo, prima indurendo il cuore (Eb. 3:12-15), disubbidienza persistente (vv. 16-19), incuranza presuntuosa (4:1-12) ed, infine, rinnegamento ed apostasia (6:4-6; cf. 2 Pt. 2:20-22)

<sup>6</sup> Persino la norma stabilita dall'autorità apostolica diviene vincolante: «Or fratelli, noi vi ordiniamo, nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, che vi ritirate da ogni fratello che si conduce disordinatamente e non secondo l'insegnamento (*paradosis*, tradizione) che avete ricevuto da noi. Poiché voi stessi sapete com'è che ci dovete imitare» (2 Ts. 3:6; cf. 1 Cor. 14:37).

<sup>7</sup> Vine, *Dictionary*, 4:32

per tipi particolari di azioni errate. Tuttavia, nonostante la varietà di usi, tale termine non è mai distante dal suo significato classico, cioè «mancare il bersaglio».<sup>8</sup> Intende violazione nel senso del non assolvere un compito ben specifico o non raggiungere la meta, generalmente, a causa di un fine volutamente errato. Giacomo dice: «Colui, dunque, che sa fare il bene, e non lo fa, commette peccato».<sup>9</sup>

Vi sono altri termini che più precisamente comunicano l'idea di violazione nel senso di evidente trasgressione anziché mancanza. Questi sono: (1) *apeitheia*, «disubbidienza» (Ef. 2:2; 5:6, Rm. 11:30, 32; Eb. 4:6, 11); (2) *parakoē* anche tradotto «disubbidienza» (Rm. 5:19; 2 Cor 10:6; Eb. 2:2); (3) *paraptōma*, «mancanza di rettitudine» (EDNTW; anche Rm. 11:11-12; Gal. 6:1 et al.); (4) *paranoia*, trasgressione in 2 Pt. 2:16; e (5) *parabasis*, un eccesso volontario, (Rm. 4:15; 5:14; Eb. 2:2).

Trasgredendo così la Legge, i peccatori violano, fondamentalmente, i diritti altrui. Ciò equivale a dire che violano l'amore, poiché l'amore, per propria natura, è rispettoso dei diritti delle altre persone. È solo quando si condivide tale prospettiva dell'amore che si può discernere il significato profondo della violazione. Il moralismo tende a considerare il peccato semplicemente come violazione di regole; biblicamente, il peccato è una violazione delle persone. La legge di Dio è semplicemente un'espressione della Sua Persona. La Sua legge culmina nel comandamento di amarLo sommamente e poi di amare il prossimo come noi stessi (Mt. 22:36-40; cf. Dt. 6:5; Lv. 19:18). «Da questi due comandamenti dipendono tutta la legge e i profeti.», afferma Gesù. Tutto ciò che viola o non soddisfa il fine interiore della legge è peccato.

## B. L'elemento di egocentrismo

Quando, nel Nuovo Testamento, si va oltre la superficie di determinate attività ed attitudini classificate come peccaminose, si trovano riferimenti a forme di egocentrismo persistente e dominante, controllate da un centro interiore di auto-sovrantà. L'egoismo di base si esprime in modi diversi. I peccatori sono come Diotrefe, «che cerca di avere il primato» (3 Gv. 9) rifiutando ogni autorità esterna a sé stessi. Poiché «amano sé stessi» amano «il denaro, la

---

<sup>8</sup> E. g. Rm. 3:23; cf. Ryder, *Doctrine of Sin*, p. 143.

<sup>9</sup> Tuttavia, *hamartia* è spesso usato sia per azione commessa che omessa.

vanagloria, la superbia» (2 Tm. 3:2-4). Queste sono le tendenze dell'egocentrismo. Un aspetto dell'impeccabilità di Gesù fu proprio, il non voler «compiacere a sé stesso» (Rm. 15:3). Quando i cristiani permettono al principio di autocompiacimento il controllo delle loro mutue relazioni e pratiche personali, è segno che sono caduti in un modo di pensare peccaminoso (vv. 12).<sup>10</sup>

### C. L' elemento di ribellione

Pur se il peccato è considerato espressione di egoismo, è anche una forma di imposizione della propria volontà contro Dio. Nel peccare, gli uomini fanno di compiere qualcosa che Dio ha proibito e, perciò, rifiutano sia il Legislatore che la Sua Legge. Questa ribellione è illustrata dai cittadini che odiavano il loro re «e gli mandavano dietro un'ambasciata per dire: Non vogliamo che costui regni su noi» (Lc. 19:11-27).

Secondo l'apostolo Paolo, celata nelle specifiche forme di flagrante peccato, vi è l'attitudine del cuore che rifiuta di onorare Dio «come Dio e ringraziarLo» incurante della conoscenza di Dio (Rm. 1:21, 28). La parola *asebeia*, «empietà», è l'opposto di *eusebeia*, «religiosità» (cf. Rm. 1:18; 11:26; 2 Tm. 2:16; Tt. 2:12). Confrontando *asebeia* con *anomia*, «illegalità» (cf. Gv. 3:4), Vine osserva: «*Anomia* è disprezzo o rifiuto delle leggi di Dio; *asebeia* è la stessa attitudine nei confronti della Persona di Dio». <sup>11</sup> Questo è il motivo per cui, ogni peccato, fondamentalmente, è espressione di idolatria. Come E. Cherbounnier afferma: «Il peccato è semplicemente un altro modo di definire l'alleanza a un falso dio»<sup>12</sup>

---

10 È importante, tuttavia, distinguere tra egocentrismo, nel senso di idolatria, e coscienza di sé, che, in gran misura contraddistingue le forti personalità. Questa autoconsapevolezza, inevitabilmente, causerà un certo numero di riferimenti alla propria persona – come avvenne in Gesù e Paolo. Tale coscienza del proprio valore non è peccaminosa nella misura in cui pone Dio e non sé stessi come fine. In Gesù, l'uomo-Dio, ed in Paolo l'apostolo, l'«io» era proteso all'amore di Dio persino quando era portato, dalle circostanze immediate, ad usare il pronome personale «io». L'ideale del cristiano non è l'egoismo ma la santificazione dell'«io». Il disamore verso sé stessi è tanto peccaminoso quanto la mancanza d'amore verso Dio ed il proprio prossimo.

11 *Dictionary*, 4:170. Parlando di Gv. 3:4, Vine afferma: «Questa definizione di peccato propone il suo carattere essenziale di rifiuto della legge, o della volontà di Dio, e la sostituzione della volontà propria» (2:317).

12 *Hardness of Heart* (Garden City, N. Y.: Doubleday and Co., Inc. 1955), p. 42.

## D. L'elemento di colpevolezza

Il termine più comune per «colpevolezza» è «colpa» nel senso di colpevolezza reale. Questo è l'elemento che distingue il peccato dall'errore, dalla sfortuna, dall'infermità. Una rassegna di diversi casi biblici in cui si ritrova l'idea di «errore», indica chiaramente una condanna divina non soltanto dell'azione, ma anche delle persone coinvolte. Le persone sono considerate agenti liberi che peccano volontariamente e, quindi, da condannare e non soltanto da compatire. Paolo loda con facilità (1 Cor. 11:2) ma quando rimprovera i Corinti per il loro modo disordinato di osservare la Cena del Signore, dice: «Io non vi lodo» (vv. 17, 22).

La colpevolezza, allora, diviene l'elemento che identifica l'errore oggettivo come peccato «in sé.» I limiti inevitabili e gli errori che contraddistinguono la finitezza umana pongono problemi che sono di natura etica. Questi errori, tuttavia, non sono necessariamente peccaminosi. Divengono tali solo quando, indirettamente o direttamente, coinvolgono attitudini responsabili e attività di persone libere in rapporto a Dio, agli altri e a sé stessi.

Una concezione legalista del peccato lo definisce in termini di deviazione dalla norma assoluta, sia conosciuta che sconosciuta, intenzionale o no. Il concetto etico di peccato, invece, insiste nel dire che, pur se la deviazione necessita di una correzione, colui che la compie non è condannato finché, nella stessa violazione non intervengano altri fattori che la rendano riprovevole. Questi fattori sono «conoscenza e volontarietà» entro l'ambito di un normale senso di responsabilità (i.e. libertà ed intelligenza).<sup>13</sup>

---

13 C. Ryder Smith nota che Paolo ammette un uso legale del termine «peccato», ma in un senso molto ristretto e non normativo. Commentando Rm. 5:13 afferma: «In altri termini, l'apostolo crede che «ogni cosa contraria alla volontà di Dio sia peccato» ma che, quando Dio entra in rapporto con un peccatore, Egli tenga conto solo dei peccati coscienti. Riguardo al Giudizio, la definizione di peccato «non intende qualsiasi cosa contraria alla volontà di Dio», ma «qualsiasi cosa conosciuta contraria alla Sua volontà». Conseguentemente, in tale caso, conta solo il peccato individuale – e la colpa è interamente individuale (*Doctrine of Sin*, pp. 147148). In altri termini, il peccato si potrebbe valutare solo in termini di errore oggettivo – che porrebbe un errore sullo stesso piano di una bugia volontaria- ma Dio guarda oltre l'errore della mano o della mente; guarda al cuore e non imputa l'errore come peccato se tale imputazione non è giustificata da altri fattori. Imputare il peccato senza considerare l'intenzione sarebbe un camuffamento della giustizia

L'argomentazione complessiva di Paolo nell'Epistola ai Romani è, senza ombra di dubbio, centrata sul concetto etico di peccato. Perciò l'apostolo può dire dei pagani: «Essi sono inescusabili». Egli ancora dichiara, «pur conoscendo che secondo il giudizio di Dio quelli che fanno codeste cose sono degni di morte, non soltanto le fanno, ma anche approvano chi le commette» (Rm. 1:20, 32). Non vi è qui alcuna giustificazione legata all'ambiente (cf. Rm. 2:1). Inoltre, dire che «il giudizio di Dio su quelli che fanno tali cose è conforme a verità (Rm. 2:2 ss.) può solo significare che coloro che le praticano meritano il giudizio. In altri termini, essi sono colpevoli (cf. la sua opinione opposta sulla virtù in 2 Cor. 8:12).

Il concetto etico di peccato è anche rafforzato dal significato dei termini usati. Il termine *parabasis*, «trasgressione», significa sempre una volontaria violazione di una legge specifica e conosciuta (Rm. 2:23; 4:15; 5:14; Gal. 3:19; 1 Tm. 2:14; Eb. 2:2; 9:15; cf. *parabatēs*, Is. 2:9; Gal. 2:18; anche *parabaino*, Mt. 15:2-3; At. 1:25; 2 Gv. 9). Nell'uso neotestamentario, termini quali *anomos* «senza legge» e *anomia* «illegalità» sono anche essenzialmente etici. Parlando di *anomos*, in 2 Pt. 2:8, Vine afferma: «Il pensiero non è semplicemente quello di fare qualcosa di illegale ma di flagrante provocazione contro la volontà conosciuta di Dio».<sup>14</sup>

Inoltre, i termini *parapiptein* «cadere» e *paraptōma* «caduta», intendono slealtà nei confronti del legislatore. C. Ryder Smith dice che l'uso di *parapiptein* in Eb. 6:6 intende, chiaramente, un tradimento deliberato. Per quanto riguarda il secondo termine, egli afferma che nel Nuovo Testamento come nella tradizione dei Settanta, «l'idea di diserzione di un traditore non è mai completamente tralasciata». Continua ancora dicendo:

Il termine greco è usato come sinonimo di *opheilēma*, *parabasis* e *parakoē* (Mc. 6:12, 14; Rm. 5:14 ss.; 19 s.). Citando Is. 53:6, Paolo adopera il suddetto termine dove la LXX presenta *hamartia* (Rm. 4:25; cf. Ef. 1:7). Senza alcun dubbio, nella maggioranza dei passi, il cadere che il termine intende letteralmente, è

---

e ridurrebbe l'idea del peccato alla sfortuna della nostra limitatezza più che alla malvagità di esseri liberi».

<sup>14</sup> *Dictionary*, 2:317.

deliberato e sarebbe, perciò, un errore introdurre l'idea che un uomo non «cada» per libera scelta.<sup>15</sup>

Inoltre, quei termini neotestamentari, molto spesso tradotti con «disubbidienza», (*apeitheia*, «inconvincibile»; *parakoē*, «rifiuto di ascoltare»), indicano, chiaramente, una cosciente riluttanza, quindi, una piena responsabilità (Ef. 2:2; 5:6; Eb. 4:6, 11; Rm. 5:19; 2 Cor. 10:6; Eb. 2:2 *et al.*). In più, quando Paolo afferma «tutto ciò che non procede dalla fede è peccato» (Rm. 14:23) intende sottolineare il senso di responsabilità come è ben indicato dal contesto. L'azione, infatti, non è frutto di ignoranza (e, perciò, innocente) ma di presunzione che volutamente trascura ogni consapevolezza di dubbio. In altre parole, si rifiuta il campanello d'allarme della coscienza.

Il confronto tra Matteo 5:28 e Giacomo 1:14-15, propone altre riflessioni. Quando Gesù dichiara che l'uomo «che guarda una donna per appetirla ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore», dice due cose: in primo luogo, l'azione visibile non è l'inizio del peccato ma la sua manifestazione; il peccato si origina nel cuore! In secondo luogo, agli occhi di Dio la cattiva intenzione equivale all'azione malvagia.

Ma quand'è che l'attrazione per una donna diviene adulterio? Alcuni pensano che Gesù intendesse parlare di un desiderare che nasce spontaneo provando, così, come il peccare sia inevitabile. Dobbiamo, invece, comprendere quest'affermazione di Gesù alla luce della spiegazione di Giacomo che non considera peccato l'attrazione che deriva da un desiderio spontaneo. È solamente quando il desiderio «ha concepito» che partorisce il peccato. Il «concepire» può solo significare l'unione del desiderio con il consenso: in questo caso si può parlare di peccato. Se il desiderio è decisamente rifiutato, non vi è peccato. Dobbiamo, perciò, presumere un elemento di intenzionalità malvagia nelle parole «per appetirla», cioè una capitolazione interiore per cui si conclude: «lo farei se potessi».<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> *Doctrine of Sin*, pp. 149-150.

<sup>16</sup> La frase di tempo infinito «*pros to epithumesai*», bramare, esprime lo scopo e non il risultato. Naturalmente, il contesto delle parole di Cristo implicano che se noi, per superficialità, usiamo la nostra vista esponendoci indebitamente a questo tipo di stimolo, siamo responsabilmente colpevoli della tentazione ed anche questo è peccato. In ogni caso, l'elemento volitivo è sempre chiaramente presente.



La letteratura giovannea, nella sua accezione etica, è tanto chiara nella sua comprensione etica del peccato quanto quella paolina. La sovranità di Dio è ascritta a Cristo. Gesù dice che lo Spirito Santo conquisterà il mondo di peccato «poiché essi non credono in me» (16:9) per cui, la relazione dell'uomo a Cristo equivale a quella con Dio. Il peccato, però, non è l'incredulità che deriva dall'ignoranza ma dal rifiuto. La massima è «se uno vuol fare la Sua volontà, conoscerà...». Ed ancora: «...morrete nei vostri peccati se non credete che sono io...» (8:24). Quando i farisei protestarono dicendo «siamo ciechi anche noi?», Gesù rispose: «Se foste ciechi non avreste alcun peccato; ma siccome dite «noi vediamo», il vostro peccato rimane» (9:40-41; cf. 15:22). La vera cecità implica innocenza ma un'evidente conoscenza non permette alcun alibi.

Riguardo alle Epistole di Giovanni e all'Apocalisse, possiamo affermare che, in forma ampia, il concetto di peccato si trova dappertutto. La chiave esegetica per comprendere 1 Gv. 1:1-10 è il v. 2 «Scrivo queste cose affinché non pecchiate». Secondo il pensiero di Giovanni, il peccato è sempre una terribile possibilità, ma mai una necessità. La completa esclusione del peccare dalla vita del cristiano al cap. 3 è comprensibile solo quando si assume che Giovanni non considera come peccato le infrazioni involontarie. Egli non confonde la violazione dell'amore con le infermità che impediscono la perfezione assoluta.<sup>17</sup>

Pur se palesemente calvinista, L. Berkhof riconosce la natura etica del peccato. Egli scrive:

Alla luce del... modo in cui la Bibbia normalmente parla del peccato, non vi può essere alcun dubbio sul suo carattere etico...

---

<sup>17</sup> Giovanni usa, in modo significativo, il termine neotestamentario *adikia*, ingiustizia. Quando confessiamo i nostri *hamartias*, riceviamo la promessa non solo del perdono degli *hamartias* ma anche della purificazione dall'*adikia* (1:9). In seguito, egli usa questo termine in una frase tipo: «Ogni iniquità è peccato» (5:17). Legalmente, potrebbe significare che tutto ciò che non è tecnicamente buono è peccato – inclusi gli errori e le mancanze involontarie. Il contesto vieta tale amoralità. L'apostolo, ovviamente, ha in mente un errore morale e spirituale che è osservabile dagli altri e necessita la loro preghiera d'intercessione. Nondimeno, può non aver raggiunto il limite del peccato imperdonabile. Quest'uso è compatibile con il significato che tale termine, in altri casi, ha e che esprime essenzialmente un rifiuto volontario della verità, un'iniquità opposta alla verità. Da ciò ne deriva la piena responsabilità. Vd. Cremer, anche Arndt e Gingrich, Vine; cf. Rm. 1:18; Gv. 7:17-18; 2 Ts. 2:10-12.

Fondamentalmente, ciò che comporta colpevolezza non è qualcosa di passivo quale debolezza, falsità o imperfezione per cui nessuno di noi è responsabile, ma un'opposizione attiva contro Dio e una trasgressione positiva della Sua legge. Il peccato è il risultato di una scelta libera ma malvagia da parte dell'uomo.<sup>18</sup>

Aggiunge, inoltre, che la solita definizione formale di peccato come «mancanza di conformità alla legge di Dio» è inadeguata se non si chiarisce il contenuto materiale della Legge che è «amore per Dio». Dice ancora: «Se da una prospettiva materiale la bontà morale consiste nell'amore per Dio, allora il male morale deve essere l'opposto.»<sup>19</sup>

### III. CARATTERISTICHE DEL PECCATO

#### A. Ingannevole

Una peculiarità del peccato è la sua capacità d'ingannare (Rm. 7:11). Nessuno potrebbe essere tentato dal peccato se non si intravedesse, in ciò che seduce, un qualche valore. Il peccato ha i suoi «piaceri temporanei» (Eb. 11:25). Inoltre, il peccato sembra offrire dei vantaggi, come accadde nel Giardino.<sup>20</sup> Oggi si obietta che si può comprendere solamente ciò che si prova, perciò, per conoscere appieno la vita bisogna provarne tanto i suoi mali quanto le sue virtù. Nel peccato si intravede una promessa di espansione ed arricchimento e, forse, la più comune evidenza di tale inganno è la promessa di una più ampia libertà. Pietro parla della persona corrotta, sensuale e persuasiva che intrappola i credenti instabili «promettendo loro libertà...» (2 Pt. 2:19; cf. Mt. 13:22; 2 Ts. 2:10; 2 Tm. 3:13; 1 Gv. 3:7).

#### B. Schiavizzante

Aniché ampliare la libertà, il peccato la limita e, infine, la distrugge completamente. Parlando dei Cianciatori ingannevoli che promettono libertà, Pietro li descrive dicendo: «Essi stessi sono

---

<sup>18</sup> L. Berkhoff, *Systematic Theology* (London: The Banner of Truth Trust, 1963), p. 231.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>20</sup> Greathouse afferma, in modo specifico: «potere, piacere e saggezza» (Romani, BBC, 8:151).

schiavi della corruzione; poiché, uno diventa schiavo di ciò che l'ha vinto». Anni prima, Pietro aveva udito il suo Signore dire: «In verità, in verità vi dico che chi commette il peccato è schiavo del peccato» (Gv. 8:34). Ogni atto peccaminoso diviene un nuovo nerbo nella frusta del tiranno mediante cui il peccato signoreggia sulla coscienza e sottomette la volontà. Il peccatore diviene sempre più libero di peccare, ma non libero di non peccare o di sfuggire alle amare conseguenze del peccato e delle sue catene dolorose. L'apostolo Paolo conclude: «Non sapete voi che se vi date a uno come servi per ubbidirgli siete servi di colui a cui ubbidite: o del peccato che mena alla morte o dell'ubbidienza che mena alla giustizia?» (Rm. 6:16; cf. 7:11).

### C. Progressivo

Il peccato non permette mai di mantenere un carattere stabile, ma è sempre progressivo nei suoi effetti depravanti e di indurimento. Paolo prevede che tutto ciò avrà, come risultato, una più grande ingiustizia» (Rm. 6:19). La strutturazione di una personale iniquità che avviene negli anni, è, spesso, definita «depravità acquisita» per distinguerla da quella nativa.

Il peccato, però, progredisce anche in un altro senso. Almeno tre passi (Gn. 1-12; Rm. 1:18-32; ed Ebrei) sembrano confermare l'esistenza di ciò che potremmo chiamare «radici peccaminose» da cui si sviluppano sempre più grosse ed evidenti forme di peccato. Nel racconto della Genesi, intravediamo il sorgere ed il progresso del peccato a partire dall'innocenza; in Romani possiamo tracciare il cammino discendente del pagano che rifiuta Dio come sovrano; nell'Epistola agli Ebrei notiamo il graduale cammino verso l'apostasia: partendo dalla semplice negligenza (2:1-3) si giunge all'apostasia finale ed irreversibile (10:39). Il peccato, per propria natura, tende a consolidare ed allargare il suo dominio sulle vittime cosicché «i malvagi e gli impostori andranno di male in peggio, seducendo ed essendo sedotti» (2 Tm. 3:13).

Nei passi di Genesi ed Ebrei il peccato di incredulità sembra essere la «radice peccaminosa».

Eva disubbidì deliberatamente soltanto quando accettò la calunnia diabolica contro Dio e, per valutare il suo agire, fu convinta ad utilizzare il suo personale giudizio, anziché la Parola di Dio. L'intima

sfiducia precede la palese disubbidienza. Gli uomini rifiutano la legge di Dio poiché non si fidano più delle Sue motivazioni. Il peccato, allora, inizia a spezzare l'amore fiducioso e, prima o poi, questa frattura della fede amorevole si concluderà in una palese disubbidienza. Allora si stabilirà un comune modello di auto-sovrantà e auto-idolatria orgogliosa, piena di senso di autonomia e sempre più incline all'illegalità. Seguirà la perversione morale, l'illusione fallace e la malvagità.<sup>21</sup>

### IV. LE CONSEGUENZE DEL PECCATO

#### A. L'ira divina

Sia il Nuovo che l'Antico Testamento raffigurano Dio come un essere santo che reagisce al peccato non in modo superficiale o indifferente ma con vigore e disciplina. «Niuno vi seduca con vani ragionamenti; poiché è per queste cose che l'ira di Dio viene sugli uomini ribelli» (Ef. 5:6). Tale reazione non è considerata vendicativa o capricciosa ma inerente alla Sua santità, tanto normativa quanto il Suo amore. La santità non può rimanere indifferente all'empietà.

Gesù dichiara che l'amore di Dio è così grande da dare il «Suo unico Figliolo» (Gv. 3:16). Con la stessa enfasi, nel medesimo discorso, Egli dichiara che chi rifiuta Cristo perirà perché «l'ira di Dio resta sopra di lui» (v. 36). L'ira di Dio è già su di lui come su ogni peccatore del mondo perché Gesù è l'unica via approvata da Dio per sfuggire a quest'ira. La redenzione libera il credente da quell'ira, ma questo accade solo per il credente (2 Cor. 2:14-16; Col. 1:22-23; 1 Tm. 4:10; 6:12; 2 Tm. 2 11-13; Eb. 3:12, 10:39; 1 Pt. 1:9).

Al presente, l'ira di Dio è trattenuta dal manifestarsi ed ha come scopo la disciplina. Ben visibile è, invece, la «Sua benignità, pazienza e longanimità» che ha lo scopo di guidare gli uomini «al

---

21 Il tutto può essere così riassunto: a. Sfiducia nella bontà di Dio; b. Rifiuto della sovranità di Dio (questo rifiuto, dove il vangelo è già stato predicato, è contro Cristo). C. Una inevitabile conseguenza è il rifiuto della Parola di Dio come criterio della verità. d. Ne deriva che il prossimo passo vero il basso è la perversione del bene per fini personali (Gv. 5:44), e. Si perviene, inevitabilmente, ad una forma di malvagità che Paolo definisce «mente reprobata» (Rm. 1:28), una mente completamente abbandonata a praticare il peccato in qualsiasi forma si presenti. Infine, f. Il demonismo, come quando il nemico entrò in Giuda e lo reclamò suo.

pentimento» (Rm. 2:4; cf. 2 Pt. 3:9). Pur se trattenuta, però, l'ira di Dio non è dormiente. Paolo avverte i gentili credenti del pericolo dell'orgoglioso autocompiacimento, dicendo: «Non t'insuperbire, ma temi. Perché se Dio non ha risparmiato i rami naturali, non risparmierà neppure te. Vedi dunque la benignità e la severità di Dio; la severità verso quelli che sono caduti; ma verso te la benignità di Dio, se pur tu perseveri nella sua benignità; altrimenti anche tu sarai reciso» (Rm. 11:20-22). L'Iddio che si attribuisce il diritto della vendetta (Rm. 12:19), in questa dispensazione del Vangelo, non ha gettato via la spada, poiché la Scrittura espressamente dichiara che Egli ha conferito l'autorità ai sovrani dello Stato perché essi brandiscano la spada: «Egli è un ministro di Dio per infliggere una giusta punizione contro colui che fa il male» (Rm. 13:4).

Nondimeno, pur se l'ira di Dio è oggi trattenuta, aumenterà sempre più fino a che, nella consumazione finale, si manifesterà in modo disastroso. Non solo il giudizio di Dio, oggi, cade giustamente, su coloro che «fanno tali cose» (Rm. 2:2), ma gli impenitenti che persistono nelle loro vie non fanno altro che «accumulare ira» contro sé stessi per il «giorno dell'ira quando il giusto giudizio di Dio sarà rivelato» (Rm. 2:5). Questa manifestazione finale dell'ira (Mt. 3:7), non cadrà certamente su semplici persone confuse ma ben intenzionate, bensì si riverserà sugli impenitenti recalcitranti. Paolo parla del «loro cuore duro e impenitente» (v. 5; cf. 2 Ts. 1:5-10; Eb. 10:26 ss.; 12:18 ss.; 2 Pt. 3:7ss.; Ap. 14:10, 19; 15:1, 7; 16:1, 19; 18:3; 19:15).

Egli, inoltre, parla della rivelazione «dell'ira di Dio» nello stesso modo in cui parla della rivelazione della «giustizia di Dio» (Rm. 1:17-18) mediante l'Evangelo. In verità, la conoscenza dell'ira di Dio è parte della Buona Notizia poiché avverte del terribile pericolo da cui, oggi, si può ancora scampare. Ma è anche parte, della Buona Notizia perché rivela la natura di Dio, giusto e retto, con cui entriamo in relazione. Non siamo lasciati nel dubbio a riguardo della sua reazione al peccato perché l'universo è, fondamentalmente, morale. Perciò siamo certi che non siamo vittime del cieco caso né di un capriccio irresponsabile. Viviamo un rapporto ineludibile con un Dio che ci offre, in Cristo, una parte della Sua giustizia ma che ci avverte, in anticipo, che Egli ci punirà se scegliamo l'empietà e

l'ingiustizia degli uomini che soffocano la verità con l'ingiustizia (v. 18). Conosciamo, quindi, molto bene la nostra situazione.<sup>22</sup>

Gesù esprime chiaramente sia l'ira di Dio che il Suo amore. Vi è qualcosa di terribilmente profetico nella collera con cui guardava i Farisei duri di cuore (Mc. 3:5; cf. Mt. 21-12-23 Gv. 2:13-18). L'ira di Dio non ha alcuna rassomiglianza con la puerile collera degli uomini peccatori – e solo un cuore carnale potrebbe così definirlo. È, piuttosto, quel tipo di santa ira che non fa alcun compromesso con il peccato: «Molti mi diranno in quel giorno, Signore, Signore... e allora dichiarerò loro – Io non vi conobbi mai; dipartitevi da me, voi tutti operatori d'iniquità» (Mt. 7:22-33; cf. Mt. 10:32-33; Lc. 12:8sf; Ap. 8.1-13). Persone sentimentali vorrebbero eliminare tale ira in Dio perché non sarebbe coerente con il Suo carattere ma, in questo modo, se non si considerasse un tale impegno per la giustizia come parte del suo carattere, si fraintenderebbe Cristo. La sua ira, inoltre, è priva di ogni favoritismo.

In futuro, sarà proprio lo stesso Signore Gesù che «apparirà dal cielo con gli Angeli della sua potenza, in un fuoco fiammeggiante per far vendetta di coloro che non conoscono Iddio e di coloro che non ubbidiscono al Vangelo del nostro Signore Gesù» (2 Ts. 1:7-8). L'Apocalisse di Giovanni, in modo più specifico rivela un'indissolubile unità tra l'ira di Dio e l'ira dell'Agnello: uomini spaventati pregheranno «e diranno ai monti e alle rocce cadeteci addosso e nascondeteci dal cospetto di Colui che siede sul trono e dall'ira dell'Agnello; perché è venuto il gran giorno della loro (notate il plurale) ira» (Ap. 6:16-17; cf. 14:10; 19:11-16).

---

22 Trattando Rm. 1:18-32, Frank Stagg dice che «per Paolo, l'ira di Dio è l'abbandono dell'uomo alla sua stessa scelta di disubbidienza e al culto di sé stesso (*New Testament Theology*, Nashville: Broadman Press, 1962, p. 138). Altri esprimono una medesima posizione affermando che l'ira di Dio è semplicemente il Suo distacco sovrano, la Sua decisione di rispettare l'uomo come essere morale, lasciando che il peccato dell'uomo produca le sue proprie conseguenze. È innegabile che vi sia una legge naturale di retribuzione ma questa è sempre opera di Dio (Gal. 6.7-8) La teoria è veritiera ma non completamente poiché Dio agisce attivamente abbandonando gli uomini (Rm. 1:24, 26, 28). Dio manda loro efficacia d'errore – dichiara Paolo – come diretta ricompensa «perché non hanno aperto il cuore all'amore della verità per essere salvati» (2 Ts. 2:10-11; cf. Rm 3:5-8).

## B. Morte

Paolo afferma esplicitamente che la morte è una conseguenza del peccato (Rm. 5:12; 6:23; 8:10). Non la si patisce solamente a motivo dell'entropia naturale dell'organismo umano ma è imposta come punizione. È questo aspetto legale che la rende piena di orrore innaturale e la lega sempre al peccato in un binomio di empietà. Questo legame esprime anche il terrore penetrante che affligge l'uomo con le susseguenti paure legate, direttamente o indirettamente, all'ossessivo terrore della morte (Eb. 2:14-15). La vita umana non può sfuggire il disagio e l'ansietà dell'esistenza all'ombra della morte. La redenzione di Cristo ci salva non solamente dal peccato e dalla morte, ma ci offre la libertà, oggi, dalle paure ad essa legate.

In primo luogo, la morte significa fine della vita fisica e la conseguente liberazione dell'uomo quale spirito. L'idea che viene così sottolineata non è la non esistenza ma l'atrofia e la separazione.<sup>23</sup> La maggioranza delle parole avente il significato di «morte» (principalmente *thanatos*, morte e *apothnēskō*, morire) si riferiscono indubbiamente a morte fisica e questo è, quasi esclusivamente, il caso dei Sinottici.

Nel Vangelo di Giovanni, invece, siamo improvvisamente introdotti al concetto di morte spirituale. Nei Sinottici il pericolo di essere condannati all'eterna dannazione è alquanto chiaro come pure, implicitamente, lo è l'idea di una morte spirituale. In Giovanni, invece, lo stato presente del peccatore è già considerato come una forma di morte. Gesù parla dell'essere già morti pur se fisicamente ancora vivi e di una salvezza da tale morte anche se non ancora morti fisicamente (5:24; 6:30; 8:51-52; cf. 1 Gv. 3:14).

Nelle lettere paoline scopriamo, invece, che i riferimenti alla morte sono piuttosto equamente distribuiti tra morte come dipartita dal corpo e morte intesa come stato il cui si trova il peccatore. «Per me il vivere è Cristo, e la morte un guadagno» (Fl. 1:21) è abbastanza chiaro; similmente, seppur all'altro versante, l'argomento di Paolo si compendia nel versetto «venuto il comandamento, il peccato prese vita ed io morii». Pur se la morte causata dal peccato originale di Adamo descritto in Romani 5:12 ss. è principalmente

<sup>23</sup> In altra occasione si chiarirà perché questa sia stata sempre considerata una separazione anormale e prematura dal nostro ordine naturale di esistenza e mai un'estinzione totale o distruzione della persona.

fisica, non sono assenti degli accenti spirituali (vd. c. 17). Al cap. 6, l'enfasi è posta quasi totalmente, sulla morte spirituale, sia la prelimitare morte al peccato, sia la corruzione mortale del peccato (Rm. 6:2-5, 7, 11, 16, 21-23).

Studiando attentamente, pian piano emerge una definizione di morte spirituale concomitante al peccato. In primo luogo, il peccato è una forma di esistenza *sotto condanna* (Rm. 5:16, 18; 8:1). Similmente, è una profonda alienazione da Dio (cf. Is. 59:1-2 con Lc. 1:79; Ef. 2:3, 12), una tendenza ad essere separati eternamente da Dio (Rm. 2:6-9) ed una condizione di coma spirituale (Ef. 2:1; 5:14).

Il pericolo più grande di cui ci avverte la Scrittura esortandoci a sfuggirlo, è la morte fisica quando già si è morti spiritualmente. Quando ciò accade, la morte diviene eterna e finale (Gc. 5:19-20). Il termine maggiormente adoperato per esprimere questo pericolo estremo è *apollumi* «disfare», «distruggere», tradotto normalmente, con «perire» (nella versione inglese della King James). «Poiché Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo unico Figliolo affinché chi crede in Lui non perisca ma abbia vita eterna»; (Gv. 3:16; cf. Mt. 18:14; Lc. 13:3, 5, 35; Gv. 10:28; Rm. 2:12;| 1 Cor. 1:18; 8:11; 15:18; 2 Cor. 2:15; 2 Ts. 2:10; 2 Pt. 3:9). Nell'Apocalisse, l'autore ispirato dà, a questa morte ultima, un nome: la «morte seconda» (Ap. 20:6, 14).<sup>24</sup>

La depravità, il degrado e la morte sono prodotte dal peccato. Il peccato «quando è compiuto produce la morte» (Gc 1:15; cf. Rm. 6:23; 8:6). Il peccato non è mai benefico ma sempre dannoso, non nobilita ma degrada, non è mai costruttivo ma sempre distruttivo e non abbellisce ma fa avvizzire. Ogni singola forma di comportamento condannato dalla Scrittura è, in sé stessa, distruttiva e dannosa e procura delle conseguenze universali. Peccati dello spirito, quali l'invidia e l'asprezza, dividono gli uomini e, per causa loro, «molti sono corrotti» (Eb. 12:15). I peccati della carne producono decadimento sociale e personale (Gal. 6:8; 2 Pt. 1:4; Gc. 4:1-2). La Bibbia afferma che l'umanità, senza la Grazia di Dio, non progredisce ma va in decadimento. La sola cosa che Dio considera fundamentalmente sbagliata nell'uomo è il peccato. Questo, e soltanto questo, portò

---

<sup>24</sup> Per una più ampia trattazione consultare il libro *Projecting Our Heritage* di Myron F. Boyd e Merne A. Harris (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1969), pp. 69-71, incl. la nota di p. 71).



Cristo ad essere il redentore nel mondo. Il peccato è, quindi, un nemico. Ogni peccato disonora Dio ed esalta l'avversario; ogni peccato contamina l'anima e se non coperto dal sangue di Cristo, apporta delle conseguenze personali eterne; ogni peccato invia nel mare della vita gorgghi ed onde di influenza il cui moto irresistibile non si ferma mai. I peccati possono anche essere perdonati ma spesso le conseguenze permangono (es. Davide).

Il peccato è la causa di ogni famiglia infelice, di ogni divorzio, di ogni guerra, di ogni tomba, e di ogni lapide. Persino le sofferenze connesse a dislocazioni dell'ordine naturale sono in rapporto, in qualche modo, con la maledizione del peccato (Rm. 8:18-23). Questi mali sono certamente molto gravi, ma Cristo, veramente, non ha niente da offrire a coloro che cercano la salvezza solo per evitare dolori e fastidi. Il peccato è un problema molto più grave! Ha causato, infatti, la rovina dell'armonia e della bellezza del Creato di Dio e la perdita della Sua amicizia con la creatura più eccelsa, l'uomo. Per redimere l'uomo dal peccato Dio ha dovuto offrire il Suo figliolo; il peccato forò il Suo capo con una corona di spine e piantò i chiodi nelle Sue mani e Cristo è venuto a redimerci proprio da questo tipo di peccato (Mt. 1:21; Eb. 7:25; 9:26-28).



# 17

## LA CORRUZIONE DEL GENERE UMANO

Il Nuovo Testamento conferma l'Antico nel sostenere la radicale decadenza dell'uomo (Ger. 17:9). Questa corruzione, come è già stato detto, non è endemica, cioè parte della natura originale dell'uomo creato (vd. c. 15). Il cuore, inteso come centro interiore della natura morale dell'uomo, può essere sia corrotto (come è nello stato decaduto), sia santo. La piena redenzione ha, allora, come scopo, la purificazione del cuore (Mt. 5:8; 12:35; 1 Tm. 1:5; Gc. 4:8). L'argomento con il quale ci confrontiamo non è, quindi, ciò che la natura può essere stata originariamente, ma «quando si è corrotta». La natura del bambino è incline al male, cioè, più propensa al male che alla santità? Se questo fosse l'insegnamento neotestamentario, allora bisognerebbe parlare, più appropriatamente, di peccaminosità ereditata. Però, dovunque, nel Nuovo Testamento, gli uomini sono considerati liberi e responsabili ed allora, alla luce del chiaro insegnamento biblico riguardante la natura etica del peccato stesso, l'idea della peccaminosità ereditata complica notevolmente il quadro. Appare certo che una peccaminosità precedente la volontarietà di un'azione sia da considerare «peccato» in senso sub-etico e accomodante.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Indubbiamente, molti dei fenomeni di schiavitù morale, con il correlativo bisogno di grazia divina, possono essere compresi alla luce della supposizione che la depravità dell'uomo è totalmente acquisita dall'ambiente e dal peccato personale.

## I. LA TESTIMONIANZA PRE-PENTECOSTE

Gli scrittori dei quattro Vangeli ricordano gli atteggiamenti, gli eventi e i detti di Gesù rivelanti la Sua opinione generale sull'uomo. Questa ammette una solidarietà razziale nella peccaminosità che è inspiegabile quando separata da una comune partecipazione alla natura umana divenuta imperfetta sia moralmente che spiritualmente.

### A. L'opinione di Gesù sull'uomo

È impressionante come Gesù abbia ritenuto «malvagi» persino i suoi discepoli (Mt. 7:11, Lc. 11:13).<sup>2</sup> Conseguentemente, non sembra irragionevole comprendere il suo riferimento a «uomini peccatori» (Lc. 24:7) come un modo per indicare, genericamente, l'uomo nella sua condizione di peccato più che un riferimento diretto ad alcuni uomini come se questi fossero peccatori ed altri no. Coloro che non approvarono la crocifissione di Cristo furono quelli che già avevano accolto la Sua potenza redentrice perché operasse in loro; rifiutando questa Grazia, tutto il genere umano condannò a morte Gesù nello stesso modo in cui Egli morì per tutta l'umanità.

L'effetto che Gesù produsse sugli uomini fu sorprendentemente provocante. Essi, infatti, furono convinti a riconoscere i propri peccati (come nel caso di Pietro in Luca 5:8) o divennero ancora

---

E. La B. Cherbonnier, che rifiuta la formula riformata della dottrina del peccato originale, interpreta la «schiavitù della volontà» in questi termini. Egli dice: «Se la libertà umana è realizzata nell'*agape*, allora, inversamente, sarà progressivamente distrutta dal peccato.» Egli considera la frustrante impotenza di Paolo («Poiché io non faccio il bene che voglio, ma il male che non voglio è ciò che compio» Rm 7:19) una forma di acquisito «comportamento costringitivo» (*Hardness of Heart*, pp. 132ss.).

Si potrebbe sottolineare, tuttavia, come molti studiosi che rifiutano «il peccato originale» sembrano inconsapevoli di ogni dottrina all'infuori di quella tradizionale che identifica il peccato originale con la piena partecipazione alla colpa di Adamo e come una depravità morale endemica – una depravità così profonda da essere un elemento inseparabile dalla stessa natura umana. Tale concetto di peccato originale non è biblico e noi ne condividiamo il rifiuto.

2 L'apparente riconoscimento di «giusto» e «buono» (Mt. 9:12; Mc. 2:17; Lc. 5:31-32), afferma G. C. Berkouwer, non è realmente un riferimento ad un'élite che è «innalzata al di sopra della generale peccaminosità per una giustizia accettabile a Dio; è, piuttosto una critica serrata alla sovrastima illimitata, all'incapacità di riconoscersi peccatori davanti a Dio» (*Doctrine of Man*, p. 143)

più duri. Il fatto che Gesù smascherasse costantemente le persone «migliori» non causò vergogna in loro ma un rigurgito della loro illimitata iniquità. Egli era come un fuoco che scaldava la caldaia del loro subconscio fino a farla ribollire. Apparentemente, la santità di Gesù provocava la radicale empietà dell'uomo. Sebbene il Suo amore fosse così profondo da dare la propria vita per l'umanità, non fu mai amore «tinto di rosa». Gesù non si fidava degli uomini perché conosceva tutti e non aveva bisogno della testimonianza di alcuno sull'uomo poiché Egli stesso conosceva quello che era nell'uomo (Gv. 2:24-25).

In seguito, l'affermazione di Gesù «nessuno è buono, tranne uno solo, cioè Iddio» ci dice che quella bontà dell'immagine originaria di Dio nell'uomo è andata perduta. Se non vi è bontà al di fuori di Dio allora, coloro che sono senza Dio sono privi di bontà.<sup>3</sup>

## B. IMPOTENZA SPIRITUALE

Un segno indicatore della natura peccaminosa universale dell'uomo è l'affermazione di Gesù che nessuno può venire a Lui «se non che il Padre, il quale mi ha mandato, lo attiri» (Gv. 6:44, 65). È qui presente una doppia evidenza di depravità pre-volitiva. Da un lato si afferma che, lasciato a sé stesso, nessun uomo è incline a venire a Gesù. Vi è, però, anche, una chiara indicazione di un deterioramento della capacità morale, poiché le parole sono *oudes dunatai*, «assolutamente incapace». Questo riconoscimento di incapacità morale, nella maggior parte delle persone religiose sulla terra, a rispondere adeguatamente a Gesù Cristo senza l'aiuto della Grazia, è una triste rivelazione della loro condizione spirituale. Sembra che qui vi sia qualcosa in più di una depravità totalmente acquisita mediante scelte personali errate.

---

<sup>3</sup> È vero, Gesù usa il termine «buono» (*agathos*) per gli uomini, in altri contesti (Mt 5:45; 12:35; 25:21, 23; cf. Lc. 1.6; 2:25), ma indubbiamente intende una bontà dettata dalla grazia. Poiché nessun uomo sarebbe stato chiamato buono da Gesù se non fosse stato anche un devoto, possiamo presumere che questi sia già divinamente influenzato dalla corrente salvifica.

## II. LA CONDIZIONE DELLA «CARNE»

Il termine greco *sarx*, «carne», nel modo in cui è adoperato nel Nuovo Testamento, chiarisce il discorso sulla natura umana prima della conversione (vd. c. 15).<sup>4</sup>

### A. Carne e nuova nascita

Le sfumature etiche del concetto biblico di «carne» sono visibili in Gv. 1:12-13 in combinazione con 3:6: «Quel che è nato dalla carne è carne; quel che è nato dallo Spirito è spirito». La procreazione umana produce solo carne – una carne che lasciata a sé stessa è incapace (*ou dunatai*, non può, è inabile) di percepire le realtà spirituali del regno di Dio. Se Dio ha creato l'uomo come spirito in un rapporto vivo con Dio, tale vitalità spirituale è andata perduta e può essere recuperata soltanto mediante la nuova nascita per lo Spirito. La necessità della nuova nascita non dipende dal fatto che figli buoni abbiano scelto di peccare divenendo malvagi; il bisogno della nuova nascita è congenito. Chiaramente, l'essere umano, alla nascita fisica, non possiede in sé alcun potenziale di santità.<sup>5</sup>

Giovanni 1:12-13 conferma questa posizione. Solamente in Cristo gli uomini possono «divenire figli di Dio» (v. 12). Il venire a Cristo è volontario («quelli che l'hanno ricevuto»), ma il bisogno

---

<sup>4</sup> *Sarx* può riferirsi anche solamente al corpo (At. 2:31), o alla razza umana con la sua linea parentale (Rm. 1:3) o alla comprensione dell'uomo naturale (Mt. 16:17; Rm. 6:19). Per uno studio più ampio consulta Lambert, *Dictionary of the Apostolic Church* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1973), 1:411 ss.; Anche Richard E. Howard, *Newness of Life* (Kansas City, Beacon Hill Press of Kansas City, 1975). Howard afferma: «in realtà, quando un uomo vive secondo la carne (*kata sarka*), vive secondo sé stesso. A causa della struttura fondamentale dell'uomo, ciò significa che la persona che vive nella carne vive anche per la carne. Non solo vive per la sua forza e delle sue risorse (mezzi umani) ma vive per sé stesso. Conseguentemente, vivere *kata sarka* secondo le richieste improprie del corpo umano – i suoi desideri, propensioni e richieste» (p. 33).

<sup>5</sup> Parlando di Cristo che diviene carne, Wesley afferma: «Cristo nacque fragile, come noi, ed in questo senso era «carne»; tuttavia, essendo senza peccato, non aveva alcun bisogno di «nascere dallo Spirito» (*The Works of John Wesley*, Kansas City: Nazarene Publishing House, ristampato dall'edizione del 1872, 9:406-7). Wesley afferma chiaramente: Esser «nato carne significa esser nato corrotto e peccatore». Poiché qui intende carne nel senso di un'antitesi allo spirito (sia Spirito Santo che spirito rigenerato), egli aggiunge: «E' evidente che, «esser nato dalla carne» significhi esser figliolanza peccaminosa di genitori peccatori, così da aver bisogno dell'opera rigeneratrice dello Spirito Santo, persino fin dalla nostra nascita».

è sub-volitivo. Il legame di figliolanza spirituale non è solo di tipo relazionale ma comprende anche condivisione della natura morale. Questo aspetto dell'immagine divina nell'uomo è andato perduto per cui, affermare che può essere recuperato solo in Cristo, significa dire che senza la redenzione, tutti gli uomini, per natura, non sono come Lui. Gesù chiama i suoi uditori «I figli del diavolo» perché essi condividono la natura satanica anziché divina (Gv. 8:44; cf. Gv. 3:8, 10).

## B. Carne peccaminosa

Nell'Epistola di Paolo ai Romani, il concetto etico di carne, inteso come umanità sottoposta al peccato, è essenziale per la sua soteriologia. Il versetto chiave è 8:3: «Poiché quel che era impossibile alla legge perché la carne la rendeva debole, Iddio l'ha fatto; mandando il Suo proprio Figliolo in carne simile a carne di peccato, e, a motivo del peccato, ha condannato il peccato nella carne»; «carne», in modo particolare, intende l'uomo nella sua condizione terrena di esistenza. Il termine «carne peccaminosa» denota la natura umana contaminata dal peccato che è la caratteristica peculiare di ogni individuo facente parte dell'umanità decaduta (cf. Ef. 2:1-3).

L'impeccabilità di Gesù è anche evidenza che la «carne», in sé stessa, non è necessariamente peccaminosa ma che, a causa di qualche catastrofe, essa è caduta sotto il dominio del peccato che rende la natura umana moralmente impotente di fronte alle richieste della Legge. Chiaramente, non è una condizione a cui si è pervenuti solo per scelte personali, ma una in cui l'uomo inevitabilmente perviene.<sup>6</sup>

Mentre *sarx* è, in sé stessa neutrale ma può essere contaminata dal peccato, Paolo usa, il su citato termine, in senso metaforico in Rm. 7:5-8:13 e in Gal. 5:13-24 intendendo il peccato in sé. Quindi, alla luce di tale affermazione, essere «nella carne» significa essere sotto il dominio del peccato; e tutti gli uomini sono in tale stato non

---

6 James Denney osserva: «Non mette a rischio l'impeccabilità di Cristo, che è un punto fisso dell'apostolo *ab initio*; e se qualcuno afferma che mantenere l'impeccabilità di Cristo comprende un pregiudizio e che egli venne in una natura che si identifica con il peccato, si può obiettare che questa identificazione non pertiene all'essenza della nostra natura, ma alla sua corruzione» (The epistle to the Romans, *The Expositor's Greek Testament* [Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., reprint, 1967], 2:645. Nota Gv. 8:44 e 1 Gv 3:8, 10).

a causa di scelte individuali, ma per natura. In questo senso, «carne» può essere definita come natura umana orientata al peccato. La frase *phronēma tēs sarkos* (8:6), «la mente del peccato», è un modo di dire più specifico di ciò che, a volte, intenda il termine «carne» usato da solo. Infatti, si pone l'accento sull'inclinazione caratteriale della natura umana decaduta in netto contrasto con quella della natura umana redenta. La disposizione o inclinazione è «ostile a Dio; non si sottomette alla Legge di Dio, anzi, non può» (v. 7). Quindi, «quelli che sono nella carne non possono piacere a Dio» (v. 8).<sup>7</sup>

### III. IL VERDETTO DELLA LEGGE

La legge è più che un semplice test di colpevolezza e il modo in cui ad essa si aderisce non costituisce la misura della nostra responsabilità. Serve a Dio anche per rivelare all'uomo la sua malvagità naturale. Non soltanto «mediante la Legge è data la conoscenza del peccato» particolare (Rm. 3:20), ma mediante la Legge viene manifestata l'intransigenza profondamente radicata nell'uomo. La Legge di Mosè fu data proprio per assolvere tale compito. Paolo comincia ad esporre questo tema in Rm. 5:20: «La Legge è intervenuta affinché il fallo abbondasse» (cf. Gal. 3:19). La proposizione finale, *hina pleonasē*, «abbondare», non significa che Dio desideri che l'uomo pecchi di più, ma che la Legge, rivelando la sua peccaminosità, aiuta l'uomo a capire chi egli veramente sia.<sup>8</sup> Ne consegue che, se la Legge perfetta di Dio irrita l'uomo e lo coglie in molte sue infrazioni, qualcosa deve essere radicalmente errato in lui! Se la natura umana

---

<sup>7</sup> Come esempio di una grande flessibilità di *sarx*, persino nelle mani di Paolo, nota Gal. 2:20 dove «nella carne» significa semplicemente «nel corpo». In 2 Cor. 10:3 il termine è usato sia positivamente che negativamente nello stesso verso. Parlando di *sarx* usato in senso etico, Wesley commenta: «Perché questa corruzione è chiamata «carne»? Non perché sia confinata alla carne. È la corruzione dell'intera nostra natura e, perciò è chiamata «il vecchio uomo...non perché sia, principalmente posta nel corpo; risiede, principalmente, nell'anima». Se «il peccato regna nei nostri corpi mortali», è perché l'anima peccaminosa usa le membra del corpo come «strumenti di ingiustizia» (*Works*, 9:408).

<sup>8</sup> James Denney afferma: «L'offesa è moltiplicata perché la legge, incontrando la carne, evoca il suo naturale antagonismo contro Dio e, perciò, la stimola alla disubbidienza» (*Expositor's Greek Testament*,



fosse stata santa, non avrebbe avuto alcun problema con la Legge di Dio, anzi, vi sarebbe stato un accordo naturale e gioioso.<sup>9</sup>

Questa è, precisamente, la conclusione a cui perviene Paolo in Romani 7. Egli chiede: «Qual è la fonte della mia tendenza a peccare? Dov'è il colpevole? È la Legge (v. 7)? È, allora, sbagliato imporla all'uomo? La risposta è netta: «Tale conclusione è impensabile». La Legge «è santa e il comandamento è santo, giusto e buono» (v. 12; cf. v. 14) nel senso che riflette la vera natura dell'uomo e indica i principi morali che sono universalmente necessari per la felicità umana. Il conflitto che essa sprigiona nell'uomo dimostra la sua mancanza di spiritualità come è ancor oggi evidente. Quella «vita promessa» (v. 10), segno di relazione amorosa e pacifica, non doveva necessariamente produrre la morte. Nella Legge erano proibite solamente quelle cose intrinsecamente dannose ed erano comandate tutte quelle intrinsecamente buone.

Il fenomeno incredibile descritto in Rm. 7 non è l'esperienza di un uomo che con la propria intelligenza rifiuta la Legge poiché, in realtà, egli testimonia «io mi diletto nella Legge di Dio secondo l'uomo interiore» (v. 22). Nondimeno è in *questo* tipo di uomo che la Legge «produce la morte», poiché, pur comprendendo la validità della Legge, egli si trova in disaccordo con essa. Ciò che dovrebbe adattarsi come un guanto alla sua natura *creata* diviene, stranamente, fastidioso.

Il messaggio di Rm. 7 è che la Legge fa molto di più del semplice intensificare o evidenziare la colpa per gli atti peccaminosi (vv. 9-11, 13). Infatti, rivela la depravità naturale che sta dietro le infrazioni individuali e, scoprire tale depravità, è essenziale per la coscienza umana: «Io non avrei conosciuto il peccato» (*tên hamartian*, il peccato). Non avrei conosciuto la concupiscenza se la legge non avesse detto: «Non concupire» (v. 7). Certamente, la tendenza alla concupiscenza era già presente, non è stata creata dalla Legge, ma questa, non ha fatto altro che rivelarla chiaramente. Essa è un'inclinazione interiore che predispone l'anima contro la Legge e quindi,

---

<sup>9</sup> Non vi è alcuna evidenza che la restrizione divina nel Giardino fosse pesante e non vi sarebbe stata alcuna disposizione alla disubbidienza se Eva non fosse stata ingannata non avendo più fede nei progetti di Dio. Fu proprio l'accoglienza della sfiducia che costituì la «caduta»: la sfiducia rende psicologicamente possibile l'aperta disubbidienza. L'incredulità interiore portò all'azione esteriore.

predetermina una lotta irrazionale quando la si incontra. In questo conflitto, sia la Legge che la ragione, vengono sconfitte.

#### IV. CARATTERISTICHE DEL PECCATO INTERIORE

Vari studiosi hanno notato, all'interno del pensiero paolino, il passaggio dall'idea di peccato e di colpa personale a quella di *hē hamartia*, «il peccato». L'uso dell'articolo con il nome al singolare viene introdotto al cap. 5:12. Da lì in poi, la discussione si concentra su questo tipo di peccato.<sup>10</sup> Parlando del v. 12, Greathouse commenta:

Fino ad ora Paolo ha principalmente trattato il problema del peccato inteso come colpa; ora egli introduce l'idea del peccato come rivolta. Ciò è indicato dalla nuova combinazione *he hamartia* che si ritrova 28 volte tra i cc. 5:12 e 8:10. In ogni caso, si riferisce al «principio di rivolta per cui la volontà umana si pone in contrasto con quella divina» (cita Godet). Beet aggiunge che, in questo caso, «peccato non è una semplice azione ma un potere mortifero, ostile e vivente».<sup>11</sup> Nel cap. 7, Paolo tenta di chiarire come questo principio peccaminoso sia il vero principio maligno. Per due volte egli lo indica precisamente come «il peccato che abita in me» (*hē enoikousa en emoi hamartia*, vv. 17, 20) ed è proprio questa peccaminosità che determina il carattere morale della carne, i. e. la natura umana nel suo valore terreno.

##### A. Una forza estranea

Paolo non giustifica soltanto la Legge di Dio ma anche esonera l'«io» – «Non son più io che faccio» (7:17, e anche 15-16, 19-20, 22, 25). La teologia biblica non ci permette di analizzare psicologicamente tutto ciò spiegandolo come schiavitù della volontà ad una cattiva abitudine. Dobbiamo partire dalla psicologia di Paolo che pone il problema in termini molto più profondi. Infatti, egli parla di una tirannia morale interiore estranea alla vera natura dell'uomo. Biasimare la Legge significherebbe criticare l'Iddio che l'ha

---

<sup>10</sup> Un senso plurale di ciò che, altrimenti, è uniformemente singolare è in 7:5, «le passioni peccaminose».

<sup>11</sup> *Beacon Bible Commentary*, 5:114.

promulgata, o il Creatore nel caso in cui si attribuisse questa dicotomia morale interiore ad un errore iniziale. In questo passo vi è un «io» che disapprova ciò che trova in sé, eppure, allo stesso tempo lo sente interiormente presente. È chiaro, anche, che le azioni sbagliate volontarie non sono, qui, considerate poiché stiamo trattando di una tendenza, sub-volitiva, a non raggiungere un determinato e prestabilito standard.

## B. La Sua Natura di Legge

L'apostolo Paolo, iniziando da 7:21, introduce un nuovo aspetto di questo peccato insito in noi: è «*nomos*», «legge», che sorpassa la *legge* della sua mente (vv. 21, 23, 25; 8:2). Certamente, qui non s'intende legge nel senso di uniformità di comportamento, e. g. la Legge di gravità.<sup>12</sup> Arndt e Gingrich usano la frase «principio di azione» per spiegare «la legge della mente».<sup>13</sup> Si comprende meglio il pensiero di Paolo:

Io mi trovo dunque sotto questa legge che volendo io fare il bene, il male si trova in me. Poiché io mi diletto nella Legge di Dio, secondo l'uomo interno; ma veggo un'altra legge nelle mie membra, che combatte contro la legge della mia mente e mi rende prigioniero della legge del peccato che è nelle mie membra. Misero me uomo! Chi mi trarrà da questo corpo di morte? Grazie siano rese a Dio per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore. Così, dunque, io stesso con la mente servo alla Legge di Dio, ma con la carne alla legge del peccato» (Rm. 7:21-25; cf. 8:1-4).<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Cremer commenta, «Che l'idea di ordine sia quella preminente, appare dal fatto che *nomos* è applicato all'ordine del tono e della chiave in musica».

<sup>13</sup> *Lexicon*, p. 544.

<sup>14</sup> La NASB intorpidisce le acque quando localizza questa legge del peccato nel corpo fisico. Il termine *corpo* è assente nel v. 23 ed il senso della frase neanche lo richiede. Commentando *melos*, Arndt e Gingrich dicono, «non vi è alcun limite fisso tra le parti e il corpo quando considerati in modo letterale o figurato»; come esempio, essi citano Col. 3:5, *nekrosate to mele to epi tes ges*, che può essere così parafrasato: fate morire tutto ciò che nella vostra natura appartiene alla terra» (p. 502), I termini usati da Paolo in questa parte, così pieni di significato etico, quali «carne», «il nostro corpo di peccato», fanno indubbiamente capire che «le mie membra» si riferisce alle propensioni umane pervase dal peccato, sia corporalmente, mentalmente o spiritualmente. Potremmo parafrasare. «Io vedo una legge diversa nelle parti della mia natura, che guerreggiano contro la mia ragione rendendomi prigioniero della legge del peccato che risiede nelle varie parti della mia natura».

Definire «legge» il peccato insito in noi è certamente molto appropriato poiché presenta sempre tre caratteristiche specifiche: 1) La sua azione è uniforme e prevedibile. Come la legge dello Spirito (8:2) distrugge in modo uniforme e prevedibile il peccato così la legge del peccato incita continuamente e prevedibilmente al male. 2) Inoltre, tale legge esiste già, non viene creata. La legge del peccato nella natura umana, è quella tendenza che l'individuo scopre in sé stesso ma che non ha causato personalmente. 3) Tale legge va oltre la capacità di controllo o di soppressione dell'uomo. Egli può resistere al suo impulso, ma non può sopprimerla. Il suo esercizio non dipende dal consenso dell'uomo.

Questi sono i fenomeni legati al peccato insito nell'uomo. Trattando Romani. 8:2, A. Berkeley Mickelsen dice: «Lo Spirito, il peccato e la morte sono detti legge a motivo della persistenza della loro influenza ed azione».<sup>15</sup> È, quindi, indubitabile la natura distruttiva e contraria ad ogni ordine e volontà del peccato che abita in noi. Come si può allora definire questa legge di peccato? E una prevedibile e spontanea opposizione alla legge di Dio. Abita stabilmente, in modo uniforme, nella natura umana così come è oggi costituita. Inoltre, dire «legge di Dio» significa parlare di Dio stesso cosicché, la «legge del peccato» è sinonimo di «mente carnale» (la mente che si cura solo della carne), la mente che è «ostile a Dio» (Rm. 8:7). Questa ostilità spiega perché la mente carnale tende sempre alla ribellione contro Dio e la Sua legge.

Questo è anche il motivo per cui la perversità è una forza talmente distruttiva nella personalità. Cosa c'è di più schizofrenico della situazione che Paolo riassume dicendo: «Così, dunque, io stesso con la mente servo alla legge di Dio, ma con la carne alla legge del peccato» (7:25)? Vi è un solo «io» - «io stesso» -, ma questo unico «io» patisce la pressione di due opposte tendenze. Allo stesso tempo, è servo (mediante l'intelletto) della Legge di Dio e servo (per la carne) del peccato che abita in lui. Non si assiste, però, ad una lotta equa perché l'inclinazione alla carne è più forte di quella alla mente. E questa la grande tragedia del genere umano! Infatti, è la tendenza

---

<sup>15</sup> *Wycliffe Bible Commentary*, ed. Charles F. Pfeiffer and Everett F. Harrison (Chicago: Moody Press, 1962), p. 1205.

unilaterale nella lotta e la previsione del risultato che costringe a gridare: «Misero me uomo! Chi mi trarrà da questo corpo di morte?» (v. 24).<sup>16</sup>

### C. Peccato e desiderio

Pur parlando di peccato come presenza estranea avente caratteristiche di legge, non abbiamo raggiunto l'apice del discorso poiché la legge specifica che rivela questa essenza non è altro che il decimo comandamento: «Non desiderare» (7:7). Pur conoscendo la legge, anziché evitare la bramosia in ubbidienza a Dio, Paolo è costretto a confessare «(il) peccato, colta l'occasione per mezzo del comandamento, produsse in me ogni concupiscenza» (v. 8). Non fu il divieto, ma il peccato che produsse concupiscenza. Nonostante la concupiscenza sia un peccato segreto del cuore, qui è presente un peccato che sta dietro alla concupiscenza, come sua fonte e suo suggeritore. Il verbo «produrre», *katergazomai*, significa «compiere (fino alla fine)», dice Robertson.<sup>17</sup> «Il peccato» è combattività contro la legge che la sfida e la sopraffà, una combattività creata da una *profonda priorità dell'«io» sulla volontà di Dio*.

C. Ryder Smith sottolinea, a ragione, che il desiderio (*epithumia*) non è peccaminoso in sé stesso ma diviene eticamente peccaminoso quando è piegato dalla volontà nella direzione errata. Nella sua preoccupazione di eliminare ogni peccato involontario, Smith

---

16 Chi è «l'io» di cui parla Paolo? Alla luce della restante epistola, è ovvio che quanto egli dice non può rappresentare la sua situazione personale al tempo in cui scrisse. Usando il pronome personale, Paolo sta rappresentando l'uomo universale, fin tanto che tale uomo sia divenuto cosciente, mediante la Grazia, della sua dicotomia morale. Ma è un uomo rigenerato o un Giudeo illuminato, pur sempre sotto la legge? Interi tomi sono stati scritti sul tema. Sarà bene dare una veduta generale che tenga conto del fatto che Paolo si preoccupa, in questa parte, non di una categoria di persone ma di tutte le persone, di tutti coloro che non sono stati purificati da questo peccato interiore che crea problemi. Egli tratta, realmente, del mistero della perversità umana. Perché continuo ad agire in questo modo, o, meglio, perché sono così, nonostante io voglia e m'impegno ad essere il contrario? Ciò che trovo in me è irrazionale, immorale, non spirituale e vergognoso. Che cos'è? Perché la legge è impotente? Perché trovo un antagonismo spontaneo a ciò che ho approvato? Paolo, ispirato dallo Spirito, analizza la situazione umana dell'uomo decaduto, dapprima in relazione alla legge, poi in relazione alla ragione più alta e, quindi, grazie a Dio, in relazione a Gesù Cristo, in cui soltanto si può trovare rimedio.

17 *Word Pictures*, 4:368.

sostiene: «Pur se Paolo, qui, afferma di scegliere un desiderio sbagliato a dispetto del suo «io» migliore, finché non lo sceglie non ha peccato».<sup>18</sup> In realtà, in questo quadro, c'è un momento in cui egli diviene responsabile per le sue concupiscenze e, solamente a questo punto, esse diventano peccati «veri e propri» (Wesley). Paolo, però, non dà la colpa al desiderio (*epithumia*), ma all'*hē hamartia* che fa trionfare le pretese dell'*epithumia* su Dio.

Impantanarsi in una discussione sul *desiderio*, significa trascurare completamente il tema di questo capitolo che, invece, è il seguente: «Perché l'«io», dai primi segni di responsabilità, tende così malvagiamente a sfidare la Legge nonostante la vergogna e la perplessità conseguente? Se il vero problema fosse legato alla consapevolezza nella scelta, vittoria e sconfitta potrebbero equivalersi al 50%! Ma non è così e, questo è, precisamente, il problema. Paolo insiste che c'è qualcosa, nell'«io», che egli chiama «peccato», che agisce precedendo la ragione e tendendo, slealmente, al peccato intenzionale.<sup>19</sup>

## D. Il Peccato come auto-idolatria

Non possiamo comprendere appieno il mistero dell'iniquità però ci appare chiara l'affinità tra «*he hamartia*» ed «*epithumia*». In questo caso c'è, forse, l'accento al peccato inteso come tendenza interiore ad idolatrare sé stessi, propensione all'auto-sovrantà che precede la scelta consapevole e contribuisce alla sua formazione.

---

<sup>18</sup> Smith, *Doctrine of Sin*, p. 162.

<sup>19</sup> Ciò non significa che Smith sbaglia nel voler preservare il contenuto etico di colpa nel concetto di peccato in sé; anche quello è assunto, in questo passo, se cerchiamo nel posto giusto. Paolo va oltre spiegando che «senza la legge il peccato è morto. E ci fu un tempo, nel quale, senza legge, vivevo; ma, venuto il comandamento, il peccato prese vita ed io morì» (vv. 8-9). Il peccato è presente e l'illecita bramosia continua anche sotto la coltre dell'ignoranza e dell'innocenza; ma, seppur presente, non uccide perché non ci viene imputato come peccato. Ma il peccato, nella sua vera natura di perversità contro Dio è attivato dal confronto con la legge. Quando il peccato diviene trasgressione deliberata, allora, moriamo personalmente, perché abbiamo peccato colpevolmente. Tutta questa discussione di peccaminosità involontaria è in perfetta armonia con l'assunto fondamentale riguardante la natura etica del peccato in sé. È, chiaramente, un difetto morale così serio da essere chiamato *il peccato*, pur mancando del requisito di colpevolezza dei peccati. La possibilità di essere spiritualmente vivi pur avendo tale peccato, ma l'impossibilità di rimanere spiritualmente vivi quando tale peccato diventa azione, è la più forte possibile evidenza di questa intuizione.

L'amore di sé disordinato crea una ipersensibilità verso i propri diritti, i piaceri e le proprie sensazioni. Tale sensibilità è così forte che persino la persona rigenerata è incapace, da sola, di liberarsi dalla presa di questo invadente nemico dell'auto-gratificazione. Conseguentemente, vi è un sospetto spontaneo e, persino un aperto antagonismo contro tutto ciò che minaccia l'autonomia dell'«io» o la priorità dei valori privati. La Legge – e, quindi, Dio – rappresenta questo tipo di minaccia.

Motivo di maggiore conflitto sembra proprio essere il decimo comandamento poiché l'«io» peccaminoso brama ciò che vuole con febbrile imperiosità. Ben presto vuole ciò che Dio vieta generando la bramosia. L'oggetto del desiderio può non essere la moglie del prossimo ma «la casa del prossimo, il suo campo o il suo servo ... il suo bue, il suo asino o qualsiasi altra cosa che appartenga al vicino» (Dt. 5:21).

«Qualsiasi cosa» include non solo beni materiali ma incarichi, potere, prestigio come Aronne e Maria che bramarono di essere uguali a Mosè. Similmente il peccato di auto-idolatria attiva il meccanismo di auto-imposizione e combattività facendo infine sorgere invidia, avidità e gelosia. Ed allora, se vi saranno degli ostacoli al nostro voler fare quello che vogliamo, li supereremo con la furbizia, gli intrighi, l'inganno e, infine, con il malanimo, l'odio, la bugia, il furto e l'omicidio. Un'intera perfida covata di azioni malvagie si sprigionerà da «... questo genere di concupiscenza» (v. 8). È proprio adatta al caso l'affermazione di Pietro: «...la corruzione che è nel mondo a motivo della passione» (*epithumia*, 2 Pt. 1:4).

Poiché la natura umana è stata creata per avere Dio come suo centro (*axis*), questo tipo di idolatria è veramente eccentrica. L'«io» centrato su di sé è un «io decentrato» e questa perversione influenza, in modo distruttivo, l'intero uomo e, di conseguenza, l'intero mondo delle relazioni umane.

## E. Il Peccato come mentalità carnale

È chiaro che lo stato dell'uomo, come descritto da Paolo, sia uno di tensione tra *nous*, la mente, e *phronèma*, il sistema di pensiero. Coloro che sono afflitti dal peccato «interiore» hanno come caratteristica, un'inclinazione della mente alle cose della carne (8:5-7). È una disposizione tendente ad indulgere su tutto ciò che pertiene

alla vita fisica e terrena. Tuttavia, poiché la ragione disapprova tale ossessione, permane uno stato di tensione tra ciò che è razionale e ciò che è caratteriale. D'altronde, una mentalità spirituale è anche razionale perché è un insieme di affetti e desideri che agisce in accordo con i dettami del *nous*.

«Purezza di cuore è desiderare soltanto una cosa» è il titolo di una delle opere del filosofo danese Kierkegaard. La purezza del cuore è un'armonia tra *nous* e *phronèma*, ragione e sentimento, intelletto e carattere. La purezza di cuore accomuna l'«io» propositivo con l'«io» propensivo, le mete approvate e i desideri reali, gli impegni pubblici e le preferenze segrete. Quindi, purezza di cuore non è soltanto «desiderare una cosa» ma volere una cosa. Soltanto quando saranno santificati i desideri più profondi, liberati dal loro servizio febbrile all'«io», la volontà potrà essere liberata dalla sua schiavitù al peccato e, per Grazia divina, regnare di nuovo.<sup>20</sup>

## V. RELAZIONE TRA IL PECCATO ED ADAMO

### A. La cronologia del peccato

Quand'era Paolo (o qualsiasi altro uomo) vivo senza la Legge e quando morì? Qual è la cronologia del peccato? Pur parlando di legge del peccato e della morte, Paolo non li equipara. La natura del peccato è tale che, quando attivata, produce la morte provocando atti specifici di peccato volontario. Wilber T. Dayton dice: «Paolo... deve essersi riferito all'innocenza dell'infanzia quando la Grazia non era ancora né condizionata né resistibile». Egli ritiene che Paolo affermi che, quando pervenuto alla consapevolezza morale, le energie dormienti del peccato si risvegliarono, uccidendolo. Secondo Dayton, Paolo afferma: «Vi era qualcosa in me che non

---

20 Chiaramente, nello stesso modo in cui Paolo rifiuta di biasimare la legge di Dio o la natura umana creata, egli non biasima un ambiente malvagio. Il tentativo da parte di alcuni teologi di evitare ogni possibile trasmissione lineare della peccaminosità spiegando ogni cosa in termini di influenze circostanti, cozza, biblicamente, sulla roccia di Romani 5-8. Il problema è in ogni uomo. La colpevolezza di ogni uomo è così profonda che se ogni altro uomo fosse santo e l'ambiente fosse ideale, la sua peccaminosità rimarrebbe. Pur se importante, il fattore ambientale non offre una spiegazione adeguata.



apprezzava la verità; questa tendenza latente a favorire l'«io» ed a soccombere al peccato divenne la mia rovina».<sup>21</sup>

Ciò che importa è vedere come, ogniquale volta ciò accadesse, il peccato fosse già lì. Non era il risultato di un'antecedente scelta errata di Paolo, ma la precedeva. Ecco qui la presenza di un tipo di peccato che precede la volontà e, quindi, è involontario. Ne consegue, che essendo già presente prima che Paolo (o ogni altro bambino) fosse giunto all'età della responsabilità, come bambino non ne era responsabile. È molto difficile sfuggire all'implicita affermazione che Paolo stia descrivendo il tipo di essere procreato dai genitori. «Gli uomini non vengono al mondo con tendenze peccaminose?», si chiedeva Wesley.<sup>22</sup>

## B. Una tendenza ereditata

Romani 5:12-21 è il passo biblico cruciale per la questione riguardante la relazione tra peccaminosità razziale e trasgressione adamitica. L'intento dell'apostolo è quello di dimostrare che, sia dal punto di vista dell'intensità che da quello dell'ampiezza, l'ubbidienza di Cristo supera abbondantemente gli effetti della disubbidienza di Adamo. Sottolineando questo aspetto, egli collega, in modo chiaro, la depravità umana al giardino dell'Eden.

Dal singolo atto di disubbidienza si originano tre conseguenze riassunte dal tema della morte nel v. 15: «perché, se per il fallo di quell'uno i molti sono morti (legalmente, fisicamente e spiritualmente) molto più la Grazia di Dio e il dono fattoci dalla Grazia dell'unico uomo Gesù Cristo, hanno abbondato verso i molti». In seguito,

---

<sup>21</sup> *Romans and Galatians, The Wesleyan Bible Commentary*, Charles W. Carter, ed. (Grand Rapids, Mich.: Wm. Eerdmans Publishing Co., 1965), 5:49.

<sup>22</sup> La più lunga e vigorosa polemica di Wesley fu contro *The Scripture Doctrine of Original Sin* del Dr. John Taylor. Questi negava che l'uomo venisse al mondo con una natura peccaminosa e ripudiava ogni forma di effetto negativo patito dalla razza umana a motivo del peccato di Adamo. Secondo Wesley ciò rappresentava una minaccia «all'intero quadro della cristianità scritturale» (*Works*, 2:114). Wesley non era preoccupato dal tentativo di Taylor di relegare Romani 7 totalmente alla lotta interiore di un giudeo illuminato sotto la legge, poiché credeva che la discussione non tenesse conto dell'interesse primario del passo.» Non posso far altro che osservare, sopra ogni cosa, che la domanda sia, «Rm. 7:23, dimostra che veniamo nel mondo con tendenze peccaminose?» Però, anziché soffermarsi su questo, tu hai speso più di venti pagine per provare che questo passo non descrive una persona rigenerata! Può anche essere così, ma questo non tocca il cuore del problema che è «l'uomo viene al mondo con tendenze peccaminose?» (*Works*, 9:298).

questa affermazione generica è concentrata nei termini seguenti: Il giudizio contro il peccato di Adamo portò alla condanna della razza, ma tutto ciò è bilanciato dalla «libera Grazia (che) ... giustifica (v. 16)». Inoltre, come la morte fisica «ha regnato mediante quell'uono, tanto più quelli che ricevono l'abbondanza della Grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo di quell'uomo che è Gesù Cristo» (v. 17). Il peccato (il principio presente in noi) costituisce l'effetto spirituale sulla natura umana nella stessa misura in cui la morte e la condanna costituiscono l'effetto fisico e legale. «Venne nel mondo... per mezzo di un solo uomo» (v. 12). Come il peccato «regnava nella morte, la Grazia può regnare per mezzo della giustizia per la vita eterna mediante (un solo uomo) Gesù Cristo, nostro Signore» (v. 21).<sup>23</sup>

Alan Richardson ammette che Paolo «indubbiamente, considerasse Adamo un individuo storico ma, teologicamente, come indicante l'umanità, la totalità degli uomini, persino sé stesso. Adamo rappresenta un nome collettivo, cioè tutti gli uomini poiché tutti gli uomini hanno le stesse qualità di Adamo».<sup>24</sup> Dobbiamo stare attenti a non trascurare il fatto, evidente, che, secondo Paolo, il perno della questione è la specifica individualità storica di Adamo. Si segue, in questo caso, una particolare cronologia: il peccato e la morte entrarono in un momento ben definito nella storia umana. Tra la trasgressione di Adamo e la Legge mosaica intercorse un periodo di tempo ben definito e la morte regnò da Adamo a Mosè. Queste brevi note cronologiche sono essenziali per ben seguire il pensiero paolino.

Non si può assolutamente negare l'insegnamento che esiste un concreto legame genealogico tra il peccato di Adamo e la nostra attuale peccaminosità di membri della razza umana.<sup>25</sup> Siamo pecca-

23 Notate la differenza tra giustizia reale (*dikaïosune*) di questo verso e la giustificazione forense del v. 16 (*dikaïoma*: vd. Vine, «una sentenza di assoluzione»). Il versetto 16 sottolinea il perdono dei «molti peccati», mentre il v. 21 rivela come le possibilità della grazia in Cristo si estendano persino al peccato.

24 *Introduction to the Theology of the NT.*, p. 248. .

25 Quando la natura interna e l'attività del peccato residente è descritto nel c. 7 e Paolo è costretto a spiegare il tutto per il semplice fatto, che «io sono carnale, venduto al peccato» (v. 14), egli sta ripensando ad Adamo. Non può riferirsi alla sua prima decisione peccaminosa poiché il peccato era già lì come abbiamo già visto. Non ci fu mai un tempo in cui Paolo, quale rappresentante dell'umanità, non era «radicato nella carne come era» (Thayer, *Greek-English Lexicon*) Confrontando

tori per questa natura ereditata che ci è stata trasmessa da Adamo dopo il peccato. William Greathouse afferma che: «...come conseguenza della prima disubbidienza umana, l'intera razza umana è stata corrotta. Tale corruzione consiste nella nascita dell'uomo al di fuori di una vera relazione con Dio e nella condanna a peggiorare sempre più questa relazione». Quindi, egli conclude, l'uomo *eredita* una situazione di *morte* – bancarotta morale, debolezza e corruzione». <sup>26</sup>

Nella Scrittura non vi è alcun tentativo di spiegare come Adamo abbia corrotto la natura umana e non sono presentate teorie sulla trasmissione del peccato. Si assume che l'uomo venga al mondo senza più possedere la santità originaria come era in Adamo e, senza neutralità, ma con una tendenza, pre-volitiva, al peccato. La definizione di legge del peccato di Thayer, è la seguente: «L'impulso al peccato intrinseco alla natura umana» (*Lexicon*, p. 427). Il termine «intrinseco» è discutibile poiché sembra suggerire che il peccato appartenga alla costituzione essenziale dell'uomo. Se ciò fosse vero, la sua rimozione sarebbe un'ingiuria più che una correzione. Dobbiamo allora dire – e dirlo è difficilmente evitabile alla luce del dato scritturale – che la legge del peccato, *il peccato*, è un impulso *ereditato* a peccare, dimorante, in modo invadente ma non irrimediabilmente *inerente* all'uomo. <sup>27</sup>

---

*sarkinos*, «di carne» (come usato in Rm. 7:14), con *sarkikos* «carnale», Thayer afferma, «A meno che non si pensi che Paolo usi *sarkikos* e *sarkinos* indiscriminatamente, dobbiamo supporre che *sarkinos* qui esprima l'idea di *sarkikos* con un'enfasi particolare: completamente dedito alla carne, radicato nella carne. In questo modo egli vuole confermare di essere nato in questo modo, poiché egli condivideva la comune natura umana di una razza che era stata *pepramenos hupo ten hamartian*, lett. «essendo stata venduta al peccato», o «nella schiavitù del peccato» di Adamo.

26 192 *Beacon Bible Commentary*, 8:117. Cf. Ef. 1:18-25; 2:1-3; 1:18, 22.

27 Naturalmente il peccato non è un'entità, o un qualsiasi tipo di sostanza nell'anima, nonostante Paolo persista nel personificarla come se fosse un agente indipendente. La sua schiavizzazione della volontà sembrerebbe suggerire una qualche entità poiché ha attributi, o caratteristiche con modi di manifestazione uniformi e prevedibili. Dobbiamo, però, insistere affermando che questi sono modi di descrivere la profonda perversità interiore di una tale condizione umana, che, in ultima analisi si rivela come l'«io» privato dello Spirito santificatore fin dalla nascita e, perciò, depravato per natura. Se un'asse dell'auto è storta, la sua deformazione non potrà essere considerata un'entità nel senso che abbia un peso, o possa essere estratta come qualcosa di materiale, o esista al di fuori dell'asse; nondimeno, il momento in cui l'auto comincia a muoversi, la deformazione si rivela come una

### C. Una capacità morale deteriorata

Certamente vi è un serio paradosso tra l'affermazione biblica che un elemento etico risieda nel peccato per sé e l'insegnamento che vi sia una tendenza peccaminosa ereditata. Il pericolo di una contraddizione viene evitato quando il peccato ereditato è considerato di natura sub-etica, quindi non colpevolizzante, in un individuo responsabile. Unitamente vi è la relativa domanda sulla libertà deteriorata. Se la tirannia del peccato interiore sulla volontà fosse assoluta, allora un'azione peccaminosa, colpevole, sarebbe impossibile poiché la totale incapacità cancella la responsabilità.<sup>28</sup>

Lo stesso Paolo però, che stabilisce i limiti della libertà morale dell'uomo peccaminoso in Rm. 7, nell'Epistola ai Filippesi parla di un residuo di potenza. Per quanto riguarda la giustizia forense della legge questa era senza macchia. La capacità umana, però, fallì nel punto cruciale cioè nella purificazione della sua natura dalla tendenza persistente al desiderio bramoso e nell'antagonismo nei confronti di Dio. La libertà umana, nel senso di una capacità di operare delle scelte morali, è contaminata dal peccato. Tale è la natura del peccato ma, mediante la Grazia preveniente, ogni uomo ha la libertà di guardare a Cristo in cui risiede la potenza della purificazione e della vittoria morale.

Il peccato interiore deve essere considerato simile, seppur opposto, alla santità originale di Adamo. Questa santità iniziale era una tensione naturale, seppur creata, verso Dio che rendeva facile amarLo ma non in modo irreversibile o inevitabile. Così pure, il peccato interiore è una tensione primitiva sub-etica, verso l'«io» che rende facile l'auto-idolatria ma non come assoluto meccanismo di causa ed effetto. L'abbondanza della Grazia traboccante supera di molto la potenza del peccato.

---

forza distinta e caratteristica che crea una visibile alterazione nella ruota e, forse, una vibrazione nell'intero corpo. È una condizione che deriva la sua forza dinamica dall'attività dell'auto. Se l'uomo fosse un essere inattivo, passivo, il peccato (se mai potesse) sarebbe un qualcosa di statico perché non avrebbe forza in sé. Ma l'uomo è sempre attivo. Dall'eccentricità del suo innato «io» viziato deriva la sua potenza distruttiva dell'attività dell'intera persona nel contesto di una vita intera. (per una più ampia trattazione del peccato interiore in senso privativo ancorché dinamico, vd. cap. 4).

<sup>28</sup> Per un ulteriore approfondimento del problema consulta *Word and the Doctrine*, p. 113.

È come se sotto Adamo, l'unica speranza di salvezza dipendesse dall'eroico combattimento interiore contro la sua eredità, con il risultato di fallire sempre. Al contrario, l'evento salvifico in Cristo significa che, mentre ogni persona viene al mondo con la natura adamitica, egli è già nella sfera della Grazia di Dio. La Grazia preveniente è un'influenza invadente che conduce alla conversione e santificazione ed infine, al cielo se non impedita o rifiutata. In Adamo è impossibile essere salvati; in Cristo, potenzialmente, è difficile essere perduti. Tuttavia, Cristo evita sia che l'influenza di Adamo che la Sua divengano una forma di determinismo morale assoluto. L'uomo decide singolarmente e personalmente se dimorare in Adamo o in Cristo. Alla nascita siamo in entrambi, ma prima o poi dovremo scegliere l'uno o l'altro.

#### D. Il problema della colpa

Chiaramente Romani 5:12 descrive come *il peccato* introdotto nel mondo fosse il risultato della scelta di Adamo e la *morte* la conseguenza *del peccato*. Quindi Paolo ripropone sé stesso aggiungendo la frase esplicativa «poiché tutti hanno peccato». Questo significa che tutti muoiono perché tutti sono colpevoli del peccato. Il problema riguarda il «se» Paolo intendesse accreditare il peccato di Adamo a tutti. Peccarono tutti in Adamo o come risultato del peccato di Adamo?

Wesley, i riformatori e molti commentatori moderni direbbero che tutti sono sotto la sentenza di morte perché tutti, inclusi i neonati, partecipano della colpa del peccato di Adamo. La morte, come punizione, può essere compresa solo sulla base del coinvolgimento con la trasgressione volontaria di Adamo. Mickelsen afferma: «Paolo considera l'uomo, da Adamo a Mosè, coinvolto sia nel peccato iniziale di Adamo che nelle sue conseguenze».<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> A. Berkeley Mickelsen, *Romans, The Wycliffe Bible Commentary*, ed. Charles F. Pfeiffer and Everett F. Harrison Chicago: Moody Press, 1962), p. 1198. Lo stesso tipo di idea è impiegata da Paolo quando associa l'intera razza con la morte di Cristo in 2 Cor. 5:14, giungendo alla conclusione: «che uno solo morì per tutti, quindi tutti morirono». In un certo senso, questo significa che ogni uomo era con Cristo sulla Croce, e perciò partecipava, prevenientemente, dei suoi benefici prima di qualsiasi scelta e pienamente, per sua propria scelta. Perciò, dire che tutti morirono in Cristo potrebbe essere la controparte dell'affermazione «tutti morirono in Adamo».

Tuttavia, pur se il peccato volontario richiede un pentimento personale e un perdono particolare, Paolo sembra dire che ogni «colpa» derivante dal peccato di Adamo è cancellata universalmente essendo questo uno dei benefici incondizionati dell'opera del secondo Adamo. In Rm. 5:18 la «condanna per tutti gli uomini» derivante da Adamo, è stata cancellata nel coestensivo «proscioglimento e vita per tutti gli uomini» mediante Cristo. Non vi è quindi alcun motivo reale di rimpianto. «In alcun luogo è detto o sottinteso» osserva Barmby, «che la malattia naturale per loro inguaribile sarebbe stata curata individualmente nel giudizio finale».<sup>30</sup>

Questa interpretazione della colpa trasmessa non è, però, condivisa da tutti. Wilber Dayton dichiara che Paolo non afferma che il «peccato sia imputato a tutti a motivo della trasgressione di Adamo. Non significa neanche che tutti fossero presenti in Adamo partecipando, così, al suo atto peccaminoso». Commentando in modo più approfondito la frase «poiché tutti hanno peccato» egli aggiunge: «Quando e come? Egli non lo dice, perciò faremmo bene a non dirlo noi! È sufficiente sapere che dal peccato del primo uomo, questo spirito orribile di rivolta ha, in un modo o un altro, dato segno di sé in tutta la discendenza. Tutti hanno peccato, come è già stato detto in 3:23».<sup>31</sup>

Il dinamismo interno di questo passo dovrebbe indicare la trasmissione del peccato ma non la trasmissione della colpa di Adamo. Paolo, immediatamente, aggiunge che «fino alla legge, il peccato era nel mondo; ma il peccato non è imputato quando non v'è legge. Eppure, la morte regnò da Adamo fino a Mosè, anche su quelli che non avevano peccato, con una trasgressione simile a quella di Adamo» (vv. 13-14). Questo potrebbe significare che, diversamente dal loro peccato che non era stato considerato degno di morte, quello di Adamo lo era stato certamente. Potrebbe anche intendere un netto rifiuto di tale posizione poiché Paolo afferma chiaramente che queste persone non peccarono nello stesso modo di Adamo

---

30 J. Barmby, *Romans, The Pulpit Commentary*, ed. H. D. M. Spence and Joseph S. Exell (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1950 edition), p. 127.

31 *Wesleyan Bible Commentary*, 5-33. Il Calvinista A. T. Robertson (*Word Pictures*, 4:358) afferma che *hemarton* «hanno peccato» come aoristo di *hamartano*, racchiude semplicemente «in questo tempo verbale la storia della razza umana (commise peccato). La trasmissione da Adamo è un dato dell'esperienza».

– cioè trasgredendo consapevolmente una legge conosciuta di Dio. Quindi, il *loro* peccato non fu il suo peccato poiché, se avessero peccato in Adamo, avrebbero commesso *il suo peccato*. Attribuire il peccato di Adamo a chi non aveva ricevuto la legge di Adamo significherebbe fare esattamente ciò che Paolo nega che Dio faccia». <sup>32</sup>

La pietra d'inciampo sembra essere che se la morte è la punizione per una trasgressione deliberata di una legge conosciuta, come nel caso di Adamo, è allora ingiusto condannare i neonati a questa punizione fin quando essi non saranno implicati in qualche modo nel peccato. Per la mente moderna, affermare che i neonati meritino la morte è una palese contraddizione. Non è neanche richiesto dal testo. Concedere, invece, una responsabilità *legale* nel peccato di Adamo loro rappresentante, e che la morte è una semplice conseguenza dell'appartenenza ad una razza condannata a morte, è meno obiettabile. Qualsiasi sia la nostra interpretazione, la condizione dei neonati in Cristo è infinitamente superiore a quella deficitaria in Adamo. <sup>33</sup>

---

32 Non è neanche chiaro se «il giudizio» proveniente «da un unico fallo» (v. 16) costituisca la condanna per tutti, o risulti nella condanna per tutti. Se il peccato divenne l'incubo morboso di una tendenza peccaminosa, causando il peccare universale, allora, questo peccare sarebbe la causa della condanna. La stessa incertezza si presenta nel v. 18 ed anche nella frase «Poiché, siccome per la disubbidienza di un solo uomo i molti sono costituiti peccatori», nel v. 19. Vincent afferma che *katestathesan*, «sono stati costituiti», può significare «dichiarare o mostrare di essere; o costituire, portare all'esistenza». Egli continua dicendo: «L'esatto significato di questo passo è contraddittorio. Le possibili spiegazioni sono le seguenti: 1. Stabilire in senso decorativo; dichiarare l'esistenza. 2. Porre nella categoria dei peccatori a motivo di una vitale connessione con il primo trasgressore; 3. Divenire peccatori; diventare. Quest'ultimo si armonizza bene con «hanno peccato» del v. 12. La disubbidienza di Adamo è, perciò, considerata l'occasione della morte di tutti, perché è il motivo del loro peccato; tuttavia, la precisa natura di questa relazione non è chiaramente spiegata» (Marvin R. Vincent, *Word Studies in the New Testament* – Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., orig. 1887, reprinted 1965, 3:64).

33 Per una ulteriore trattazione di questo argomento del punto di vista della teologia sistematica, vd. H. Orton Wiley, *Christian Theology*, 2:109-40. Nota in modo particolare: «I suoi (di Adamo) discendenti, perciò, nacquero sotto la condanna della legge che aveva privato la natura umana dello Spirito di Dio, che può essere ripristinato soltanto in Cristo. La depravità ereditaria, perciò, non è soltanto la legge dell'eredità naturale, ma anche quella legge sottoposta alle conseguenze del peccato di Adamo (p. 125)





## TERZA SEZIONE

### *UN SALVATORE, CRISTO IL SIGNORE*

# 18

## LA TESTIMONIANZA DI GESÙ SU SÉ STESSO

### I. IL NUOVO TESTAMENTO IN SENSO CRISTOLOGICO

È già stato detto che, oltre ad essere teocentrico, il Nuovo Testamento è Cristo-normativo. Ciò significa che per tutto ciò che è scritto nel Nuovo Testamento, Cristo è decisivo sia che si parli di Dio, dell'uomo, del peccato, della salvezza, della chiesa o della vita futura. Non si può parlare biblicamente di alcuno di questi argomenti senza far riferimento a Cristo. Quindi, ogni predicazione o insegnamento nella vita della Chiesa che non tenga conto di Cristo e della Sua opera non è veramente cristiano. Così è stato nella Chiesa Primitiva e in tutti i secoli quando essa ha cercato di propagare la fede.

Con la rinascita della teologia biblica e in linea con la rivelazione «verticale» che tende a porre Cristo al centro della fede, è sorto un nuovo interesse per la cristologia. Fino a poco tempo fa, con il risorgere dell'interesse per l'esistenza di Dio, <sup>1</sup> la teologia neote-

---

1 Cf. Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God Language* (Indianapolis: BobbsMerrill Co. 1969), p. 5: «Non vi è quasi niente nella vita delle chiese... che non sia stato discusso con grande intensità negli ultimi anni. Ci concentreremo qui su ciò che riguarda, dal punto di vista della teologia, il centro della crisi, cioè il problema della realtà di Dio e, perciò, della possibilità di un linguaggio adeguato su Dio».

stamentaria aveva attenuato molto il pensiero liberale che considerava Gesù solamente come il più grande dei profeti, il profeta dell'amore, il primo grande cristiano, o colui che ha realizzato la più alta ricerca di Dio. Gli «Harnack» del periodo liberale, per la maggior parte, erano stati zittiti.

Il pensiero odierno, a motivo del dibattito vigoroso sulla natura dei Vangeli e della domanda se siano biografie rivelatrici di fatti autentici del Gesù della storia o solo *Kerygmata* che ci introducono al Cristo della fede su Cristo, ha nuovamente spostato il suo centro di interesse. Rudolf Bultmann, ed i suoi seguaci, sono ampiamente responsabili di questo mutamento. Essi sottolineano così tanto il Cristo della fede da escludere, spesso, totalmente, il Gesù della storia.<sup>2</sup>

Gli studiosi, sia ortodossi che liberali, si sono ribellati al riduzionismo bultmanniano riguardo al Gesù storico. Essi insistono dicendo che l'evidenza della storia, pur se limitata, è assolutamente necessaria per poter avere una fede cristiana autentica. La conclusione riassuntiva di Pannenberg, che segue Gerhard Ebeling, è giusta: «Oggi riconosciamo che la fede deve avere il sostegno dello stesso Gesù storico». Ciò intende, certamente, quel Gesù «accessibile alla nostra analisi storica».<sup>3</sup> Aggiunge che il Nuovo Testamento deve essere considerato non solo come «un testo di predicazione» ma anche come «fonte storica».

Uno studio su Cristo, in questa prospettiva, propone un serio problema per il teologo: La fede della Chiesa primitiva, come espressa nel Nuovo Testamento, è sufficientemente fondata sulle parole e sull'autocoscienza di Gesù di Nazareth? Il pensiero

---

2 Per una trattazione concisa di questa breve porzione di storia, cf. R. H. Fuller. *The New Testament in Current Study* (New York: Charles Scribner's Sons, 1962), p. 25-53; «*The New Testament in Current Study*», *Contemporary Christian Trends*, ed. William M. Pinson, Jr. and Clyde E. Fant Jr. (Waco, Tex.: Word, Inc. 1972), p. 138-53. Questo secondo articolo è un aggiornamento del primo. Anche, cf. Charles C. Anderson, *Critical Quest of Jesus* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1969); *The Historical Jesus: A continuing Quest* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1972).

3 *Jesus, God and Man*, p. 24. Cf. anche Joachim Jeremias che risponde alla domanda: «Quant'è attendibile la tradizione dei detti di Gesù?» *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, trad. ingl. John Bowden (New York: Charles Scribner's Sons, 1971), p. l ss.: «Nella tradizione sinottica deve essere dimostrata non l'autenticità ma l'inautenticità dei detti di Gesù».

cristiano tradizionale, pur riconoscendo tutte le possibili variazioni di espressione riguardanti Cristo del Nuovo Testamento, ha sempre affermato che la Chiesa primitiva ha fedelmente trasmesso le parole e le opere di Gesù. Dietro il documento, vi sono fedeli testimonianze su Gesù e, particolarmente, sull'autocomprensione di Gesù, cioè sul come Egli considerasse sé stesso.

La Storia delle Forme (*Formgeschichte*) ha contribuito notevolmente alla comprensione del Nuovo Testamento come predicazione ma è caduta a motivo del suo scetticismo storico. Come ci ricorda giustamente Longenecker, né l'interesse polemico, né quello missionario, e neanche quello catechetico potevano essere così creativi da originare la tradizione su Gesù:

La potente unità di pensiero, fin dall'inizio, presupponeva, in aggiunta all'attività dello Spirito, una simile potente personalità creativa. Lo stesso Gesù fu, per i primi cristiani, sia la fonte delle loro convinzioni fondamentali sia il paradigma per la loro interpretazione dell'Antico Testamento.<sup>4</sup>

Indiscutibilmente, la Chiesa ha predicato la propria comprensione della missione di Cristo, ma il Gesù storico deve necessariamente mantenere la priorità (cf. Lc. 1;1-4; Gv. 20:30ss.). La nostra fede è riposta, in primo luogo, su quel Gesù da noi conosciuto nei vangeli e, quindi, sulla sua interpretazione offertaci dagli apostoli. Floyd Filson comprende chiaramente il problema e scrive:

Se potessimo cancellare dalla mente e dalla memoria tutti i dettagli concreti che i vangeli ci hanno fornito, tutti i casi specifici che esprimono lo spirito e lo scopo di Gesù Egli non potrebbe più colpire la nostra immaginazione e comandare la nostra volontà. Sarebbe, al massimo, un'ombra fuggente della quale non potremmo mai comprendere l'esatto valore e identità. Una fatale vaghezza accecherebbe la fede cristiana e il vangelo non sarebbe più capace di offrire la sua parola convincente dal cuore del conflitto umano.<sup>5</sup>

A tal riguardo, si possono notare diverse linee di pensiero:

---

4 Richard N. Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity*, (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, Inc. 1970), p. 9.

5 *Jesus Christ The Risen Lord*, p. 95.

1. Gesù non venne ad offrire una dottrina personale preconfezionata, cioè una cristologia. Egli venne a compiere un atto redentivo; la sua venuta ebbe uno scopo funzionale – quello di riappacificare l'uomo e Dio nella riconciliazione (2 Cor. 5:19). Dalla risposta di fede della Chiesa primitiva si sviluppò una dottrina.<sup>6</sup>

2. Nella sua totalità, l'atto salvifico pone il fondamento perché la Chiesa possa riconoscere Cristo come suo Signore. Ciò significa che l'incarnazione, gli insegnamenti, i miracoli, la morte sulla croce, la risurrezione e l'ascensione fanno parte di questo grande quadro. Tutto deve essere considerato come avente lo scopo di offrire la speranza della salvezza. Tempo fa, P. T. Forsyth sottolineò questa verità affermando:

La comprensione che Gesù ebbe di sé, non può essere determinata solo dalle parole esplicite da lui riferite a sé stesso ma anche, e ancor più, dalla pretesa avanzata dall'intero vangelo nei riguardi della sua persona ed opera quando compiutamente realizzata. La pretesa di Gesù, insita nella croce e nella risurrezione, è persino maggiore di ogni sua esplicita affermazione verbale.<sup>7</sup>

3. L'unicità della persona supera tutte le categorie della mente umana e del linguaggio umano. Tale carattere di Cristo rende molto difficile la costruzione, seppur con tutto il materiale a disposizione nel Nuovo Testamento, di una soddisfacente cristologia. Bisogna forse aggiungere che la Chiesa, in tutti i secoli, si è sempre trovata in questa difficoltà? La nostra più grande speranza è quella di riunire insieme, iniziando dai titoli dati a Cristo, le affermazioni di fede sulla persona e sul ministero di Cristo e quindi, pervenire ad una comprensione ragionevole della Sua natura.

James Denney ha scritto che «nella cristologia, la cosa fondamentale è la testimonianza che Cristo offre di sé stesso».<sup>8</sup> Nondimeno,

---

6 Cf. R. H. Fuller, *Foundations of New Testament Christology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965), p. 15.

7 P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ* (Boston: The Pilgrim Press, 1909), p. 101.

8 Affermato da Ernest E. Saunders in una sessione di studio al Garrett Theological Seminary, 1956; Adolph Harnack ha detto, più o meno, la stessa cosa: «Cristo non può essere posto in alcuna categoria generica, sia come riformatore, profeta o fondatore».

tale affermazione richiede delle modifiche prudenti, in particolar modo quando si tenta di comporre tutte le affermazioni che Cristo fa di sé. Il giudizio di Fuller è corretto: «Ciò che dobbiamo valutare sono, piuttosto, le presupposizioni e gli accenni che sorgono dalla sua interpretazione del suo proprio destino».<sup>9</sup> Questi presupposti non sono proclamati «dai tetti delle case» ma Gesù provvede il materiale grezzo per una comprensione della sua persona che, credenti con una visione di fede, sapranno ben utilizzare... Fuller considera i titoli dati a Gesù come «materiale grezzo per una cristologia». Ora analizzeremo alcuni appellativi che Gesù riferì a sé stesso e che la Chiesa primitiva adoperò riferendosi a Lui.

## II. FIGLIO DELL'UOMO

### A. Il Titolo nei Vangeli

Questo titolo è presente 69 volte nei Vangeli Sinottici e circa 12 volte nel Vangelo di Giovanni. È il titolo che Gesù usa più frequentemente per sé stesso, come i Sinottici stessi provano. Curiosamente, Egli lo usa in modo alquanto distaccato;<sup>10</sup> infatti non dice: «Io sono il Figlio dell'Uomo», ma, piuttosto, Egli adopera la terza persona in modo impersonale come nel caso della Sua replica ai discepoli dopo che Pietro aveva dichiarato che Gesù è il Cristo: «Poi cominciai ad insegnare loro ch'era necessario che il Figliol dell'uomo soffrisse molte cose, fosse reietto dagli anziani e dai capi sacerdoti e dagli scribi, e fosse ucciso, e in capo a tre giorni risuscitasse» (Mc. 8:31; cf. anche 14:62).

La sola possibile eccezione è in Giovanni 9:35-37 dove Gesù chiede al cieco: «Credi tu nel Figliol dell'Uomo?». Quando l'uomo chiede chi sia il Figliolo dell'uomo, Gesù risponde: «Tu l'hai già veduto; e quei che parla teco, è lui». Alcuni manoscritti antichi hanno «Figlio di Dio» al posto di «Figlio dell'Uomo».

Fuller ha giustamente suddiviso i detti sul Figlio dell'Uomo in tre gruppi distinti:

<sup>9</sup> R. H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, p. 79.

<sup>10</sup> Con le possibili eccezioni di Lc. 24:7 e Gv. 12.34, tutti i casi sono attribuiti allo stesso Gesù. Inoltre, può essere rintracciata in tutti gli strati della tradizione. Soltanto in Atti 7:56; Ap. 1:13; 14:14 è impiegato come titolo cristologico e, quest'uso limitato giustifica la nostra affermazione che, in Gesù, il suo uso è particolare.

Usò presente: Quei casi in cui s'intende una auto-designazione di Gesù presente ed attivo nel Suo ministero terreno. Un chiaro esempio lo troviamo in Mc. 2:10-11: «Ora, affinché sappiate che il Figliuol dell'Uomo ha potestà in terra di rimettere i peccati: Io te lo dico (disse al paralitico), levati, toglì il tuo lettuccio, e vattene a casa tua».<sup>11</sup>

Usò passionale: Quei casi in cui è sottolineata la passione del Signore come nel già citato passo di Marco 8:31.<sup>12</sup>

Usò futuro: Quei casi che chiaramente si riferiscono al Figlio dell'Uomo glorificato ed esaltato. Come conclusione esortativa al Suo appello al discepolato, Gesù avverte: «Perché se uno si sarà vergognato di me e delle mie parole in questa generazione adultera e peccatrice, anche il Figliuol dell'Uomo si vergognerà di lui quando sarà venuto nella gloria del Padre Suo coi santi angeli» (Mc. 8:38).<sup>13</sup>

### B. Fonti del Titolo

La conclusione a cui si perviene dopo aver visionato questi usi è che «Figlio dell'Uomo» rappresentava, nel pensiero di Cristo, una speciale intuizione sulla Sua stessa persona. Questo fatto è, tuttavia, anche l'introduzione ad un problema di maggior difficoltà. Cosa intendeva dirci con questo titolo?

Per determinare il modo in cui il Signore usò questo termine, la procedura normale degli studiosi è stata quella di cercare spunti sia nell'immediato contesto culturale sia nell'Antico Testamento. Per esempio: poiché Gesù parlava l'aramaico, la lingua franca della Palestina, Egli certamente adoperò la frase *bar nasha* letteralmente «figlio di uomo».<sup>14</sup> Nei circoli rabbinici di quel tempo, la frase intendeva, genericamente, «uomo» o «un qualche uomo» oppure era una circonlocuzione rispettosa al posto del pronome personale «io». Come ha ben dimostrato G. Vermes nel suo esauriente studio, in nessun caso, nell'uso rabbinico, sia scritto che orale, s'intendeva comunicare un significato messianico. Naturalmente, l'uso generico

---

11 Cf. 2:28; 10:45; Mt. 8:20; 11:19; 12:32; 13:37; 16:13; Lc. 9:58; 12:10; 19:10 *et al.*

12 Cf. Mc. 9:12, 31; 10:33, 45; 14:21, 41; Le. 22:22; 24:7; *et al.*

13 Cf. anche 9:9; 13:26; 14:62; Mt. 12:40; 24:27, 37, 44; Lc. 11:30; 17:22, 30; 18:8 *et al.*: cf. Fuller, *Mission and Achievement of Jesus*, p. 96-97.

14 In Black, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3a ed. (Oxford: Clarendon Press. 1967), pp. 310-328.

alquanto prevalente in quei giorni, evitò a Gesù, seppur temporaneamente, l'opposizione che, altrimenti, si sarebbe certamente scatenata se avesse avuto un significato soprannaturale.

Numerosi studi hanno tentato di trovare segni e prove del significato «Figlio dell'Uomo» negli scritti giudaici pre-cristiani, specialmente in I Enoch 37-71 e 4 Esdra 13, dove il Figlio dell'Uomo è un agente di redenzione apocalittico-escatologico.<sup>15</sup> Questo essere sovra-mondano, preesistente, che è il Creatore e che apparirà come Redentore, si trova anche nell'Enoch etiopico (cc. 37-71). L'argomento contrario a questa posizione, che vede in essi la fonte dell'uso gesuano, è che né Enoch né 4 Esdra sono, indiscutibilmente, pre-cristiani.

Volgendoci all'Antico Testamento, scopriamo tale frase in diversi libri. Il Salmo 8:4 dice: «Che cos'è l'uomo che tu n'abbia memoria e il figliuol dell'uomo che tu ne prenda cura?» (anche Gb. 7:17-18; Sal. 144:3). Mentre lo scrittore agli Ebrei usa questo verso con riferimento a Cristo (2:6-8), nel contesto dell'Antico Testamento la frase enfatizza, semplicemente la debolezza e l'insignificanza dell'uomo di cui Dio, nondimeno, si cura lo stesso. In questi casi, alla frase «figlio dell'uomo» può benissimo essere sostituita la frase «un semplice uomo».

Similmente, il profeta Ezechiele adopera questa frase frequentemente. Di fronte alla visione della gloria di Dio, cade sulla sua faccia pieno di terrore e sente Dio dirgli: «Figliuol d'uomo, rizzati in piedi e io ti parlerò» (2:1; vd. 2:3, 8; 3:1 *et al.*). Persino una lettura poco smaliziata di questi passi in Ezechiele, suggerisce subito che «figlio dell'uomo» comunichi l'idea di «uomo mortale» avente una limitata abilità di compiere le richieste del Signore. Cristo è certamente il grande Profeta, ma l'uso che ne fa Ezechiele riesce difficilmente a comunicare il peso del significato presente nel Nuovo Testamento dove il Figlio dell'uomo perdona i peccati degli uomini (Mc. 2:10) e soffre vicariamente per l'umanità (Mc. 10:45).

Daniele 7 è un'altra possibile fonte per comprendere l'uso di «figlio dell'uomo». Il versetto 13 dice: «Io guardavo, nelle visioni

---

15 Cf. A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man* (London: Lutterworth, 1964); H. E. TODT, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, trad. di D. M. Narton (London: SCM Press. 1965). Per un recente panorama, I. H. MARSHALL, «*The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion*» I, NTS, XII, 1966, pp. 327-351.

notturne, ed ecco venire sulle nuvole del cielo uno simile a un figliol d'uomo; egli giunse fino al vegliardo, e fu fatto accostare a lui». A questo «simile al figlio dell'uomo» fu dato il Regno (v. 14). In seguito, nel passo stesso, un gruppo di persone chiamate «i santi dell'Altissimo» riceve e possiede il Regno (vv. 18, 22, 25, 27).

Da notare nella stessa frase, due aspetti importanti: Nel primo caso, il «figlio dell'uomo» è identificato con i «santi dell'Altissimo». Sembra che la frase rappresenti sia un individuo che un popolo ed abbia, oltre ad un riferimento individuale, anche un significato corporativo. I santi sono i redenti d'Israele e il «figlio dell'uomo» è la personificazione di quel rimanente. T. W. Manson esprime questa posizione nel modo seguente:

In altri termini, il Figlio dell'uomo è, come il Servo di Jahvè, una figura ideale che intende la manifestazione del Regno di Dio sulla terra in un popolo completamente devoto al suo re celeste... La sua missione è quella di creare il Figlio dell'uomo, il Regno dei santi dell'Altissimo, per realizzare in Israele l'idea contenuta nel termine <sup>16</sup>

Gesù diede prova di essere veramente «il Figlio dell'uomo». Il fallimento dell'umanità o di Israele ad essere «i santi dell'Altissimo» lasciò la responsabilità a Gesù. Egli personificò «la perfetta risposta umana alle richieste regali di Dio» e fu sia «Figlio dell'uomo» che «santo dell'Altissimo». La conclusione di Frank Stagg è rilevante: «La solidarietà mistica e reale tra Cristo e il suo popolo è tale che egli non è soltanto il Figlio dell'uomo, ma il suo popolo diviene, in Lui, il «Figlio dell'uomo»<sup>17</sup>

Nel secondo caso, la glorificazione e la conferma dei «santi dell'Altissimo» si compie nella sofferenza. Nei Vangeli si afferma che il Figlio dell'uomo e i Suoi discepoli condivideranno lo stesso destino: entrambi soffriranno per il Regno ma certamente lo riceveranno (Mc. 8:34; Lc. 22:28-30). La fusione dei concetti individualisti e corporativi con l'affermazione della glorificazione mediante

---

<sup>16</sup> *The Teaching of Jesus*, p. 227

<sup>17</sup> Frank Stagg, *New testament Theology* (Nashville: Broadman Press, 1962), p. 60-61; cf. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (New York: Cambridge University Press, 1953), pp. 241-249, per una trattazione delle idee corporativa e individuale come espressa nel Vangelo di Giovanni.



la sofferenza, trova il suo fondamento nei canti di Isaia del Servo sofferente (42:1-4; 49:16; 50:4-9; 52:13-53:12).

T. W. Manson, R. Newton Flew, W. Manson, V. Taylor, Frank Stagg, Alan Richardson, Floyd Filson ed altri credono che Gesù riversi il significato di «Servo sofferente» nel titolo «Figlio dell'uomo». T. W. Manson osserva: «Fu istintivo per Gesù trovare in sé la realizzazione di Isaia 53, poiché, il Figlio dell'uomo è il discendente lineare del «Servo di Jahvè» e Gesù, essendo il Figlio dell'uomo, realizza gli ideali contenuti nell'immagine del «Servo del Signore».<sup>18</sup> Il Regno del male non trionferà sul Regno di Dio poiché la sofferenza del Cristo, e del Suo popolo, sprigionerà la potenza del regno vittorioso. Come «Figlio dell'uomo», Cristo, nelle e mediante le sofferenze, ha creato i «Santi dell'Altissimo», la Chiesa. I seguaci di Cristo, nei secoli, soffrono in modo redentivo comprendendo che è nella sofferenza che si compirà la glorificazione ed il Regno di Dio sarà compiuto nella Sua Gloria perfetta. Nello stesso modo in cui, nel futuro, il «Figlio dell'uomo» apparirà in potenza e gloria, così coloro che son divenuti «Figli dell'uomo in Lui», avranno il dominio e la gloria al tempo divinamente prestabilito.

### C. Uso in altri libri neotestamentari

Perché il termine «Figlio dell'Uomo» non è usato fuori dai Vangeli, eccetto in Atti 7:56 o sulle labbra di Stefano e in Ap. 1:13 e 14:14? J. Jeremias insiste dicendo che, la Chiesa, passando da un ambiente semitico ad uno di lingua greca, tentò di «evitare il pericolo che i greci di nascita prendessero il titolo come una designazione di discendenza».<sup>19</sup> Il tentativo di evitare tale incomprendione non significa che i protagonisti del Nuovo Testamento fossero all'oscuro del titolo. Paolo, certamente aveva familiarità con tale titolo poiché egli designò Cristo *ho anthropos* in Rm. 5:15 e in 1 Cor. 15:21 oltre alla sua interpretazione del Figlio dell'uomo (Salmo 8), in termini messianici, in 1 Cor. 15:27; Ef. 1-22 e Fil. 3-21

Inoltre, la tipologia Adamo-Cristo, in Paolo, probabilmente avrà avuto la sua genesi nell'idea del «Figlio dell'uomo».<sup>20</sup>

<sup>18</sup> *Teaching of Jesus*, p. 231. Nota il riferimento ai passi isaiiani in Mt. 12:18-21 e Lc. 4:16-21. La Chiesa Primitiva comprese bene questa connessione tra Gesù e l'Ebed Yahweh: At. 3:13, 26; 4:27, 30; 8:32-35; 1 Pt 2:21-25.

<sup>19</sup> *NT Theology*, p. 265.

<sup>20</sup> *Ibid.*: cf. STAUFFER, *NT Theology*, p. 111.

## D. Sommario

Nel pensiero giudaico, il titolo «Figlio dell'uomo» sembra non aver avuto un unico significato. Oltre ad aver assunto un'ampia varietà di sfumature ed usi, aveva, per certi versi, un tono messianico utile a rivelare il significato messianico speciale di Cristo. La sua relazione allo schema giudaico di pensiero messianico, avrebbe evitato il sorgere di una nuova eccessiva ostilità. Gesù dovette essere molto cauto nell'adoperare termini messianici, non soltanto per evitare un antagonismo prematuro da parte dei suoi nemici ma anche per evitare una confusione negli uditori, molti dei quali avrebbero interpretato tali termini in modo tradizionale.

Tale designazione, nondimeno, fu un titolo scelto dallo stesso Gesù. La tradizione è alquanto convergente nel porre tale titolo esclusivamente sulle sue labbra. Nella spiegazione della Sua natura, Gesù usò tale appellativo col significato proposto da Daniele fondendolo con il Canto del Servo Sofferente di Isaia. Contrariamente a quanto Bultmann e altri hanno scritto, il significato di «Figlio dell'uomo» nei Vangeli, non è creato dalla comunità primitiva. Preferiamo, invece, la conclusione di Richardson che afferma «Il coraggioso, nuovo insegnamento sul Figlio dell'uomo cioè di un «Messia sofferente», fu creazione originale di Cristo e nessun'altra conclusione è stata proposta in modo credibile».<sup>21</sup>

Ancor più, il Figlio dell'uomo crea nel Suo essere «i santi dell'Altissimo». Il Figlio ed i santi condividono le sofferenze ed il trionfo della vita del Regno. In termini paolini, «Figlio dell'uomo» suggerisce il sorgere di una nuova umanità poiché Gesù è l'ultimo Adamo (Rm. 5:12:21; 1 Cor. 15:20-28, 42-50). Questa comprensione del titolo preclude la semplicistica definizione che enfatizza solamente l'umanità di Cristo.

È appropriato affermare che Gesù è «la personificazione della natura umana al suo massimo». Egli è il rappresentante della razza umana, e la realizzazione dell'ideale divino nell'uomo. Il titolo «Figlio dell'uomo» suggerisce tutti questi aspetti della Sua natura ma ne abbraccia anche altri. Il Figlio dell'uomo è il Figlio eterno che entra nel mondo disperato dell'uomo per soffrire ed identificarsi

---

<sup>21</sup> Richardson, A., *Introduction to the Theology of the NT*, p. 136; cf. JEREMIAS, *NT Theology*, p. 276, per una spiegazione dell'uso gesuano della terza persona quando parla del Figlio dell'Uomo.

con l'umanità. Egli è il Figlio esaltato che verrà sulle nuvole nel futuro con i Suoi santi per ricevere il regno. Stauffer osserva che il nostro Signore aveva «un'idea del Figlio dell'uomo che comprendeva tutta una teologia della storia in sé stessa. Nell'appellarsi «Figlio dell'uomo» Gesù compì il passo decisivo nel reclamare la storia del cosmo come sua propria».<sup>22</sup>

### III. FIGLIO DI DIO

#### A. Il titolo nei Vangeli

Il titolo «Figlio di Dio» (*ho huios tou Theou*) o semplicemente «il Figlio» (*ho huios*) è similmente parte dell'auto-manifestazione di Gesù. Pietro confessò «Tu sei il Cristo, il Figlio dell'Iddio vivente» (Mt. 16:16; Mc. 8:29). Il sommo sacerdote chiese a Gesù: «Sei tu il Cristo, il Figlio di Dio?» (Mt. 26:63; cf. la circonlocuzione in Mc. 14:61). Luca riporta che i demoni riconobbero la figliolanza di Gesù: «Tu sei il Figlio di Dio» (4:41). Il Vangelo di Giovanni registra frequenti riferimenti a Cristo come «Figlio di Dio» o «il Figlio» (1:49; 3:16-17; 5:19-26; 6:40; 8:36; 10:36; 14:13; 17:1). Il più specifico riferimento personale si trova in Giovanni 10:36: «Come mai dite voi a colui che il Padre ha santificato e mandato nel mondo, che bestemmia, perché ho detto: Sono Figlio di Dio?» (Cf. 3:18; 11:27; 20:31)

In questi ultimi anni alcuni studiosi hanno affermato che il titolo «Figlio di Dio» sia stato posto sulle labbra di Gesù dalla Chiesa.<sup>23</sup> Contro questa posizione vi sono alcune evidenze quali (1) l'identificazione divina di Cristo come «il Figlio prediletto» al battesimo (Mc. 1:11 1 par.) e la Trasfigurazione (Mc. 9:7 e par.); (2) la parabola specifica dei cattivi vignaioli in cui Cristo viene indicato come «il figlio prediletto» (Mc. 12:1-11 e par.); (3) il senso profondo della

<sup>22</sup> *NT Theology*, p. 111.

<sup>23</sup> Oscar Cullmann, *Christology of the New Testament*, Trad. Ingl. Shirley C. Guthrie And Charles A. M. Hall (Philadelphia: The Westminster Press. 1959), Pag. 275 Ss.; R. H. Fuller. *Foundations of Ner. Testament Christology*, pag. 114 ss.; Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos*, trad. ingl. John E. Steely (New York: Abingdon Press, 1970), p. 90-91; Kultmann, *Theology of the NT*, 1:128-33, afferma che «Figlio di Dio «fu usato dai giudeo-cristiani ellenistici ma non significò «la divinità di Cristo «fin quando le Chiese dei Gentili non lo usarono.

coscienza messianica di Cristo che evoca il riferimento frequente a Dio come «Padre» (Mt. 6:9; 11:25; Mc. 14:36; Lc. 23:34, 46; Gv. 11:41; 12:27 et al.); (4) la formula trinitaria di Mt. 28:19.

Abbiamo già notato che nel quarto Vangelo, Gesù si designa frequentemente come Figlio di Dio. Perciò, sembra valido affermare che Cristo conoscesse la propria natura divina e in un'occasione l'abbia rivelata ai Suoi uditori chiamandosi «Figlio di Dio». Richardson scrive «Sebbene i Vangeli siano reticenti sul soggetto della vita interiore di Gesù, non ci lasciano nel dubbio sulla sua consapevolezza della Sua speciale relazione col Padre».<sup>24</sup> Perciò, «la comprensione di Dio come proprio Padre e il riconoscimento del figliuolo da parte del Padre fu il fondamento del suo ministero».<sup>25</sup> La Chiesa primitiva ereditò tale comprensione dell'autocoscienza di Cristo e la dichiarò sia in ambiente gentile che giudeo.

Trattando di questo titolo, Ethelbert Stauffer analizza Mt. 11:25-27 in cui Gesù dichiara, «Ogni cosa mi è stata data in mano dal Padre mio; e niuno conosce appieno il figliuolo se non il Padre e niuno conosce appieno il Padre, se non il Figliuolo e colui al quale il Figliuolo avrà voluto rivelarlo». Contro gli studiosi che negano l'autenticità del verso, Stauffer dimostra che la *Lettera di Amarna al Sole* del 1370 a.C. ed i *Salmi di Qumran* come il *Manuale di Disciplina* presentano una fraseologia simile. Conclude, perciò, dicendo che «non si può più affermare che il linguaggio di questo detto di Gesù sia stato inconcepibile fra i Giudei della Palestina della prima era imperiale e che, quindi, il detto non poteva essere attribuito a Gesù ma creato dalla Chiesa primitiva ellenistica».<sup>26</sup> Il detto, invece, può essere stato pronunciato dalle labbra del Maestro di Nazareth.

Inoltre, Gesù afferma che «nessuno conosce il Padre se non il Figlio». Ogni giudeo credeva che si potesse conoscere il Padre solo mediante gli scritti di Mosè, le Sante Scritture. Questa dichiarazione

---

<sup>24</sup> *Introduction To The Theology Of The NT.*, p. 149.

<sup>25</sup> Longenecker, *Christology of Early Jewish Christianity*, p. 96

<sup>26</sup> *Jesus and his Story*, trad. ingl. Richard and Clara Winston (New York: Alfred A. Knopf, 1960), p. 168; cf. A. M. Hunter, «*Crux Criticorum Matt. XI 25-30, a Reappraisal*», *New Testament Studies Vili* (1962), pp. 241-49; P. T. Forsyth, *Person and Place of Jesus Christ*, p. 112: «Certamente, il Padre ed il Figlio sono qui termini assoluti... Il Padre è inteso nella sua santa eternità e con tale Padre il Figlio è correlato. Qualsiasi cosa s'intenda per Padre ha il suo correlativo nel Figlio. Se uno è Padre eterno, l'altro è il Figlio coeterno.

così esclusiva di Gesù è, perciò, unica. Stauffer conclude dicendo che «nessuno, nella comunità primitiva di Gerusalemme, o in qualsiasi altra, avrebbe mai avuto il coraggio di inventare un simile detto al posto di Gesù. Gesù stesso e soltanto lui fu così coraggioso e originale, così libero ed indipendente, così assolutista». <sup>27</sup> La verità soggiacente a questa affermazione è che esisteva una relazione pienamente reciproca e profondamente personale tra il Padre ed il Figlio.

## B. Contributi anticotestamentari

Come si potrebbe comprendere il titolo «Figlio di Dio»? Il significato anticotestamentario offre dei suggerimenti per l'interpretazione del Nuovo Testamento. La frase è lì adoperata per indicare la relazione speciale esistente tra Dio e gli angeli, i re e gli uomini giusti. Ancor più rilevante, Israele è chiamato figlio di Dio: «Quando Israele era fanciullo, io l'amai e dall'Egitto chiamai mio figlio» (Os. 11:1). Nella relazione pattuale, Dio s'impegnò con Israele, e la responsabilità che Israele accolse fu di essere ubbidiente a Dio. La disubbidienza avrebbe rotto il patto di figliolanza.

Oltre a questa interpretazione sulla figliolanza di tipo corporativo e pattuale, l'Antico Testamento intende il re di Israele, che è il rappresentante di Dio tra il popolo, figlio di Dio (2 Sam 7-14- Sl. 2:7; cf. anche Sl. 89:26-37). Al tempo di Gesù, il giudaismo manteneva entrambe le due idee su Israele figlio di Dio e sul re figlio di Dio. Sembra, come suggerisce Longenecker, che in Gesù «entrambe le idee di figliolanza divina, di tipo corporativo e regale, siano convenute insieme». <sup>28</sup> Se questo è vero, Egli non fu soltanto il Re Messia di Israele, ma anche, a motivo della sua perfetta obbedienza al Padre, il Nuovo Israele corporativo. Fu il figlio di Dio *par excellence*.

«A motivo della Sua totale ubbidienza, chiaramente espressa nella Sua preghiera nel giardino del Getsemani, «non quello che io voglio, ma quello che tu vuoi» (Mc. 14:36) Cristo divenne «l'unico Israele di Dio». Inoltre, nella parabola dei cattivi vignaioli (Mc. 12:1-11) «l'amato figlio» è messo a morte. L'azione dei lavoratori, simboleggiante Israele, raffigura nello stesso tempo il rifiuto dell'antico Israele quale «figlio di Dio». L'approvazione di Dio al battesimo e

---

<sup>27</sup> *Jesus and His Story*, p. 169; cf. anche Vincent Taylor, *The Names of Jesus* (London: Macmillan and Co., 1954), p. 64.

<sup>28</sup> *Christology of Early Jewish Christianity*, p. 99.

alla trasfigurazione, «Tu sei il mio figlio prediletto» potrebbe benissimo essere considerata segno del Suo rifiuto dell'Antico Israele con la creazione di uno nuovo in Cristo.

### **C. LA CRESCENTE COMPRESIONE DELLA CHIESA**

Sembra che il nome «Figlio di Dio» comunicasse solo un significato Messianico ai discepoli e, forse, a tutti i primi seguaci. Certamente, all'inizio della loro relazione, i discepoli considerarono Gesù come un uomo meravigliosamente unto dallo Spirito Santo per qualche missione divina che, in seguito, compresero fosse la Sua missione terrena. La confessione di Pietro include i due termini «Figlio di Dio» e «Messia» (Cristo), ma da ciò non si desume che i discepoli abbiano compreso il «Figlio di Dio» nel senso particolare che aveva per Gesù. La figliolanza non era semplicemente una fase della sua esistenza terrena né soltanto una circonlocuzione per Messia. «Egli portò con sé la propria figliolanza dal cielo». Perciò Gesù comprese da sé stesso, pienamente, la Sua propria natura tanto quanto la Sua missione, ma la relazione tra la Sua persona e la missione messianica non fu facilmente compresa dai discepoli se non dopo la risurrezione. Da Figlio di Dio, Gesù compì la missione del Padre in piena ubbidienza. Fu il tanto atteso Messia, ma la sua messianicità non lo rese Figlio o viceversa. Fu sia Messia e Figlio nella unicità e assolutezza della Sua relazione al Padre e proprio per la Sua Figliolanza assunse il compito di Messia. Il tipo di messianità nella Sua vita incarnata, necessitava Uno che fosse Figlio in modo reale e speciale.

La Chiesa primitiva vide la connessione e cominciò a parlare di Cristo in termini ontologici. Per esempio, il Vangelo di Giovanni, l'ultimo dei quattro ad essere scritto, è un tentativo di esprimere l'unità essenziale tra il Padre ed il Figlio. L'Evangelista perciò usa parole esplicite quali «Io ed il Padre siamo uno» (10:30); «che essi siano uno come noi siamo uno» (17:11); «come tu, o Padre, sei in me, ed io sono in te» (17:21). In questi casi, la figliolanza denota unità tanto di natura che di spirito e finalità.

Non è necessario, perciò, affermare con Vincent Taylor che l'aspetto messianico del nome sia stato eclissato dalla comunità primitiva. Piuttosto il plusvalore del nome (lo vede nell'essere

«Messianico con un più») è illuminato dalla croce e dalla risurrezione e viene esplicitato nella fede della comunità primitiva.<sup>29</sup>

Il processo di dogmatizzazione della comunità primitiva portò al libero uso di «Figlio di Dio» per spiegare la figura di Cristo. Per esempio, quando Paolo dice che «nella pienezza dei tempi Dio mandò il suo Figliolo», va ben oltre la nozione di Cristo come del «liberatore nazionale, divinamente stabilito, al concetto di colui che viene nel mondo dalla profondità dell'essere di Dio».<sup>30</sup>

Anche l'uso giovanneo della parola *monogenēs* (l'unigenito figliolo, Gv. 1:14, 18; 3:16, 18; 1 Gv. 4:9) suggerisce un'alta concezione di Cristo quale Figlio di Dio. Sebbene Leon Morris possa aver ragione nel dire che non dovremmo leggere troppo nella frase «l'unigenito»<sup>31</sup> Giovanni sta affermando l'unicità assoluta di Gesù Cristo. Non vi è alcun altro che abbia in sé, la gloria trascendente di Dio (Gv. 1:14); proprio come un unico figlio Egli rivela ciò che il Padre è. Tuttavia, Giovanni 1:18, pur con i suoi problemi testuali, eleva il tema della relazione ad un livello più alto della semplice singolarità. J. H. Bernard afferma che i termini «unico», «Dio», e «colui che è nel seno del Padre» sono tre distinte descrizioni di Colui che rivela Dio.<sup>32</sup> Potremmo, quindi, tradurre così la parte principale del verso: «L'unigenito Figlio, che è Dio, che è nel seno del Padre, lo ha manifestato». Compreso contestualmente, *monogenēs*, come *prōtokos* («primo nato», Col. 1:15) ha un tono di deità. Il participio *ōn* è un presente progressivo e parla della relazione di Cristo a Dio Padre prima dell'incarnazione. Il termine «seno» (*kolpon*), sia

29 Per una discussione sulla divinità di Cristo, cf. Vincent Taylor, «Does the New Testament Call Jesus God?» The Expository Times, LXIII (January, 1962); John A. Witwer, «Did Jesus claim to Be God?» Bibliotheca Sacra, voi. 125 (Aprili, 1968).

30 Vincent Taylor, *Names Of Jesus*, P. 70

31 «The Gospel According To John», *The New International Commentary On The New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1971), p. 105; B. F. Westcott, *The Gospel According To St. John* (London: James Clarke And Co., Ltd., 1880), p. 12: «Cristo È Il Solo Unico Figlio, Colui A Cui Appartiene Tale Titolo In Un Senso Completamente Unico E Singolare, Distinto Da Quello Che Intende Uno Tra Tanti Figli Di Dio»; Cf. Richardson, *Introduction To The Theology Of The NT*, p. 152, Per Una Discussione Sulla Relazione Tra *Monogenes* E *Agapetos*.

32 *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John* (New York: Charles Scribner's Sons, 1929), p. 31; cf. Raymond E. Brown, «The Gospel According to John», *Anchor Bible*, p. 17. Sul problema testuale, vd. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London and New York: United Bible Societies, 1971), p. 198.

quando inteso come l'atto del poggiare il capo sulla spalla dell'amico in occasione di una festa oppure come l'abbraccio del padre, denuncia perfetta intimità. Perciò sembra impossibile evitare l'idea di uguaglianza ed identità di essenza nella parola monogenēs. Gesù usò questo termine parlando di sé (Gv. 3:16), e la Chiesa non sbagliò quando lo intese col significato di «divino».

Abbiamo considerato il senso esclusivo in cui Cristo è Figlio di Dio, ma vi è dell'altro. Dobbiamo considerare che Cristo «cercò di essere riconosciuto figlio di Dio non per le sue autodefinizioni autorevoli, ma come risultato diretto dell'impatto particolare della Sua vita».<sup>33</sup> Bisogna allora sottolineare il suo agire redentivo fra gli uomini che definiva la Sua relazione con Dio Padre. La natura dinamica della Sua vita non dovrebbe essere adombrata dalla preoccupazione riguardante gli aspetti metafisici perché Gesù deve essere considerato Figlio di Dio per il modo in cui Egli «visse, agì e fu» fra gli uomini.

Il quarto vangelo esprime il suo scopo nei termini seguenti. «Queste cose sono scritte affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e affinché, credendo, abbiate vita nel suo nome» (20:31). In opere e parole, Giovanni spera che i suoi lettori vedano la natura messianica e redentrice di Cristo per poter, così, credere in Lui quale Figlio di Dio: Taylor ha ragione quando scrive: «la divinità è percepita prima che sia nominata, e quando è nominata le parole sono inadeguate».<sup>34</sup>

### IV. «IO SONO»

Sparso nel materiale evangelico vi è un certo numero di casi in cui Gesù usa il pronome «io» in modo così esclusivo che, con Jeremias, possiamo soltanto concludere che Gesù afferma qualcosa di speciale di sé stesso.<sup>35</sup> Questo «enfatico *ego*» appare nelle sei antitesi del Sermone sul Monte (Matt. 5:2-48) nella familiarissima e sorprendente frase «... avete udito che fu detto... ma io vi dico». Con queste parole, Gesù non soltanto si pone al di sopra di tutti

---

<sup>33</sup> Harry Hutchinson, «Who does He think He is?» *Scottish Journal of Theology*, XIV September, 1961), p. 235.

<sup>34</sup> *Names of Jesus*, p. 70.

<sup>35</sup> *NT Theology*, pp. 21 ss.



gli interpreti della *Torah* ma, importantissimo, al di sopra di Mosè. Contrariamente a quanto dice Jeremias, cioè che Egli si pone in contrasto con la *Torah*, Gesù si considera come Colui che realmente la compie (Mt. 5:17). Simultaneamente Egli la purifica dalle errate interpretazioni del giudaismo rivelandone il suo significato più profondo.<sup>36</sup>

Quando *egō* è unito all'Aramaico *ʿamēn* («in verità», «veramente», «certamente»), incontriamo un uso senza precedenti. Lo troviamo 59 volte nei quattro vangeli, con il numero maggiore (25) in Giovanni. *ʿAmēn*, è usato, apparentemente, per aggiungere autorità alle parole dell'oratore, ed ha una qualche forza di profetico «Così dice il Signore». In questo caso, Gesù non parla da parte di Dio ma come Dio. Egli è più del più grande dei profeti; Egli è Dio incarnato, la vera Fonte della Parola.

«L'enfatico *egō* appare in parole autorevoli di guarigione (Marco 9:25); nell'incarico e nell'invio dei messaggeri (Mt. 10:16); in frasi profetiche (cf. Lc. 22:32); nell'inaugurazione del Regno di Dio (Mt. 12:28; Lc. 11:20). Anche Gesù enfaticamente dichiara ai suoi discepoli, «Io edificherò la mia chiesa» (Mt. 16:18). Il pronome non è usato con il verbo «costruire» ma la dichiarazione è introdotta dalla frase autorevole, «ed io ti dico» (*Kagō de soi legō*).

L'accusativo «me» ha la stessa forza dell'«io». Richiede un discepolato esclusivo per Cristo, persino più leale che ai genitori (Mt. 10:37). Richiede, inoltre, un ascolto pieno e incondizionato delle parole di Gesù (Mt. 7:24), e il riconoscimento che Gesù è il rappresentante del divino, poiché Egli dice, «Chi riceve me, non riceve me, ma colui che mi ha mandato» (Mc. 9:37; cf. anche Mt. 10:40; Lc. 9:48; Gv. 12:44; 13:20). Nei vangeli si trovano molti altri casi di quest'uso speciale di *egō*, ma questi su citati sono sufficienti ad illuminare l'auto-testimonianza di Gesù.

Gli «Io sono» (*ego eimi*) del quarto vangelo sono unici, ma essi hanno lo stesso significato e la stessa importanza dell'enfatico uso del pronome «io» nei sinottici. Questa frase suggerisce Es. 3:14, «io sono quegli che sono», la dichiarazione identificatrice di *Jahvé* data a Mosè. Si potrebbe congetturare che Gesù, in modo indiretto dicesse, «io sono l'Iddio di Abramo, Isacco, e Giacobbe e perciò colui che

<sup>36</sup> *Ibid.*, p 253; Cf. H. D. A. Major, T. W. Manson, C. J. Wright, *The Mission And Message Of Jesus* (New York: E. P. Dutton, 1938), Pp. 445-446.

ha liberato Israele». Una volta egli disse ai suoi oppositori giudei, «Prima che Abramo fosse nato, io sono» (Gv. 8:58).

Normalmente, il Signore pronunciò il Suo «io sono», in forma di metafora, per descrivere un qualche aspetto della Sua opera salvifica. Per esempio, nel Vangelo di Giovanni:

«Io sono il pane di vita» (6:35, 48)

«Io sono il pane vivente» (6:51)

«Io sono la luce del mondo» (8:12)

«Io sono la porta delle pecore» (10:7)

«Io sono il buon pastore» (10 :11)

«Io sono la resurrezione e la vita» (11:25)

«Io sono la via, la verità e la vita» (14:6)

«Io sono la vera vite n (15:1)

Stephen Neill afferma: «Ci saremmo aspettati che lui dicesse, 'io dò il pane di vita, io vi mostro la via, io vi dico la verità, ' ma non è così. Egli non può separare il suo messaggio da sé stesso... Egli stesso è il centro del Suo proprio messaggio e della sfida che propone».<sup>37</sup> Questi «io sono» affermano che Gesù può essere e può fare per gli uomini quello che Dio solo può essere e può fare per loro. Ancor più, come suggerisce ampiamente l'affermazione «io sono il buon pastore», Gesù sarà per i Suoi seguaci ciò che *Jahvè* era stato per il popolo dell'Antico Testamento, cioè l'amorevole custode, la guida, il liberatore e colui che lo nutre (cf Sl. 23:4; Is. 40:10; Ez. 34:12, 18).

Ethelbert Stauffer vede nell' *egō eimi* una formula auto-rivelatrice che trae le sue origini dal rituale della Festa dei Tabernacoli e della Pasqua nell'Antico Testamento.<sup>38</sup> È una terminologia usata esclusivamente per Dio. Il profeta Isaia è influenzato da questa formula poiché appare tante volte nei suoi oracoli e, quando questa formula teofanica viene usata, può presentarsi semplicemente come «io sono» oppure «io sono Jahvè» o «io sono quegli». In Ebraico le parole «Io sono quegli» sono rese con *ani huah* e *ani hu*; In aramaico, *ana hu*. Tradotte in greco, esse divengono *egō eimi*. In ebraico non vi è alcun verbo; abbiamo *ani* che significa «Io» e *huah*

<sup>37</sup> *Who is Jesus Christ?* (London: United Society for Christian Literature, 1956), p. 40.

<sup>38</sup> *Jesus and His Story*, pp. 174-195.

o *hu* che significa «egli» Nelle lingue semitiche, il pronome personale di terza persona è usato frequentemente per varie forme del verbo copulativo, cioè, «sono», «è». *Ani hu* può essere correttamente tradotto, «io sono quegli». Tuttavia, nella Bibbia greca, la traduzione è solitamente *egò eimi*, «Io sono».

Stauffer conclude dicendo che *egò eimi*, nei vangeli, è considerato un'auto-rivelazione divina. Egli cita Marco 13:6 come esempio adatto: «Molti verranno sotto il mio nome dicendo: «Son io; e ne sedurranno molti». Tre volte la formula *ani hu* è usata da Gesù alla Festa dei Tabernacoli (Gv. 8:24, 28, 58). Egli la adopera anche alla Festa della Pasqua in risposta alla domanda di Caiafa (Mc. 14:26). Stauffer sostiene che l'origine dell'uso di queste formule sia lo stesso Gesù. «Egli voleva comunicare che nella sua vita l'epifania storica di Dio si sta realizzando. Dove io sono, là vi è Dio, là Dio vive, parla, chiede, agisce, decide, ama, sceglie, perdona, rifiuta, soffre e muore. Niente di più ardito poteva essere detto o immaginato.<sup>39</sup>

Concludendo, la testimonianza di Cristo sulla propria identità si fonda maggiormente sull'uso frequente delle tre frasi «Figlio dell'uomo», «Figlio di Dio» e «io sono». Tutte e tre propongono significati specifici riguardanti la Sua persona e la Sua missione nel mondo. Ognuna ha qualcosa da dire sulla singolare relazione con Dio, inclusi attributi riservati solamente alla Deità.

---

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 192-94, 390.



# 19

## MOTIVI FONDANTI DELLA TESTIMONIANZA DELLA CHIESA PRIMITIVA

Indiscutibilmente, la risurrezione proiettò un brillante raggio di luce sulla persona e l'opera del Signore. Johannes Weiss, Albert Schweitzer e Rudolf Bultmann ritengono che l'origine e lo sviluppo della cristologia del Nuovo Testamento debbano essere attribuite all'orientamento futuristico della Chiesa. Detto altrimenti, l'attesa ed il ritardo della parusia diede forma all'idea della Chiesa su Cristo. Probabilmente, è molto più corretto dire che l'impatto della risurrezione sulle menti e i cuori dei primi seguaci, provocò determinate forti convinzioni su Cristo. Longenecker conclude dicendo: «mentre Gesù provocò un forte impatto decisionale sui suoi discepoli durante il corso del suo ministero terreno, fu la risurrezione dai morti che segnò il punto storico di partenza della loro comprensione cristologica».<sup>1</sup>

La crucialità della risurrezione per la cristologia la si deduce dal fatto che i discepoli posero la croce come fondamento della fede e ad essa collegarono l'intero ministero di Gesù. Un elemento importantissimo nel messaggio di Pietro del giorno della Pentecoste, fu la risurrezione di Cristo (At. 2:22-36); l'apostolo Paolo comincia la sua opera maggiore sulla salvezza per fede dichiarando che «Gesù

---

<sup>1</sup> *Christology of Early Jewish Christianity*, p. 148.

Cristo nostro Signore «fu» dichiarato Figlio di Dio con potenza, secondo lo spirito di santità, mediante la sua risurrezione dai morti» (Rm. 1:4). La risurrezione ispirò ai discepoli una visione unitaria della vita, dell'insegnamento e della morte di Cristo e motivò la loro testimonianza. Essi non solo conoscevano chi Egli fosse ma anche chi sarebbero divenuti come risultato di questo grande atto di Dio.

Si deve rammentare, tuttavia, che la risurrezione, come evento interpretativo, ha avuto dei preliminari nell'insegnamento di Gesù. Sia prima che dopo, il nostro Signore Gesù parlò del suo significato (Mt. 16:21; Mc. 8:31-33; 9:30-32; 10:32-34; Lc. 24:44-49; Gv. 2:13-22). Alcuni studiosi hanno attribuito alla Chiesa primitiva quasi piena originalità nella sua testimonianza di Cristo. Invece, ciò che la comunità primitiva proclamò con coraggio del suo Salvatore, era radicato nell'insegnamento di Cristo. Quanto E. G. Jay afferma è valido: «Sarebbe psicologicamente troppo improbabile supporre che la Chiesa primitiva, o chiunque altro membro o gruppo di membri, abbia inventato una cristologia che attribuiva a Gesù uno stato che Egli stesso non aveva mai loro suggerito anzi che aveva persino negato».<sup>2</sup>

Due titoli «Signore» e «Cristo» divennero fondamentali nella testimonianza della Chiesa primitiva. Pietro predicava, «Sappia dunque sicuramente tutta la casa d'Israele che Iddio ha fatto e Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso» (At. 2:36). La disputa se «Cristo» o «Signore» fosse stata la prima e la più formativa delle affermazioni di Gesù sa di chiara pedanteria.<sup>3</sup> Sembra che nel periodo post-risurrezione, molti capi vennero intrecciati dando forma al grande disegno di Gesù Salvatore di Israele, e si accettò pienamente di dichiarare sia che «Gesù è il Cristo» che «Gesù è il Signore».

---

<sup>2</sup> *Son of Man, Son of God* (London: SPCK, 1965), p. 31

<sup>3</sup> Cf. Cullmann, *The Earliest Christian Confession*, trans. J. K. S. Reid (London: Lutterworth Press, 1949), pp. 27-30, 57-62; *Christology of the NT*, pp. 11, 215; Longenecker, *Christology of Early Jewish Christianity*, pp. 149 ss.

## I. CRISTO-MESSIA, FIGLIO DI DAVIDE

### A. Cristo-Messia

Il termine «Cristo» è una traslitterazione del Greco *Christos* che deriva da *chriò*, «ungere». *Christos* è il termine scelto dai traduttori della Bibbia per rendere l'ebraico *mashiach* che significa «l'unto». Traslitterato, *mashiach* diviene *messia*. I primi cristiani, collegando la parola «Cristo» al nome «Gesù», affermano, semplicemente, «Gesù Messia» o «Gesù l'Unto». Ben presto, *messia* e *christos* divennero dei nomi propri. In alcuni scritti cristiani considerati dagli studiosi tra i più antichi, l'appellativo «Gesù Cristo» è usato senza alcuna spiegazione (Gal. 1:1; 1 Ts. 1:1 et al.), perciò, sia Matteo che Marco annunciano che stanno proponendo la memoria di «Gesù Cristo» (Mt. 1:1, 18; Mc. 1:1). Eliminando l'articolo, ciò che era inizialmente un titolo, divenne, un nome. L'uso di *Christos* come titolo è dominante nel libro degli Atti, in Matteo (12 volte), nel Vangelo di Giovanni (approssimativamente 12 volte), nelle lettere di Giovanni (3 volte), nell'Apocalisse (due volte), in Ebrei (6 volte) e in 1 Pietro (5 volte). *Christos* è usato spesso negli ultimi due libri come nome, ma, l'uso più frequente è come titolo. Quando le lettere paoline sono indirizzate a lettori non giudei, nella maggior parte dei casi, il termine è adoperato come nome. Questo accade anche negli scritti di Luca e Marco.

La domanda più importante, a questo punto, è se Gesù ebbe o non ebbe coscienza di sé come Messia di Dio e se egli apertamente l'abbia rivelato ai suoi discepoli.

Rispondendo a questa domanda, è necessario, prima di tutto, considerare le attese messianiche giudaiche. Nella letteratura ebraica e specialmente anticotestamentaria, il termine *mashiach* veniva adoperato per designare individui chiamati da Dio per particolari missioni divine. In questo gruppo ritroviamo patriarchi, sacerdoti (Es. 28:41), profeti (1 Re 19:16), e, in special modo, dei re. Il re anticotestamentario veniva chiamato «l'Unto del Signore» (Sal. 18:50; cf. 1 Sam. 2:10, 35; 24:6; 26:9, 11, 16, 23). L'unzione col sacro olio, officiata dal sacerdote, simboleggiava la discesa dello Spirito di Dio su di lui.

L'incapacità dei re di Israele di portare a compimento i «tempi giusti di Dio» fece sorgere il desiderio della venuta di un re ideale che avrebbe realizzato la speranza di Israele. Le attese del messianismo giudaico, prima della venuta di Cristo, ruotavano attorno alla speranza di una liberazione dai nemici di Israele e al conseguente inizio dell'età di pace escatologica. Entro questo quadro generale, prevaleva una grande varietà di concetti sulla natura e sulla missione del Messia.<sup>4</sup> Tuttavia, la nozione fondamentale rimase nazionalista poiché i Giudei prevedevano la venuta di un messia della stirpe di Davide. Egli avrebbe agito sulla terra, creando un ordinamento di pace permanente o temporaneo, prima dell'inaugurazione del regno finale di Dio.

A motivo dell'infuocata attesa messianica, è comprensibile perché Gesù, parlando di sé, abbia evitato questo titolo ammonendo altri dal riferirsi a lui in termini messianici (Mt. 17:9 e par.; Mc. 1:44; 5:43; 7:36; 8:26; Lc. 4:41).

Nondimeno, in certe occasioni la Sua messianità fu chiaramente espressa. Quando visitò la sinagoga di Nazareth, Egli lesse ai suoi concittadini Is. 61: 1-2 in cui il profeta usava la parola «unto» (Lc. 4:16-21) e dichiarò alla gente: «Oggi s'è adempiuta questa scrittura, e voi l'udite» (4:21). Con l'uso del termine «unto», Egli intendeva affermare di essere il Messia, l'Unto. Questo specifico detto, però, descrive un Messia diverso dalle attese nazionalistiche giudaiche e, invece, rispondente «all'*Ebed Jahvè*» (Servo del Signore).<sup>5</sup>

La reticenza di Gesù ad essere chiamato Messia o ad affermare di essere Messia, è un fatto incontestabile. I tre passi sinottici più frequentemente menzionati, sui quali si fonda l'evidenza, sono: (1) La confessione di Pietro (Mt. 16:13-20; Mc 8:27-30; Lc. 9:18-21); (2) La domanda di Caiafa, «Sei tu il Cristo?» (Mt. 26:57-66; Mc. 14:53-64); (3) La domanda di Pilato: «Sei tu il re dei Giudei?» (Mt. 27:14; Mc. 15:2-5; Lc. 23:3; Gv. 18:33-38). In ogni caso Gesù è molto prudente. Egli vieta ai discepoli, nel primo caso, «di dire ad alcuno ch'egli era il Cristo» (Mt. 16:20). Negli altri due casi, la risposta

4 Cf. F. F. Bruce, «Messiah», NBD, pagg. 811-18; E. Jenni, «Messiah», IDB, 3:360-365.

5 Cf. W. C. Van Unnik, «*Jesus the Christ*», *New Testament Studies*, VIII (1962), 113-16. L'applicazione di Isaia 61:1-2 a sé stesso e l'evidente unzione dello Spirito su di Lui erano un'istruzione per i discepoli riguardante la Sua Messianità



è rimandata agli interroganti, ma Gesù non nega esplicitamente di essere il Cristo.

Nondimeno, nell'incontro con Caiafa, egli inizia subito a parlare del Figlio dell'Uomo. Ovviamente, Gesù non sta cercando di rifiutare la confessione messianica; piuttosto, Egli tenta di evitare un confronto pubblico che una palese dichiarazione avrebbe certamente causato.

In ambito spirituale riconosce, da solo con i suoi discepoli ed in modo indiretto, di essere il tanto atteso Messia e ciò che essi proclameranno nei giorni seguenti la risurrezione, sarà predicato alla luce di tali esperienze con il Cristo storico.

Giovanni preserva per noi l'incontro importantissimo tra Gesù e la donna samaritana (Gv. 4:1-30). Questo dialogo teologico, ad un certo punto, devia su un tema messianico. Lei afferma: «Io so che il Messia (ch'è chiamato Cristo) ha da venire; quando sarà venuto, ci annunzierà ogni cosa». Gesù, rispondendo, identifica direttamente sé stesso con il Messia: «Io che ti parlo, son desso» (4:25-26).

Alcuni, seguendo Wrede, affermano che il «segreto messianico» sia stato creato da Marco. Rispondendo, bisogna serenamente affermare che il dato biblico non supporta tale affermazione. Gli episodi del battesimo di Gesù, della tentazione e della trasfigurazione, insieme alle Sue risposte a Pietro, al Sommo Sacerdote, alla Samaritana, insegnano chiaramente che Gesù capì di essere il Messia di Dio. Il suo ministero fu, così, il compimento delle attese messianiche del Suo popolo.<sup>6</sup> La sua autocoscienza messianica fu, però, svuotata di ogni elemento nazionalistico senza, per questo, negare la propria regalità. Cullmann conclude dicendo:

Nella consapevolezza di aver portato a compimento il disegno del popolo d'Israele, Gesù non si sentì in contraddizione quando accettò anche la regalità però in modo completamente

---

6 Cf. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1901); G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, trans. Irene and Fraser McLuskey with James N. Robinson (New York: Harper and Row, 1960), pagg. 171 ss.; R. H. FULLER, *Foundations of New Testament Christology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965), pp. 109-11; cf. la reazione di Cullmann sia a Wrede che a Bultmann che seguiva Wrede: *Christology of the NT*, pagg. 124-25.

nuovo poiché la considerò nei termini di un «Regno non di questo mondo» come viene descritto dal Vangelo di Giovanni.<sup>7</sup>

## B. Figlio di Davide

Una idea che fa da corollario al concetto messianico è espressa nell'appellativo «Figlio di Davide». Le genealogie di Matteo e Luca dimostrano chiaramente la discendenza davidica di Gesù (Cf. Mt. 1:1). Nei racconti dei Vangeli, Gesù è salutato come «Figlio di Davide» dal cieco Bartimeo (Mc. 10:47) e dalla folla in occasione dell'ingresso trionfale (Mt. 21:9; Mc. 11:10). Il nostro Signore non rifiutò questa investitura.

Il solo episodio riportato in cui Gesù si relaziona a Davide, è quello di Marco 12:35-37. In questo caso Egli sta insegnando nel Tempio quando dice: «Come dicono gli scribi che il Cristo è figliuolo di Davide?». Egli stesso risponde alla sua domanda citando il Salmo 110:1: «L'Eterno ha detto al mio Signore: Siedi alla mia destra, finché io abbia fatto dei tuoi nemici lo sgabello dei tuoi piedi». Il Maestro quindi domanda se Davide si fosse rivolto al suo proprio figliolo come «Signore».

Pur rifiutando l'interpretazione corrente sulla messianità del Figlio di Davide, Gesù non nega la propria discendenza davidica. L'argomento in questione è quello del Messia, che Davide chiama suo Signore, e che deve essere più grande di Davide. La sua origine, perciò, non può essere davidica, ma deve discendere da qualcuno più grande di lui.

Certamente, la Chiesa primitiva non dubitava della sua discendenza davidica. Come abbiamo già notato, le genealogie di Matteo e Luca dimostrano che Egli era il Figlio di Davide (Mt. 1:1-17; Lc. 3:23-38). Paolo considera importante questa relazione con Davide poiché la adopera nel suo famoso messaggio ad Antiochia di Pisidia (At. 13:22-23) e quando elenca gli elementi fondamentali del suo vangelo riguardante il Figlio di Dio, «nato dal seme di Davide secondo la carne» (Rm. 1:3; cf. anche 2 Tm. 2:8). L'Apocalisse, similmente, si riferisce alla discendenza davidica in termini liturgici, proclamando che Gesù ha «la chiave di Davide» (3:7) ed è «la Radice di Davide» (5:5; 22:16).

---

<sup>7</sup> *Christology of the NT*, p. 133.

Dal materiale neotestamentario è ragionevole concludere che (1) la discendenza davidica di

Gesù è «fermamente radicata nella tradizione cristiana da antica data»<sup>8</sup> e (2) che la comunità cristiana cercò di mantenere una continuità con la profezia anticotestamentaria riguardante il Messia, che, secondo loro, era indubbiamente Gesù. In 2 Sam. 7:16, a Davide fu promesso: «La tua casa ed il tuo regno saranno saldi per sempre, dinanzi a te, e il tuo trono sarà reso stabile in perpetuo». Isaia, Michea, Geremia, Ezechiele e Zaccaria confermano la messianologia davidica. I primi cristiani considerarono Gesù più grande di qualsiasi altro Suo predecessore nella storia di Israele, persino di Davide e, nello stesso tempo, come colui che avrebbe realizzato tutte le attese popolari della redenzione messianico-davidica. Fin qui esiste certamente una continuità tra Davide il re e il «Figlio di Dio».

Nella Chiesa primitiva scompare ogni riserbo su Gesù riguardante l'uso del termine Messia. Alla luce della sua esperienza di risurrezione e dell'attesa del Suo ritorno, la Chiesa dichiara che «Gesù è il Messia». Inoltre, come abbiamo su esposto, nella Sua vita Gesù riconosce di essere il Messia; così, ciò che la Chiesa primitiva proclama della Sua messianità è in continuità con la Sua propria auto-coscienza.

Il Libro degli Atti è la maggiore testimonianza della proclamazione cristiana di Gesù quale Messia promesso. Nel giorno della Pentecoste, l'apostolo Pietro predicò che Davide aveva previsto la risurrezione di «Cristo» (Atti 2:31) ed il giorno seguente affermò che «Dio aveva preannunziato per bocca dei profeti... che il suo Cristo soffrirebbe» (3:18). Le attività evangelistiche dei primi credenti sono riassunte in 5:42: «E ogni giorno, nel tempio e per le case, non restavano d'insegnare e di annunziare la buona novella che Gesù è il Cristo». I predicatori più autorevoli del giovane movimento considerarono Cristo l'essenza del loro messaggio: Filippo predicò «il Cristo» alla gente di Damasco (At. 9:22), Tessalonica (17:3), e Corinto (18:5); e Apollo predicò Gesù il Cristo al popolo di Efeso (18:28).

Quali conclusioni possiamo trarre da questo studio sul tema del Messia?

---

<sup>8</sup> Longenecker, *Christology of Early Jewish Christianity*, p. 109.

1. Gesù permise ad alcuni di chiamarlo «*Christos*» e «Figlio di Davide» avvertendoli di non fare troppa propaganda. Soltanto in un'occasione s'identificò con «il Cristo» (Gv. 4:26)

2. Rifiutò vigorosamente l'idea di un re-redentore nazionalista che era stata annessa al titolo. Si volse, invece, al «Canto del Servo Sofferente» di Isaia per descrivere il carattere del Messia di Dio (cf. Mt. 16:13-23, et al.)

3. Pur se considerato discendente geneticamente da Davide, fu anche dichiarato più grande di Davide (Mt. 22:41-45; Mc. 12:35-37; Lc. 41-44; cf. At. 2:29-36)

4. L'esperienza della risurrezione vissuta dai seguaci di Cristo, li convinse della Sua messianità; perciò essi cominciarono immediatamente a predicare, apertamente, che Egli era il tanto atteso Messia di Israele (At. 2:36). La loro convinzione, a tale riguardo, si fondava sulla *Sua coscienza messianica, la Sua unzione con lo Spirito e il Suo insegnamento*.

L'affermazione che «Gesù è il Cristo» avrebbe certamente causato una reazione adirata da parte della comunità giudaica che credeva alla lettera quanto riportato nella Scrittura: «Maledetto chiunque è appeso al legno» (Gal. 3:13). L'impatto con l'auto-coscienza di Gesù e col miracolo della risurrezione permise alla Chiesa primitiva di accettare la Sua crocifissione come parte integrante della Sua natura e azione messianica.

5. Ciò che all'inizio era soltanto un titolo divenne ben presto un nome permanente. Sia Cullmann che Longenecker assumono, correttamente, che il movimento cristiano nel mondo dei Gentili, dove non era prevalente l'interesse messianico giudeo, abbia dato origine all'uso denominativo della parola «Messia» o «Cristo».<sup>9</sup>

## II. SIGNORE

Il più antico credo della Chiesa cristiana è «Gesù è il Signore». Paolo scrivendo ai Romani, afferma: «se con la bocca avrai confessato Gesù come Signore, e avrai creduto col cuore che Dio l'ha risuscitato dai morti, sarai salvato» (10:9). Rivolto ai Corinti afferma che questa confessione, «Gesù è il Signore», non può essere pronunciata

---

<sup>9</sup> *Christology Of The NT*, P. 133; Longenecker, *Christology Of Early Jewish Christianity*, pp. 75 Ss.

da nessuno se non per l'assistenza dello Spirito Santo (1 Cor. 12:3). Secondo Paolo l'annichilimento e l'umiliazione di «Cristo Gesù» conducono alla Sua esaltazione e, conseguentemente, «nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio nei cieli, sulla terra e sotto la terra, ed ogni lingua confessi che Gesù Cristo è il Signore, alla gloria di Dio Padre» (Fil. 2:5-11). Nella nascente cristologia della Chiesa, i vari titoli ascritti a Cristo vengono fusi insieme cosicché Paolo può usare costantemente l'unico appellativo «nostro Signore Gesù Cristo» (*Kurios Jēsous Christos*).

### A. Definizione ed uso di «Kurios» nei Vangeli

Il termine greco *kurios*, sia con o senza l'articolo, si trova 240 volte nei Vangeli. L'importanza della sua frequenza, è, tuttavia, poco notata perché è solitamente tradotto con termini diversi che meglio esprimono i suoi vari significati.<sup>10</sup> A volte è utilizzato per esprimere rispetto, come per esempio «signore» (Mt. 21:30 9; titolo di autorità, «Signore» (Mt. 15:27), o come titolo di possessione, «padrone» (Lc. 19:33). Si tenta, in questo modo, di descrivere l'autorità o la padronanza su persone e cose giustificandone la dovuta riverenza e deferenza.

Gesù è spesso chiamato «Signore», usando il vocativo, *Kurie*. Per esempio, leggiamo di Pietro che chiede: «Signore, se sei tu, comandami di venire a te sulle acque» (Mt. 14:28). Persino Gesù parla di sé nel modo seguente: «Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei Cieli» (Mt. 7:21). Questo uso del termine al vocativo è frequente nel Vangelo di Giovanni e in modo particolare nelle sezioni dove vengono riportate conversazioni tra Gesù ed i Suoi discepoli. Indubbiamente, il vocativo *kurie* intende rispetto profondo, ma, in certi casi, va oltre e comunica acclamazione adorante, come nella fede del cieco guarito da Gesù il quale dice «Signore, io credo» (Gv. 9:38).

Spesso tale termine, con l'articolo (*ho kurios*), è usato in Luca (18 volte) e Giovanni (12 volte). Longenecker, seguendo Vincent Taylor, osserva che in Luca, «il Signore» si trova in sezioni di narrativa mentre in Giovanni, per la maggior parte, in sezioni contenenti eventi post-risurrezione. Sembra, perciò, che l'evangelista Giovanni

---

<sup>10</sup> Werner Foerster and Gottfried Quell, *Kurios et al.* TDNT, 3:1039 ss.

non si sia sentito a proprio agio nell'adoperare «il Signore», come titolo, all'inizio del ministero di Gesù.<sup>11</sup>

Un caso più rimarchevole dell'uso di «il Signore», proviene dalle labbra di Gesù stesso, nell'alto solaio: «Voi mi chiamate Maestro e Signore (*ho didaskalos kai ho kurios*)» (Gv. 13:13). Il magnifico ritratto giovanneo del conflitto tra fede e incredulità, ci è preservato nella dichiarazione drammatica di Tommaso, «Mio Signore e mio Dio» (*ho kurios kai ho theos mou*) (Gv. 20:28).

In quel tempo, *Kurios*, veniva adoperato per i rabbini per cui è giusto assumere che i discepoli di Gesù dimostrassero, nei Suoi confronti, almeno lo stesso rispetto che i discepoli dei rabbini provavano per i loro maestri. Rawlinson, tuttavia, conclude dicendo che *kurios* intende qualcosa di più di una semplice forma di gentilezza e di onore dovuta al maestro. Egli scrive: «Implica, brevemente, che egli (il *rabbi*) sia più di un «maestro» – che egli sia, in realtà, un «signore» che ha il diritto di un «signore» sopra i suoi discepoli».<sup>12</sup> Rawlinson va oltre dicendo che è alquanto dubbio credere che i discepoli considerassero Gesù soltanto come un rabbino. Invece, quando essi Lo chiamavano «Signore» pensavano a Lui come ad un Messia esaltato.<sup>13</sup>

Sembra che i Vangeli, specialmente in quelle sezioni che ci rivelano una stretta relazione tra Gesù ed i discepoli, ci propongano una cristologia embrionale che trae la sua origine dall'uso del titolo «Signore». Tale suggerimento di Rawlinson, che vede un ulteriore significato messianico nel termine *Kurios*, è appropriato. Quanto Gesù dice del Salmo 110:1 (Mt. 22:45; Mc. 12:37; Lc. 20:44), conferma l'opinione che Egli si considerasse «il Signore»; ed ancor più, la frequente citazione di questo versetto da parte dei suoi primi seguaci, indica che possedesse più del significato ordinario. L'autoaffermazione di Gesù come «Signore del Sabato» (Mc. 2:28) e «vostro Signore» (Mt. 24:42) unita ai fatti su menzionati, offre il materiale grezzo di una cristologia del *kurios*.<sup>14</sup> La signoria divina di

11 *The Christology of Early Jewish Christianity*, pp. 130-131; cf. V. Taylor, *Names of Jesus*, p. 43

12 A. E. J. Rawlinson, *New Testament Doctrine of the Christ* (London: Longmans, Green, and Co., 1926), p. 234.

13 *Ibid.*

14 Cf. David M. Kay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (New York: Abingdon Press, 1973).

Cristo è dichiarata apertamente nella proclamazione di Pietro alla Pentecoste, «Iddio ha fatto e Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso» (At. 2:36).

## B. L'Uso di «Kurios» al di fuori dei Vangeli

Il titolo «Signore» appare 46 volte nelle Epistole. Il significato centrale è quello di sovranità divina (cf. Rm. 10:12; 14:8-9; 1 Cor. 5:4; 2 Cor. 10:8; Fl. 2:11, 19; 1 Ts. 4:6). Indubbiamente, la semplice idea di rispetto o proprietà è stata sostituita da una più ampia valutazione della deità di Gesù. Perciò, gli scrittori comprendono che, come Signore, Gesù il Cristo può giustamente pretendere dagli uomini una perfetta devozione, lealtà, riverenza e adorazione sincera. Per tale motivo, in 1 Pt. 3:15 si esorta, «Abbate nei vostri cuori un santo timore (*hagiasate*, letteralmente «santificate») di Cristo il Signore».

Wilhelm Bousset afferma che l'applicazione del titolo *kurios* a Gesù ebbe origine in ambiente greco e che una tale «significativa transizione» sarebbe stata inconcepibile in una data anteriore al cristianesimo ellenistico.<sup>15</sup> Questa teoria si basa sulla nozione che al mondo greco non era ignota l'idea di *kurios* poiché le religioni misteriche applicavano tale titolo alle loro divinità, come nel caso di *kurios Mitra*. Su documenti ufficiali, gli imperatori romani, Nerone e Caligola, erano designati *kurios*. Perciò Bousset ed altri concludono che la Chiesa di lingua greca introdusse il culto di Gesù quale *kurios*.

Due linee di pensiero possono essere proposte per confutare tale ipotesi. La prima, considera i primi traduttori greci dell'Antico Testamento (La Settanta) che usarono continuamente *kurios* per tradurre i due nomi divini *Jahvè* e *Adonai*.<sup>16</sup> Occasionalmente essi adoperarono anche il termine greco *Theos*. Un giudeo di lingua greca avrebbe ascoltato i missionari parlare di Cristo *kurios*, termine che egli avrebbe subito associato con il suo Dio. È molto ragionevole pensare, con Rawlinson, che l'acclamazione di Gesù come Signore

---

<sup>15</sup> *Kyrios Christos*, trad. ingl. John E. Steely (New York: Abingdon Press, 1970) pp. 121 ss.; cf. Rudolf Bultmann, *Theology of the NT*, 1:125 ss.

<sup>16</sup> Per un ampio studio di questo punto, cf. G. Quell, *TDNT*, 3; 1058 ss.; Sherman E. Johnson, «Lord (Christ)», *IDB*, 3:151: «Per un cristiano abituato a leggere l'AT, il termine «Signore avrebbe suggerito la sua identità con l'Iddio dell'AT». Non si può seguire la logica di Johnson, tuttavia, quando egli afferma che *Kurios* «esprimeva la divinità di Cristo senza affermare esplicitamente la sua deità».

sia collegata alla originaria cristianità della Palestina, e, quindi, all'insegnamento di Gesù.<sup>17</sup> Inoltre, i giudeo-cristiani e in special modo i discepoli, crebbero nella fede dell'Antico Testamento e, perciò, furono pronti, dopo la risurrezione, ad applicare il titolo *kurios* a Gesù. Egli era il loro Dio. In secondo luogo, nel Nuovo Testamento vi sono diverse espressioni aramaiche indicanti la deità, quali *Abba*, «Padre» (Rm. 8:15; Gal. 4:6) ed *Eli*, «Mio Dio» (Mt. 27:46).

Nel nostro caso, però, il più importante è *Marana Tha*, «Signore nostro, vieni!» (1 Cor. 16:22; cf. anche Ap. 22:20, *Erchou, Kurie Jēsou*, «Vieni, Signor Gesù»).<sup>18</sup> Questa preghiera è contenuta anche nella *Didachè*, scritta all'incirca nel 95 a.C. Pur se apparsa nella chiesa di lingua greca, come indicano i riferimenti nella 1 Corinzi e nell'Apocalisse, non si esclude una sua origine palestinese. Infatti, «essendo Maranatha preservata come formula aramaica persino nelle chiese di lingua greca, si deve assumere che ebbe origine come aggiunta cristologica nella nascente chiesa di lingua aramaica».<sup>19</sup> Questa è la conclusione più naturale, «poiché sarebbe difficilmente rimasta non tradotta, in un testo greco, se avesse avuto origine come traduzione di un precedente termine greco».<sup>20</sup> Concludiamo, allora, che Gesù fu chiamato «Signore» nella Chiesa palestinese, prima che essa entrasse in territorio gentile. Nel più antico definibile periodo, Gesù è presentato come oggetto del culto dell'uomo. Nel caso di Stefano, il primo martire, egli indirizza a Lui la preghiera: «Signor Gesù, ricevi il mio spirito» (At. 7:59). L'Eucarestia ben presto divenne «la Cena del Signore» (*kuriakos deipnos*, 1 Cor. 11:20), ed il giorno di culto cristiano «il Giorno del Signore» (*kuriakē hēmēra*, Ap. 1:10). Terreno fertile per questa acclamazione ed adorazione di Cristo quale Signore, fu Gesù stesso per cui la riflessione della Chiesa primitiva giudaica si fondò sulle parole del Signore. Dopo gli

---

17 *NT Doctrine Of Christ*, pp. 231-237; Cf. La sua eccellente confutazione di Bousset.

18 Antichi MSS furono scritti senza che vi fosse divisione tra i termini, e, per questo motivo *marana-tha* poté essere interpretato come *maran atha* «Il nostro Signore è tornato». La preghiera per il Suo ritorno sembra, tuttavia, più adatta al contesto.

19 W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God*, trans. B. Hardy (London: SCM Press, 1966), p. 100.

20 Longenecker, *Christology Of Early Jewish Christians*, p. 122; Cf. Cullmann, *Christology Of The NT*, p. 214.



eventi pasquali, la Chiesa primitiva cominciò a capire quale fosse il significato dell'interpretazione di Gesù del Salmo 110:1 (Mt. 22:44; 26:64; At. 2:34) ed il suo uso del termine *kurios*, specialmente alla luce di una sempre maggiore comprensione della frase «Gesù è il Signore».

La Chiesa dei gentili si lanciò nella missione con ancor più impegno nell'annuncio che «Gesù è il Signore», e, dal racconto biblico appare che la signoria di Cristo fu da essa maggiormente proclamata di quanto lo fosse nella comunità cristiana giudaica che tendeva a sottolineare maggiormente il messianismo di Gesù. La sintesi dell'uso del titolo «Cristo» e «Signore» di McDonald è corretta: «Per i giudeo-cristiani Gesù era il Messia; per i cristiani giudeo-ellenistici Egli era il «Cristo»; per gli etnico-cristiani Egli era «il Signore». Tutti e tre sono riuniti insieme nel nome familiare, «Il Signore Gesù Cristo».<sup>21</sup>

### III. LA SAPIENZA DI DIO

Paolo sviluppa la nozione di Cristo «Sapienza di Dio» principalmente nelle Lettere ai Corinti dove lotta per porre il Vangelo nella giusta prospettiva col pensiero greco. Afferma, perciò, che mentre i Greci cercano la sapienza, una creazione della mente umana, all'opposto, «coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci», cercano «Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio» (*sophia theou*) (1 Cor. 1:24, 30; cf. l'intero passo, 1 Cor. 1:17-2:16).<sup>22</sup> La Sapienza, in questo contesto, non deve essere intesa come una riflessione speculativa dell'uomo ma, piuttosto, come un'intuizione gratuita. In questo caso, la sapienza è offerta mediante una persona, Gesù Cristo che, nella totalità della Sua persona ed opera, rivela la mente di Dio. La ricerca dell'uomo di una comprensione del trascendente (la sua ricerca metafisica) può essere soddisfatta solo conoscendo Cristo.

Nella lettera agli Efesini, l'apostolo dichiara che Dio «è stato abbondante in verso noi, dandoci ogni sorta di sapienza e intelligenza,

---

<sup>21</sup> H. D. McDonald, *Jesus, Human and Divine* («Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1968), p. 101.

<sup>22</sup> Cf. David A. Hubbard, «Wisdom», *New Bible Dictionary* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962), pp. 113-134; W. D. Davies, *Paul And Rabbinic Judaism* (London: SPCK, 1948), pp. 147.

col farci conoscere il mistero della sua volontà, giusta il disegno benevolo ch'Egli aveva già prima in se stesso formato, per tradurlo in atto nella pienezza dei tempi, e che consiste nel raccogliere sotto un sol capo, in Cristo, tutte le cose, tanto quelle che sono nei cieli, tanto quelle che sono sopra la terra» (1:8-10). Inoltre, nella sua epistola ai Colossesi, Paolo esprime i suoi desideri pastorali per i cristiani della Chiesa dell'Asia, : «...siano confortati nei loro cuori essendo stretti insieme dall'amore, per giungere alla completa conoscenza (*sophias*) del mistero di Dio: cioè di Cristo, nel quale tutti i tesori della sapienza e della conoscenza sono nascosti» (2:2-3). La cristologia sapienziale di Paolo può essere stata benissimo radicata (1) nell'allusione di Cristo a sé stesso come «Sapienza» (Mt. 11:19; Lc. 11:49) e (2) nella coscienza apostolica che Cristo era «la Nuova Torà, la completa rivelazione della volontà di Dio, al posto dell'antica legge». Anche in questa connessione, la sezione cristologica in Col. 1:15-20 suggerisce la Sapienza, personificata e ipostatizzata, di Prov. 8:22-31. La Sapienza, in Paolo, agisce dinamicamente, assiste nella creazione del Cosmo (Col. 1:16-17) e provvede la redenzione per l'umanità (1 Cor. 1:24, 30). Quando predica Cristo, Paolo predica, in realtà, la «Sapienza», la conoscenza spirituale che produce la redenzione. Cristo è la Sapienza di Dio che, più avanti, sarà definita come «nostra giustizia, santificazione e redenzione» (1 Cor. 1:30).

### IV. LA PAROLA

In tre luoghi, nel corpus giovanneo, viene usato il titolo «la Parola» (*ho logos*) o «la Parola di Dio» (*ho logos tou theou*) per esprimere la natura di Cristo (Gv. 1:1, 14; 1 Gv. 1:1; Ap. 19:13). Il passo principale è in Giovanni 1 dove si afferma che il *Logos* (1) è stato presente alla creazione con Dio (1:1); (2) possiede la natura di Dio (1:1); (3) ha collaborato alla creazione con Dio, proprio nel portare all'esistenza il mondo (1:3); e (4) si è incarnato ed ha abitato tra gli uomini (1:14). Gli studiosi si sono molto impegnati per comprendere bene il significato di *Logos*. Dall'uso della frase «la parola di Jahvè ricaviamo un qualche aiuto dal retroterra giudaico» (*dabar Jahvè*). Il termine (*dabar*) è più di un semplice suono; è «unità di energia e potenza efficace». La parola non solo *dice* qualcosa, ma *fa*

qualcosa».<sup>23</sup> Quando Dio parlò, l'azione intesa si verificò. Dio parlò ed il cosmo cominciò ad esistere (Gn. 1:2, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26) La parola di Dio realizza sempre il suo fine; non torna mai indietro a vuoto (Is. 55:11). L'azione è implicita nel parlare. Parlare di Gesù quale *Logos* di Dio equivale a dire che Egli è più della semplice voce di Dio; intende affermare che è la potenza dinamica e creatrice di Dio in azione. I Greci, nell'udire la parola *logos* avrebbero certamente pensato alla «mente» o alla «ragione». Il *logos* attribuito al Cristo, significava, secondo loro, che la «mente di Dio» era rivelata in Cristo. Oltre a questa interpretazione vi era anche il concetto familiare di «immagine», da loro molto praticato. Un giudeo semi-greco, quale Filone, il filosofo religioso Alessandrino, quando veniva usata la parola *logos*, avrebbe potuto intenderla come «immagine».<sup>24</sup>

Ovviamente, si manteneva una certa ambiguità terminologica; tuttavia, sembra che Giovanni abbia voluto rivelare dimensioni della natura di Cristo che erano state soltanto accennate in un periodo antecedente.<sup>25</sup> Cristo è il messaggio di Dio agli uomini; Egli è, in sé stesso, il Vangelo, la Buona Notizia redentrice di Dio (cf. Eb. 1:1-2). Egli ci dà la mente di Dio, che è ossessionata da un obiettivo, vale a dire, la redenzione delle Sue creature (1:1-13). Il *Logos* di Dio è creativo, non solo nel formare l'universo, ma anche nel renderci figli di Dio. Al centro dell'universo vi è una Persona creativa e che ama. Riassumendo la risposta alla domanda «cos'è il *Logos*?», notiamo come Conzelmann sottolinei la relazione esistente tra la parola e il rivelatore. «Il punto è che la parola non è staccata dal rivelatore

---

23 William Barclay, *Jesus as They Saw Him* (New York: Harper and Row, 1962), p. 422.

24 Cf. C. H. Dodd affermazione che la dottrina giovannea del *Logos* è simile, in sostanza, a quella di Filone; *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: University Press, 1953), pp. 263-285.

25 La conclusione di Leon Morris è piena di saggezza: «Pur se Giovanni usa un termine ampiamente familiare e che avrebbe comunicato un significato specifico a uomini di diversa estrazione, il suo pensiero è essenzialmente cristiano. Quando parla di Gesù quale *Logos* egli non fa altro che porre la pietra finale sull'edificio eretto in tutto il Nuovo Testamento. «Morris considera l'uso di *Logos*, nei sinottici e in altre recenti porzioni del Vangelo di Giovanni, dove indica il vangelo nel suo significato personificato in Cristo, come consiglio per ben comprendere l'uso del termine giovanneo nel suo prologo. Cf. «*The Gospel According to John*», *The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1971), pp. 115-126.

tanto da poter essere comunicata come semplice contenuto. È esclusivamente fondata sulla sua esistenza e, perciò, non può essere insegnata o imparata come semplice conoscenza. Chiunque ha la persona, cioè chi crede in lui, ha la salvezza».<sup>26</sup>

Come insistentemente afferma Cullmann, poiché l'evangelista sottolinea la funzione della Parola – la Sua *azione* – inizia il Prologo facendo riferimento all'essere della Parola prima della creazione. «La Parola era Dio» significa che «il *Logos* è Dio che si rivela». Inoltre, per evitare il concetto di due dèi, come se il *Logos* fosse un dio a parte, Giovanni scrive: «La Parola era con Dio». Qui non si suggerisce alcuna idea subordinazionista, altrimenti Giovanni avrebbe scritto che «Dio era con la Parola». Ammettiamo come questa relazione sia paradossale, però si deve confermare quanto scritto, cioè, che Cristo era con Dio ed era Dio. Il termine «*Logos*» non dichiara soltanto la natura divina del Cristo ma esprime anche l'auto-rivelazione e l'auto-donazione redentrice di Dio.

### V. PROFETA

Nella Suo ministero di auto-rivelazione e auto-donazione, Cristo adempie a ruoli regali, sacerdotali e profetici. Da profeta dichiara la verità divina della Sua vita, morte e risurrezione. Nel passato, Dio aveva parlato tramite i Suoi profeti, ma in questi giorni Egli ha pronunciato la Sua Parola in Cristo (Ebr. 1:1-2). Durante il suo servizio terreno, Gesù fu acclamato come Colui che compiva un ministero profetico. Quando ascoltarono il Suo messaggio, alcuni tra i suoi uditori pensarono ad Elia, altri a Giovanni Battista, o Geremia (Mc. 6:14-15; Lc. 9:8). Quando Gesù entrò a Gerusalemme su un asinello, per un giorno della sua ultima settimana di vita terrena, le folle risposero alla domanda «Chi è costui?», dicendo. «Questi è Gesù, il profeta che è da Nazareth di Galilea» (Mt. 21:11; cf. Lc. 7:16; 24:19).

Il racconto evangelico dimostra chiaramente che Gesù mostrava i segni del profeta nella sua consapevolezza di essere stato inviato da Dio, nell'invito alle folle perché prendessero un'immediata decisione, e nell'offerta di una soluzione radicale al deterioramento della vita religiosa dell'antico Israele, Egli parlava con autorità propria

---

<sup>26</sup> Hans Conzelmann, *An Outline of the Theology of the New Testament*, trans. by John Bowden (New York: Harper and Row, 1969), p. 336.

(Mt. 7:2829) e fu riconosciuto da Nicodemo come «un dottore venuto da Dio» (Gv. 3:2).

La nota profetica più importante (o *profetologica*- termine usato dal Cullmann) è riportata nel Quarto Vangelo, subito dopo la moltiplicazione dei pani. Il popolo concluse dicendo: «Questi è certo il profeta che ha da venire al mondo» (6:14; 7:40). «Il profeta» non può essere altro che un riferimento alla predizione di Mosè di un tale rivelatore della Parola di Dio (Dt. 18:15, 18). Sia Pietro che Stefano adoperano lo stesso passo quando offrono un'apologia della giovane fede cristiana (At. 3:22-23; 7:37). Essi verosimilmente considerano Cristo il compimento della profezia mosaica. Questo ruolo profetico enfatizza la missione divina di Cristo che viene da Dio per un ordine specifico e non solo per dichiarare la Parola divina, ma per essere la Parola divina di Grazia e giustizia. Tuttavia, considerare solo il Suo ministero profetico sarebbe limitare il significato dell'incarnazione. Cristo fu, certamente, l'apice della successione profetica, ma, allo stesso tempo il soggetto e l'oggetto della profezia. Egli agì da messaggero della Parola redentrica di Dio, ispirando anche tutte le profezie del passato. Ancor più importante, Egli fu il cuore, il centro di ogni profezia, Colui a cui tutti i profeti guardavano quale parola escatologica di salvezza di Dio. In Lui Dio ha parlato in modo personale, storico e finale.<sup>27</sup>

## VI. SACERDOTE

Mentre la designazione di Cristo come Sommo Sacerdote è un aspetto peculiare dell'Epistola agli Ebrei, un caso plausibile potrebbe sorgere dal fatto che Gesù, nel Vangelo di Giovanni, si presenta come Sommo Sacerdote. Egli cita due volte il Salmo 110 in riferimento al Messia (Mc. 12:35 ss; 14:62). Il Salmo 110:1 afferma: «L'Eterno ha detto al mio Signore, siediti alla mia destra, finché io abbia fatto dei tuoi nemici lo sgabello dei tuoi piedi». Più avanti, al versetto 4b dice: «Tu sei sacerdote in eterno, secondo l'ordine di Melchisedec». Marco 12:3-5 può essere una correzione, fatta da uno scriba, del significato di «Figlio di Davide» e «Messia». Ma, come suggerisce Stagg, «probabilmente egli dichiarò, in questo caso, di

<sup>27</sup> Cf. Cullmann, *Christology of the NT*, pagg. 13 ss.; G. Friedrich, «*Prophets*» TWNT, 6:829 ss.

essere «Sommo Sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec», un Sommo Sacerdote che, in questo modo, viene posto in relazione a Cristo». <sup>28</sup>

In Giovanni 17, nella sezione chiamata, nel sedicesimo secolo, da Chytraeus, «la preghiera Sacerdotale», Gesù «santifica» o «consacra» sé stesso, nello stesso senso in cui un sacerdote ebreo si preparava al suo ufficio. Egli fa tutto ciò in favore dei suoi discepoli (cf. Luca 22:32). Richardson ci ricorda che Gesù viene presentato come Colui che rende possibile l'accesso a Dio. Egli è «la via» (*hē hodos*, Gv. 14:6) avendo aperto una nuova via vivente al Padre (Ebr. 10:20). Conseguentemente, i primi cristiani si autodefinivano come quelli della Via (At. 9:2; 19:9; 22:4). L'idea di «accesso» con toni sacerdotali, appare nel termine greco *prosaḡōgē*, che intende l'introduzione alla presenza di qualcuno, generalmente di una persona molto stimata. Tale termine appare tre volte negli scritti paolini e, in ogni caso, implica l'ufficio sacerdotale (Rm. 5:2; Ef. 2:18; 3:12). In Rm. 8:34, Paolo dichiara, mediante una domanda retorica, che Cristo è alla destra di Dio e intercede per gli eletti (cf. in Ebrei 7:25). Pietro afferma esplicitamente «poiché anche Cristo ha sofferto una volta per i peccati... per condurci (*prosaḡōgē*) a Dio» (1 Pt. 3:18). Continua confermando la discesa del Figlio nel luogo degli spiriti prigionieri che ora è «...andato in cielo, ed è alla destra del Padre» (3:22). Nell'Apocalisse «Uno somigliante al figlio dell'uomo» è vestito d'una veste lunga fino ai piedi» (1:13). Come già notato, l'attività mediatrice di Cristo, compiuta mediante il Suo Sommo Sacerdozio, è più ampiamente espressa nell'Epistola agli Ebrei. Non meno di 10 volte, l'autore impiega il titolo «il Sommo Sacerdote» (2:17; 3:1; 4:14-15; 5:5, 10; 6:20; 7:26; 8:1; 9:11). Gesù è anche chiamato semplicemente «sacerdote» in 5:6 e «gran sacerdote» in 10:21. Seguendo con cura questo schema tipologico, l'autore afferma l'eternità della funzione sacerdotale di Cristo, poiché Egli è «sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec» (5:6). <sup>29</sup> Non vi è traccia della na-

---

<sup>28</sup> *NT Theology*, p. 71; cf. la teoria di Cullmann per cui Gesù, quando apparve di fronte a Caiafa (Mc. 15:26) implicitamente affermò, con forza, di essere Sommo Sacerdote pur se non terreno (*Christology of the NT*),

<sup>29</sup> Cf. David M. Kay, *Glory at the Right Hand*, pp. 130 ss. per un'ampia discussione su Melchisedek nelle tradizioni giudaiche e cristiana. Kay considera Ebr. 1:3 come tematico nella cristologia dell'Epistola. «Egli si pose a sedere alla destra della

scita e della morte di Melchisedec; egli appare soltanto come sacerdote ed Abramo paga a lui la decima. Similmente Gesù appare senza una particolare relazione genetica o decreto legale. Egli è «senza principio di giorni né fin di vita» (7:3) e, perciò, «può compiere l'espiazione dei peccati del popolo» (2:17). Il ministero di sacerdozio aaronico era stato esercitato in modo imperfetto nell'Antico Patto; il ministero di Cristo, invece, è eseguito completamente ed efficacemente a motivo della Sua simultanea identificazione con l'umanità e con la Trinità. È tentato in ogni cosa (*kata panta*) e, per tale ragione, è qualificato come mediatore dell'umanità. Entra nel Santuario celeste, «avendo acquistata una redenzione eterna» (9:12) e questa è un'azione irripetibile da parte del Sommo Sacerdote, perché «egli dimora in eterno» (7:24-25) ed ora sta alla presenza di Dio ed intercede per noi. Egli ritornerà, non per offrire un sacrificio per i peccati, ma per portare con sé coloro che sono rimasti fedeli nella Sua attesa (9:24-28). Intronizzato alla destra di Dio come Sommo Sacerdote-Re, la Sua vita è di continua intercessione per noi. Stagg commenta: «Egli non è soltanto un sommo Sacerdote, da solo con Dio, nel Santo dei Santi, ma è una Persona unita a coloro che porta alla presenza di Dio». <sup>30</sup> Il ruolo sacerdotale di Cristo, perciò, è una profonda espressione della grazia – l'atto di Cristo che offre, mediante la Sua mediazione, i benefici dell'amore divino a coloro che, credendo, vanno a Lui». <sup>31</sup>

## VII. RE

### A. Il concetto regale nei Vangeli

Nei Vangeli, Gesù è considerato il portatore o il rivelatore del Regno di Dio, ma in quella parte del Nuovo Testamento, il concetto di regalità non è chiaramente applicato a Lui. Gesù è presentato come più di un esempio di colui che vive sotto la Sovranità di Dio, ma non è acclamato come re del Cosmo o Signore su tutto. Pur essendoci riferimenti passeggeri a Lui quale re, queste dichiarazioni,

---

Maestà nei luoghi altissimi «e «quand'ebbe fatta la purificazione dei peccati «annunciano i temi centrali dell'Epistola, cioè, esaltazione ed espiazione» p. 143.

<sup>30</sup> *NT Theology*, p. 70.

<sup>31</sup> Cf. W. R. Cannon, *The Redeemer* (New York: Abingdon Press, 1951), pp. 69 ss.

nella maggior parte dei casi, sono sovrapposte ai concetti messianici contemporanei.

Per esempio, il Quarto Vangelo include la confessione di Natanaele, «Maestro, tu sei il Figliuol di Dio! Tu sei il Re d'Israele!» (1:49). Dopo la moltiplicazione dei pani, Gesù si ritirò sul monte per sfuggire alle folle che «stavano per venire a rapirlo per farlo re» (6:15). Entrambi i casi devono essere interpretati alla luce dell'interesse prevalente dell'istituzione del regno nazionalistico, davidico (cf. anche Mt. 2:2). Nell'Ingresso trionfale, Gesù è dichiarato re, come nel caso del resoconto di Luca sull'acclamazione della folla: «Benedetto il re che viene nel nome del Signore!» (19:38; cf. Gv. 12:13). Matteo e Giovanni citano Zc. 9:9 quando esaltano il carattere messianico di questo evento: «Ecco, il tuo re viene, montato sopra un puledro d'asina» (Gv. 12:15; Mt. 21:5). Nel contesto originale di Zaccaria, il re che viene da Sion è il tanto atteso principe della casa di Davide. Bruce, tuttavia, nota una relazione tra Zc. 9:9 ed Is. 40:9 e 62:11 e conclude dicendo che in questo caso, è fondamentale un significato salvifico. Gesù voleva far sapere che «egli si stava presentando, in quei giorni, alla città, non come un Messia guerriero ma come un principe pacifico e, perciò, come il re pastore, pronto a «donarsi per la salvezza del suo popolo»».<sup>32</sup>

La designazione regale appare spesso negli episodi processuali. Pilato chiede a Gesù: «Sei tu il re dei Giudei?» (Mc. 15:2; Gv. 18:37). Similmente, nel conflitto tra Pilato ed i capi religiosi, il Signore è considerato un re: «Volete che io vi liberi il Re dei Giudei?» (Mc. 15:9). «Che volete dunque ch'io faccia di colui che voi chiamate il Re dei Giudei?» (Mc. 15:12). Ostinatamente, persino di fronte alla negazione dei capi religiosi che Cristo fosse loro re, Pilato esclamò: «Ecco il vostro Re!» (Gv. 19:14). Essi si infuriarono ancor più quando Pilato fece appendere sulla croce la scritta «Gesù di Nazareth, il re dei Giudei». La sua brillante replica alla loro protesta fu: «Quel che ho scritto, ho scritto» (Gv. 19:19-22) Alla crocifissione, i capi sacerdoti ed i soldati schernirono Gesù riferendosi alla Sua regalità (Mc. 15:32; Lc. 23:37).

---

<sup>32</sup> F. F. Bruce, *New Testament Development of Old Testament Themes* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1968), p. 107.



## B. Il concetto regale negli Atti e nelle Epistole

Anche al di fuori dei Vangeli, il termine «re» è applicato a Gesù in un numero limitato di casi. In Atti 17:7 i Giudei a Tessalonica lanciano un'accusa contro Paolo ed i suoi collaboratori affermando che essi annunciano che «vi è un altro re, Gesù». Sia Paolo che Pietro evitano di usare questo titolo forse per opportunismo politico. Vincent Taylor suggerisce che per questi uomini ciò che di valido c'è nel termine, «poteva essere ben espresso nel titolo «Signore», con il vantaggio aggiunto dell'associazione liturgica del titolo-*Kurios*».<sup>33</sup>

L'Apocalisse di Giovanni, tuttavia, parla specificamente della regalità del Cristo in tre passi: «Gesù Cristo, il fedel testimone, il primogenito dei morti e il principe dei re della terra» (1:5), «perché Egli è il Signore dei signori ed il re dei re» (17:14), «e sulla veste e sulla coscia porta scritto questo nome: Re dei re e Signor dei signori» (19:16). Verso la fine del secolo in cui Giovanni compì il suo ministero, i cristiani non godevano di un rapporto favorevole con l'ordine politico esistente, perciò la testimonianza di Giovanni di Cristo come «Re dei re» era una sfida di fede.

## C. Il significato della regalità di Cristo

La Chiesa primitiva credeva che il suo Signore condividesse il trono di Dio, e, perciò, tutta l'autorità nel cielo e sulla terra era Suo possesso peculiare (Mt. 28:18; At. 2:33; Ef. 1:20; Eb. 1:3, 13; 1 Pt. 3:22; Ap. 3:21). Cristo regna già, in gloria, con il Padre. Gli uomini di fede conoscono questa verità ed attendono gioiosamente la piena manifestazione della Sua regalità e la Sua apparizione. Inoltre, essi stessi regnano con Cristo condividendo la Sua regalità, poiché essi sono stati risuscitati con Lui (Col. 3:1).

In Rm. 5:17, Paolo scrive: «Perché, se per il fallo di quell'uno la morte ha regnato mediante quell'uno, tanto più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia, regneranno nella vita per mezzo di quell'uno che è Gesù Cristo». La sottomissione alla sovranità di Dio è contemporaneamente, partecipazione al regno di Cristo. Pietro dice ai suoi lettori che, da cristiani, essi costituiscono «una generazione eletta, un real sacerdozio, una gente santa, un popolo che Dio s'è acquistato» (1 Pt. 2:9). Coloro che regnano ora con Cristo, regneranno con Lui eternamente (Ap. 3:21;

<sup>33</sup> *Names of Jesus*, p. 77.

5:9-10; 20:6; 22:5). Il paradosso del nostro regnare con Cristo è meravigliosamente espresso dall'apostolo Paolo a Timoteo: «...Se muoiamo con lui, con lui anche vivremo; se abbiamo costanza nella prova, con lui altresì regneremo» (2 Tm. 2:11-12).

La regalità di Cristo ha un doppio valore poiché, da una parte afferma l'eterna relazione del Figlio al Padre, dall'altra dichiara il carattere regale della Sua redenzione. Nella Sua morte, risurrezione e ascensione, Egli ha manifestato e stabilito il Regno. Tutti i regni rivali sono, per natura, malvagi. In questa età presente, tutti coloro che ubbidiscono a Lui, partecipano della Sua autorità come Signore e sono cittadini del Suo regno. Quando verrà la fine, sarà manifestata l'unità del regno di Dio col regno di Cristo (1 Cor. 15:24-25). La relazione mediatrice ed il governo di Cristo non cesseranno, tuttavia, poiché Egli eserciterà per sempre la Sua potenza a beneficio dei redenti e alla gloria del regno eterno.

# 20

## L'INCARNAZIONE

Proclamando il Vangelo del Figlio di Dio, la Chiesa provocò, naturalmente, un certo numero di profonde problematiche teologiche che cominciarono ad affollare la mente dei convertiti. Si tentò di rispondere riflettendo attentamente sulle parole del Signore, sull'insegnamento riguardante l'agire e l'essere di Dio come riportato nelle antiche Scritture e nella crescente esperienza della Sua Grazia quotidiana. Tra le varie domande si posero quelle sulla natura dell'incarnazione di Cristo con i correlati argomenti sulla Sua identità con il Padre, la Sua impeccabilità e la Sua nascita.

Al centro della fede cristiana vi era la dichiarazione che il nostro Signore Gesù Cristo, l'eterno Figlio di Dio, divenne uomo per la nostra salvezza, dichiarazione succintamente espressa con il termine «incarnazione», una parola di origine latina dal semplice significato di «rivestito di carne».

Il riferimento classico a questa verità è Gv. 1:14: «La Parola divenne carne ed abitò in mezzo a noi». Secondo F. F. Bruce, Giovanni afferma che «colui che esisteva eternamente nell'unità della Trinità, divenne uomo in un dato momento, senza rinunciare alla sua unità con Dio».<sup>1</sup> Questa confessione fece sorgere diverse domande, del tipo: (1) Quale era la relazione tra Cristo e la Trinità prima

---

1 F. F. Bruce, «The Person or Christ: Incarnation and Virgin Birth», *Basic Christian Doctrines*, ed. Carl F. H. Henry (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1962), p. 125.

dell'Incarnazione? (2) Avendo assunto la natura umana peccaminosa, era senza peccato? (3) Perché nacque da una vergine?

## I. L'IDENTITÀ DI CRISTO CON DIO

Assieme alla continua confessione «Gesù è il Signore» venne l'inevitabile dichiarazione dell'identità di Cristo con Dio. Come già detto, *Kurios* è il termine adoperato nella *Settanta* per tradurre i termini ebraici *Jahvè*, *Adonai* e, in certi casi, *Elohim*. Ciò ha condotto Raymond Brown a chiedersi: «Se Gesù poteva avere il titolo di *Kurios*, perché non poteva essere chiamato anche *Theos*, termine che la *Settanta* adopera spesso per tradurre «*Elohim*»?»<sup>2</sup> In effetti, nel mondo ellenistico, attributi divini erano normalmente usati per esseri che avevano il titolo di *kurios*.

Con il tremendo impatto della giovane fede su tutti i campi della società romana, sorsero, naturalmente, domande di tipo filosofico e, in special modo, ontologico. Secondo alcuni, «Chi è questo Gesù?» è più che una domanda sulla sua paternità. Naturalmente, i primi predicatori ed insegnanti cristiani cercarono di rispondere a questo bruciante quesito e pur se dal Nuovo Testamento riceviamo soltanto affermazioni proclamatorie sulla natura di Cristo, riusciamo a comprendere la posizione teologica della comunità primitiva. In modo particolare, quando fu necessario chiarire la natura di Cristo, la Chiesa primitiva non esitò ad attribuire a Gesù il titolo *Theos*, un termine che comprendeva tutte le caratteristiche della deità, come, per esempio, il poter creare (Gv. 1:3; 1 Cor. 8:6; Col. 1:16-17). Ecco perché, secondo la definizione della fede più approfondita della Chiesa, Gesù è Dio.

I passi in cui a Gesù è attribuito il titolo di *Theos* sono pochi ma decisivi. Per la maggior parte si trovano nel materiale canonico posteriore.

### A. Riferimenti paolini

1. *Romani* 9:1-5. In questo passo l'apostolo esprime l'angoscia del suo cuore per il rifiuto, dei suoi parenti secondo la carne, ad accettare Cristo. Erano stati benedetti perché Cristo era «della loro razza», ma lo rifiutavano ancora. Il verso 5, in greco, è il seguente:

---

<sup>2</sup> Raymond E. Brown, *Jesus, God Man* (Milwaukee, Wis.: Buce, 1967), p. 29

*kai ex hōn ho Christos to kata sarka* («dei quali sono i padri, e dai quali è venuto, secondo la carne, il Cristo»), *ho ōn epi pantōn* («che è sopra tutte le cose»), *theos eulogētos eis tous aiōnas, amēn* (Dio benedetto in eterno, Amen).

In realtà, il grande dibattito esegetico ruota attorno alla domanda se la virgola debba essere posta dopo *sarka*, permettendo così, al resto del versetto, di riferirsi a Cristo. Nella RSV (Revised Standard Version) a margine si legge: «Cristo, che è Dio sopra tutte le cose, benedetto in eterno, Amen». Phillips e la KJV (King James Version) lasciano aperta la questione dell'interpretazione. Ponendo un punto dopo *sarka* il resto del versetto diviene una dossologia come nel caso della RSV: «...secondo la carne, e il Cristo. Dio che è sopra tutte le cose, sia benedetto in eterno, Amen» (cf. anche NEB. Moffatt). Poiché i manoscritti originali non hanno punteggiatura, e difficile decidere tra queste due possibilità.

Sanday ed Headlam commentano: «Un'immensa maggioranza di scrittori cristiani dei primi otto secoli collegano la parola a Cristo».<sup>3</sup> W. Greathouse assume, con Sanday ed Headlam, che questi scrittori antichi non pervennero a tale conclusione per motivi dogmatici poiché il verso è raramente citato in controversie. Secondo loro, questo era il significato del testo.<sup>4</sup>

L'argomento di Paolo in 9:3-4 tende a confermare la nascita umana di Cristo quale israelita. Paolo, però, non vuole essere frainteso sull'argomento della natura di Cristo. «*To kata sarka*» ci prepara ad un'antitesi che troviamo in «*ho ōn epi pantōn theos*».<sup>5</sup> Paolo afferma, essenzialmente, che «Cristo, in termini umani, era un giudeo, ma, in realtà, era Dio».<sup>6</sup> La conclusione di Nygren e simile: ««Secondo la carne», *kata sarka*, Cristo appartiene ad Israele; ma, «secondo lo Spirito», *kata pneuma*, Egli è «Dio che è sopra tutte le cose, benedetto in eterno»».<sup>7</sup>

3 W. Sanday And A. C. Headlam, «The Epistle to the Romans», *International Critical Commentary* (New York: Charles Scribner's Sons, 1929), p. 234.

4 William M. Greathouse, «The Epistle to the Romans», *Beacon Bible Commentary* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City), 8:200.

5 *Ibid.*

6 C. K. Barrett, «The Epistle to the Romans», *Narper's New Testament Commentaries* (New York: Harper and Bros., 1957), pp. 178-79.

7 Anders Nygren, *Commentary on Romans*, trans. C. C. Rasmussen (Philadelphia: Fortress Press, 1949), p. 356

2. 2 *Tessalonicesi* 1:12. Questo versetto contiene la frase familiare *kata tēn charin tou theou hēmōn kai kuriou Jēsou Christou*, «la grazia del nostro Dio e Signore Gesù Cristo» (RSV, KJV, NEB, NA-SB). La divergenza di opinione riguarda la costruzione col genitivo «la grazia del nostro Dio e Signore Gesù Cristo» e se esso si riferisca, o no, ad una o due Persone. L'uso di un solo articolo con i due nomi può essere considerato benissimo come avente il significato «del nostro Dio e Signore Gesù Cristo». In questo modo si limita la grazia a Cristo che è sia Dio che Signore.

Studiosi, discordi con questa interpretazione, adducono il fatto (a) che «Signore» è spesso usato come nome proprio e non necessita, qui, dell'articolo determinativo per esprimere il doppio riferimento<sup>8</sup> e, (b) che il contesto, in cui la frase è inserita, fa riferimento a Cristo e a Dio dando, così, alla frase, un doppio significato.<sup>9</sup> Longenecker pensa in modo diverso. Egli scrive: «Pur se questo può essere il caso, «la grazia del Signore Gesù Cristo» è una frase tipicamente paolina e permette di considerare «la grazia del nostro Dio e Signore Gesù Cristo» come una variante e un'estensione del pensiero dell'apostolo».<sup>10</sup>

3. *Tito* 2:13. In questo passo, Paolo adopera la particolare dicitura «la beata apparizione della gloria del grande Dio e Salvatore Gesù Cristo» (*epiphaneian tēs doxēs tou megalou theou kai sōtēros hēmōn Jēsou Christou*). Qui si presenta lo stesso problema esegetico. Si intendono due persone distinte, Cristo e Dio? L'uso dell'articolo prima della parola *theos* ma non prima di *soter* non nega la possibilità che Paolo qui abbia in mente solo Cristo. Hendriksen commenta: «Paolo afferma che i credenti attendono l'apparizione di Colui che è realmente sia Dio che Signore ...Cristo Gesù».<sup>11</sup> Una fraseologia

8 D. Edmond Hiebert, *The Thessalonian Epistles* (Chicago: Moody Press, 1971), p. 298.

9 Cf. Cullmann, *Christology of the NT*, p. 131; Leon Morris, «The First and Second Epistles to the Thessalonians» *The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing Co., 1959), p. 212.

10 *Christology of Early Jewish Christianity*, pp. 138-39; cf. Vincent Taylor, «Does the New Testament Call Jesus God?» *New Testament Essays* (London: Epworth Press, 1970), pp. 83-85. Non è soddisfacente la restrizione operata da Taylor di fronte alla considerevole evidenza.

11 Wm. Hendriksen, *New Testament Commentary: Exposition of the Pastoral Epistles* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1957), pp. 373-75; cf. also A. T. Robertson, *A Grammar of the Greek New*

simile la ritroviamo in 2 Pt. 1:1, «nella giustizia del nostro Dio e Salvatore Gesù Cristo» (*dikaiousunē tou theou hēmōn mai sōtēros Jēsou Christou*). Pur assumendo, in questo caso, che l'apostolo Paolo abbia influenzato, in qualche modo, il pensiero teologico petrino, possiamo ragionevolmente concludere che Paolo intendesse ascrivere il termine *theos* a Gesù.

## B. Il Prologo di Giovanni

Il Vangelo di Giovanni inizia con la dichiarazione che il *Logos* (Cristo), nel principio, era con Dio (*ēn pros ton theon*) ed era Dio (*theos ēn ho logos*). Si nota come Giovanni non usi il termine greco *theios*, che, letteralmente, significa «divino». Raymond Brown così commenta:

In inglese, per mantenere la sfumatura diversa di *theos* con o senza l'articolo, alcuni (Moffat) traducono: «La Parola era divina». Questa, però, è una soluzione poco valida, perché, infatti, in greco, esiste già l'aggettivo «divino» (*theios*) che l'autore del Vangelo ha scelto di non adoperare ...La NEB parafrasa, così, il versetto: «Ciò che Dio era, era anche la Parola», e, tradurre così, è molto meglio che adoperare «divino». Tuttavia, per un lettore cristiano moderno che, a motivo del suo background trinitario è abituato a pensare a Dio in termini più ampi di «Dio Padre», la traduzione «la Parola era Dio» è certamente corretta.<sup>12</sup>

Il «*Logos*» giovanneo va oltre la semplice rappresentazione di Dio. Adopera il più nobile linguaggio cristologico neotestamentario quando afferma: «La Parola era Dio». Cristo non è un *tertium quid* – Dio, Cristo, uomo. Cristo non soltanto rivela Dio, ma Dio si rivela in Cristo. Questo linguaggio giovanneo corrisponde alla frase paolina «Dio era in Cristo, riconciliando il mondo con sé» (2 Cor. 5:19).

Giovanni 1:1 è sostenuto dall'alquanto strano, ma testualmente riscontrabile, riferimento a Gesù in 1:18 come «dell'unigenito (o solo) Dio» (*monogenēs theos*).<sup>13</sup> Il Figlio, che esiste nel «seno» (*kolpon*, letteralmente, «il petto») del Padre, ci ha mostrato o, meglio,

<sup>12</sup> Brown, *Gospel According to John 1-12*, p. 115.

<sup>13</sup> Cf. Bruce Metzger, *A textual Commentary on the Greek New Testament* (New York: United Bible Societies, 1971), p. 198: «Con l'acquisizione di p. 66 a p. 75, che presentano il termine *theos*, il supporto esterno di questa interpretazione è notevolmente rafforzato».

è l'esegeta (*exēgēsato*) del Padre per gli uomini. Tuttavia, il riferimento più esplicito in Giovanni, lo troviamo nella sorprendente confessione di Tommaso al cap. 20:28, «Mio Signore e mio Dio» (*ho kurios mou kai ho theos mou*).<sup>14</sup> Affermando la convinzione della medesima natura di Dio e Cristo, Giovanni scrive nella prima epistola (5:20): «Questi è il vero Dio» (*houtos estin ho alēthinos theos*).

### C. Ebrei 1

L'autore della lettera agli Ebrei inizia affermando che il Figlio «è lo splendore della sua gloria e l'impronta della sua essenza» (*charakten tēs hupostaseōs autou*). Egli fa riferimento al Sl. 45:6 per stabilire la superiorità del Figlio sugli angeli. Diversamente da ogni parola detta agli angeli, Dio dice al Figlio: «Il tuo trono, o Dio, è per i secoli dei secoli, e lo scettro di giustizia è il tuo regno» (1:8). Se *ho theos* viene inteso come un vocativo, allora lo scrittore sembra chiamare Cristo «Dio». L'intento dell'autore di considerare il Figlio come Dio, è confermato dal successivo uso del Sl. 102:25-27 nel cap. 1:10 di Ebrei, dove si parla della partecipazione di Cristo alla creazione dell'universo.

### D. Il passo kenotico

In Filippesi 2, l'apostolo Paolo incorpora ciò che gli studiosi moderni considerano un inno cristiano per illustrare l'umiltà e il sacrificio necessari per mantenere l'unità d'amore nella Chiesa.<sup>15</sup> La familiarità del lettore con l'inno suggerirebbe che Paolo non l'abbia creato. I versi 5-11 sono pieni di pensieri teologici ed almeno quattro idee possono essere rilevate:

1. Cristo è in forma di Dio (*morphē theou*); ciò significa che Egli condivide la natura di Dio.

2. Cristo non considerò questa uguaglianza (*isa theo*) uno stato da ritenere (*harpagmon*)<sup>16</sup> a qualsiasi prezzo, ma fu costretto dall'amo-

---

14 Il Vangelo di Giovanni, in almeno due posti, afferma che la polemica sulla sua deità faceva parte dell'opposizione a Gesù; cf. 5:18; 10:33.

15 E. Lohmeyer proponeva, inizialmente, che Paolo qui citi un Salmo Aramaico, e questa ipotesi ha influenzato molto della susseguente riflessione su questo passo. Pur se questa idea è attraente, non può essere provata definitivamente. Cf. Lohmeyer, *Kyrios Jesus Eine Untersuchung zu Phil 2:5-11* (1928).

16 W. Foerster, «*Harpamos*», TDNT, 1:472-74. J. B. LIGHTFOOT, *Paul's Epistle to the Philippians* (London: Macmillan, 1913, p. 111: «... tuttavia egli non considerò



re a vivere in incognito<sup>17</sup> per poter redimere l'umanità. *Harpagmon* deriva del verbo che significa «ghermire, afferrare strettamente, catturare con violenza». In questo caso può significare catturare violentemente qualcosa che non possiede, o afferrare, tenere stretto qualcosa che già si possiede. Assumendo la prima definizione, *harpagmon* implicherebbe che Cristo non cercò l'uguaglianza con Dio nel senso di afferrare per sé l'onore e la gloria che Gli apparteneva. Nel secondo caso, *harpagmon* implicherebbe un disperato tentativo di trattenere lo stato che Egli già possedeva col Padre. Sia la RSV che la NIV sembrano favorire il primo caso. Sembra più ragionevole, tuttavia, considerare che l'apostolo dica che la volontà del Cristo non fosse quella di trattenere la Sua giusta «uguaglianza con Dio» cosicché gli uomini potessero comprenderla nel suo stato incarnato. Egli svuotò sé stesso della possibilità di essere conosciuto come Dio, come suggerisce la KJV quando scrive: «rifiutò ogni onore».

3. L'auto-svuotamento di Cristo (*heauton ekenōsen*) potrebbe riferirsi alla Sua decisione di soffrire nello stato incarnato. Il verbo *kenoun* significa ««versare», avendo Cristo come oggetto. Perciò Cristo si svuotò di sé stesso e in nessun momento permise che considerazioni personali dominassero la Sua vita impeccabile».<sup>18</sup> O. Cullmann conclude dicendo: «L'Uomo divenne 'un uomo'», ed «egli assunse il ruolo dell'*ebed Jahvè*» mediante l'obbedienza.<sup>19</sup> Rispetto all'auto-svuotamento, non dobbiamo assumere che ciò implichi una perdita della divinità, perché, come scrive W. Pannenberg, «attributi essenziali alla sua divinità non possono essere assenti neanche nella sua umiliazione se non nel caso in cui egli non fosse più Dio».<sup>20</sup>

4. Cristo fu esaltato al suo stato di signoria grazie alla sua umiliazione ed ubbidienza fino alla croce. A lui fu dato il nome di *kurios* che apparteneva solamente a Dio e, come nei riguardi di Dio, ogni

---

l'uguaglianza con Dio come premio che non potesse scivolare dalle sue mani»; cf. anche pp. 133-137.

17 Karl Barth, *The Epistle to the Philippians*, trad. it. James W. Leitch (Richmond, Va.: John Knox Press, 1947), pp. 60-65.

18 John A. Knight, «*Philippians*», BBC, 9:318-22.

19 *Christology of the New Testament*, p. 178. Insieme ad altri, Cullmann interpreta questo passo nel quadro ideologico dei titoli del «Figlio dell'Uomo» e del «Servo del Signore».

20 *Jesus, God and Man*, p. 312.

essere nel cosmo deve ora adorare Cristo. L'effetto di questo passo non è quello di provare che Gesù fosse divino prima dell'incarnazione. Al contrario, la via dolorosa fu la sola via per stabilire, davanti agli uomini, chi Egli realmente fosse, cioè, il Signore della Gloria. Barth giustamente e costantemente, applica il titolo «l'Uguale a Dio» a Cristo in tutta l'interpretazione del testo. Nello stato incarnato, «l'Uguale a Dio» visse in una condizione di inconoscibilità; la Sua gloria non fu conosciuta dagli uomini. Dopo la Sua crocifissione e risurrezione, Egli venne per essere conosciuto per ciò che era sempre stato, cioè, «l'Uguale a Dio». Nell'esaltazione, l'unità di Gesù con Dio fu rivelata e confermata. Essenzialmente, Filippesi 2:5-11, col suo uso di *morphē* e *isa theō* riferiti a Cristo, non è molto diverso dall'idea giovannea del Logos che è «nel principio con Dio» e «era Dio». Nel Suo stato preesistente, Cristo manteneva la più alta possibile relazione con Dio. A motivo della Sua obbedienza, tuttavia, Gli fu accordato lo status di Kurios che gli dà il diritto di esercitare la divina sovranità. L'apostolo Paolo comprese che Gesù, da sempre, è *huios*, ma mediante la risurrezione, Egli è ora «il Figlio di Dio con potenza» (*huios tou theou en dunamei*, Rm. 1:4).

### E. Colossesi 1:13-20

Un altro passo paolino che comprova lo sviluppo della comprensione della persona e dell'opera di Cristo, è Colossesi 1:13-20. Lo scrittore ricorda ai suoi lettori che solo in Cristo si ha la redenzione, il perdono dei peccati. Di seguito, descrive Cristo come «l'immagine dell'invisibile Dio» (*eikōn tou theou*), «il primogenito della creazione» (*prōtotokos pasēs ktiseōs*) e la «pienezza» (*to plērōma*). In Col. 2:9, dichiara che in Cristo «la pienezza della deità abita corporalmente» (*katoikei pan to plerōma tēs theotētos sōmatikōs*).

Paolo dichiara che Cristo è «l'immagine dell'invisibile Dio». Afferma, perciò, che è più di un uomo finito e che, in qualche modo, possiede l'immagine di Dio. *Eikōn* intende comunicare affinità di essenza. Cristo ha una relazione con Dio senza paragoni; una relazione che nessun altro essere ha il privilegio di possedere. Anche nello stato dell'incarnazione, Cristo «riflette la gloria di Dio ed è l'impronta della sua essenza» (Ebr. 1:3). *Prōtotokos* è un altro termine di relazione (Col. 1:15, 18; cf. Rm. 8:29; Eb. 1:6). Non deve essere costruito in modo tale da intendere che Cristo è un essere

creato.<sup>21</sup> «Primo creato sarebbe, perciò, una traduzione impropria. «Primo nato» esprime più fedelmente il suo significato secondo ben specifici concetti familiari ebraici. Il primogenito, nella tradizione ebraica, possedeva la vitalità, i privilegi e le responsabilità della famiglia. Poiché Cristo è l'unico Figlio «generato» dal Padre, a Lui deve essere concesso l'onore e la devozione che gli spettano. Se Paolo avesse voluto dichiarare che Cristo era il primo della creazione, avrebbe potuto usare un termine più preciso, cioè, *pròtoktistos*, un composto di *pròtos* («primo») e *ktistos* (da *ktizō*, «creare»). J. B. Lightfoot afferma che nel quarto secolo, Clemente di Alessandria, senza far riferimento a questo passo in Colossesi, contrastava il *monogenès* e il *pròtokos* con il *pròtoktistoi*, l'ordine più alto degli esseri angelici.<sup>22</sup> Il termine *pròtokos* suggerisce due idee: (1) priorità su tutta la creazione, indicando, così, l'assoluta preesistenza del Figlio; (2) sovranità su tutta la creazione, il riconoscimento, in termini messianici anticotestamentari, che Cristo, quale «primogenito» è il regnante naturale, il capo della famiglia di Dio.<sup>23</sup> *Pròtokos* è l'equivalente di *monogenès* (Gv. 1:18 *et al.*), che mette in rilievo l'unicità di relazione al Padre. La singolarità del Figlio nella Trinità come la preesistenza del Figlio all'ordine creato, è proprio affermata da questi due termini. Vi è una nota cosmologica nei vv. 16-17 in cui si afferma che Cristo è anche il creatore e l'armonizzatore dell'universo. Tutto ciò deriva naturalmente, dalla precedente dichiarazione e priorità del Figlio quale «primogenito». Egli appartiene all'eternità e, non essendo creato, è qualificato per essere sia creatore che salvatore.<sup>24</sup>

Il termine *plērōma* è grandemente rivelatore poiché esprime il pensiero finale di Paolo sulla persona di Cristo. Era adoperato dagli Gnostici per distinguere Dio da Cristo. Solo Dio, che esiste in totale

21 *Prototokos* è un nome composto proveniente da *protos*, «primo» e *titkein*, «generare», o «dar alla luce». (Cf. Mt. 1:25; Lc. 2:7; Rm. 8:29; Eb. 1:6; 11:28).

22 *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1961, rev. reprint), p. 147.

23 *Ibid.*, pp. 146, 174; K. Schmidt, «Pròtokos», TWNT, 6:879: «Ciò che s'intende è l'unica supremazia di Cristo su tutte le creature quale Mediatore della loro creazione».

24 Un certo numero di altre espressioni nel Nuovo Testamento denota il primato di Cristo e la priorità nel cosmo, quale *archē*, «inizio» (Ap. 21:6; 22:13); *archēgos*, «leader, pioniere, capo, principe» (At. 3:15; 5:31); *kephalē*, «capo» (At. 4:11; Col. 1:18; 2:10; 1 Pt. 2:7; *to Alpha kai to Omega*, «il primo e l'ultimo»).

alterità, possiede la pienezza della deità. Cristo è soltanto un intermediario, essi dicevano, più grande dell'uomo ma inferiore a Dio. In contrasto con tale teologia, Paolo dichiara che in Cristo «si compiacque il Padre di far abitare tutta la pienezza».<sup>25</sup> *Plērōma* significa «somma totale», «pienezza», o persino «sovrabbondanza» di qualcosa. La «somma totale» o «piena misura» della Deità abita in Cristo. Ma essa denota anche permanenza, così l'apostolo suggerisce che tutto ciò che costituisce Dio risiede e continua a risiedere in Cristo. Persino nell'incarnazione prevale la natura divina di Cristo e ciò è ben espresso in Col. 2:9: «poiché in Lui abita corporalmente tutta la pienezza della deità».

Il Docetismo con la teoria che Cristo fu soltanto apparentemente un uomo, decade di fronte all'affermazione «tutta la pienezza» che indica la totalità della deità presente in Cristo. *Sōmatikōs* (corporalmente) può, a ragione, essere tradotto «nel corpo umano» e perciò significa «realmente, non figurativamente». L'unione tra l'umano ed il divino è tanto reale quanto l'unione di anima e corpo è reale nell'uomo. Dio e l'uomo sono uno in Cristo. Oppure, Gesù Cristo è Dio incarnato. Perciò, secondo Paolo, sovranità e signoria sono due aspetti costitutivi della natura di Cristo, poiché, dall'eternità Egli è generato dal Padre, condivide la natura divina e, perciò, entra nella passione della Trinità per la riconciliazione della creazione.

Riassumendo, la Chiesa primitiva, sia vivendo in ambiente gentile che giudaico, mantenne una particolare cura nell'esprimere l'identità tra Cristo e Dio. La crescente opposizione e la necessità di istruzione richiesero certamente un necessario chiarimento teologico. È significativo il fatto che proprio gli scritti quali il Vangelo di Giovanni, la Lettera agli Ebrei e le lettere di Pietro, che provengono da un ambiente giudaico, ci diano i più espliciti riferimenti. L'incontro col giudaismo monoteista deve aver illuminato ancor più questi tentativi di coniugare Cristo con Dio. L'incontro produsse profonde affermazioni sulla divinità di Cristo e Paolo scelse il termine «Signore» per esprimere le varie dimensioni della divinità di Gesù.

---

<sup>25</sup> Cf. F. F. Bruce, «*Colossians*», *The New International Commentary on the New Testament* («Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1957»), pp. 206-208. *Plerōma* è usato 11 volte nelle Epistole paoline ed è applicato ad ogni Persona della Trinità.

## II. IMPECCABILITÀ DI CRISTO

Pannenberg, con grande intuito afferma: «Se il peccato intende, essenzialmente, vivere contro Dio, in una totale chiusura egocentrica del nostro «io» contro Dio, allora l'unità di Gesù con Dio nella sua personale comunione con il Padre e nella sua identità con la persona del figlio di Dio, significa immediatamente, la sua separazione dal peccato». <sup>26</sup> In tutto il Nuovo Testamento questa verità è inequivocabilmente affermata.

### A. La testimonianza dei Vangeli

Gesù non fu uno dei tanti che cercavano Dio; in tutta la Sua vita, piuttosto, Egli testimoniò della certa esistenza di Dio. Visse con una profonda coscienza della presenza di Dio nel Suo proprio essere. Se c'era una persona sicura di Dio, questi fu certamente Gesù, e il motivo risiede nella Sua unità con Dio.

Gli autori dei Vangeli presentano un Gesù autenticamente umano senza voler «provare» la Sua impeccabilità. Essi, semplicemente, presentano i fatti. Gesù, che meglio di qualsiasi altro capiva cosa fosse il peccato, non mostrò alcun senso di colpevolezza. Riconobbe il peccato in altri e per questo, soffrì; perdonò i peccati e, infine, a causa loro, morì sulla croce. Giovanni racconta che Gesù sfidò persino i Suoi oppositori: «Chi di voi mi convince (*elegchei*) di peccato?» (Gv 8:46). McDonald conferma, brevemente, queste parole, dicendo: «In Lui non vi era ricordo della sconfitta del peccato, nessuna traccia di cicatrici del peccato, nessuna vergogna per una coscienza cattiva. Egli visse tutta la Sua vita senza provare il sentimento della colpa personale o la paura delle conseguenze del peccato.» <sup>27</sup>

Luca studiò le circostanze della nascita di Gesù e, nella sua ricerca, rivelò la conversazione di Maria, la madre di Gesù, con l'angelo Gabriele. Il messaggero divino le annunciò che lo Spirito Santo sarebbe sceso su di lei e il bambino che sarebbe nato sarebbe stato chiamato «il Santo, il Figlio di Dio» (Luca 1:35). <sup>28</sup> Perciò, Luca di-

---

<sup>26</sup> *Jesus, God and Man*, p. 355

<sup>27</sup> *Jesus, Human and Divine*, p. 39.

<sup>28</sup> Cf. Atti 2:27, *ton hosion sou*, che letteralmente significa «il suo santo». *Hosios* comporta l'idea di pietà e purezza.

chiara all'inizio del suo racconto, che Gesù fu il 'pienamente accolto' Figlio di Dio, il Santo.

Altri riconobbero un'autentica giustizia in Gesù e si umiliarono davanti a Lui oppure Lo rifiutarono. Giovanni Battista fu pronto a sottomettersi a Gesù quando il Maestro gli si presentò per essere battezzato (Mt. 3:14). Similmente, la moglie di Pilato mandò a dire al marito di «non aver niente a che fare con quel giusto» (*tō dikaiō ekeinō*), poiché «oggi ho sofferto molto in sogno a cagion di lui» (Mt. 27:19). Persino Pietro, che visse vicino a Gesù, in un'occasione particolare cadde ai piedi del Signore implorando: «Dipartiti da me, Signore, perché sono uomo peccatore» (Lc. 5:8). Il centurione romano vide in Gesù qualcosa di distintamente spirituale. «Veramente, quest'uomo era giusto» (*dikaios*, giusto, Lc. 23:47).

Secondo Marco 10:18, Cristo rispose al giovane ricco che l'aveva chiamato «maestro buono» rivolgendogli la domanda «perché mi chiami buono (*agathon*)? Nessuno è buono, tranne uno solo, cioè Iddio». Questa risposta non deve essere interpretata come «un velato riconoscimento di un bisogno morale» da parte di Gesù ma, piuttosto, come un modo mediante il quale Egli stava saggiando la sincerità del giovane. Dai seppur limitati riferimenti nei quattro vangeli, appare che, generalmente, le persone che non erano dure, contro Gesù, ritenessero il suo comportamento e il Suo spirito al di sopra di ogni norma umana.

### B. L'affermazione della comunità cristiana

Fin dall'inizio, la Chiesa primitiva ha affermato l'impeccabilità di Gesù, e ovviamente, fu la vita di Gesù a ispirare tali pensieri alla Chiesa. In altre parole, la comunità primitiva dichiarava con fiducia ciò che era stato percepito e detto di Gesù durante il Suo breve ministero. Paolo sottolinea, in Gal. 3:13, che Gesù fu trattato da Dio come peccatore perché prese il nostro posto. «Soltanto perché Gesù fu senza peccato», scrive Pannenberg, «si può affermare che ciò che egli soffrì non era la conseguenza della sua propria colpa perché egli prese la sofferenza su di sé per il nostro bene».<sup>29</sup>

In 2 Cor. 5:21, l'apostolo, in modo esplicito, afferma, «Colui che non ha conosciuto peccato, Egli l'ha fatto esser peccato per noi, affinché noi diventassimo giustizia di Dio in lui». «Che non ha conosciuto

---

<sup>29</sup> *Jesus, God and Man*, p. 355.

peccato» (*ton mē gnonta hamartian*), significa, semplicemente «che non aveva commesso peccato». Paolo afferma che Cristo non aveva esperienza del peccato; non era peccatore in senso attivo, ma era divenuto «offerta per il peccato» perché gli uomini potessero divenire giustizia di Dio. Diversi commentatori affermano che Paolo stesse adoperando «l'idioma ebraico in cui certi termini per peccato (*hattat, asam*) significano non solo peccato ma anche «offerta per il peccato».<sup>30</sup> Il «Servo sofferente» di Is. 53:10 sarebbe un asary («un'offerta per il peccato» RSV; cf. Is. 53:6). Carver commenta: «Cristo, che fu innocente da ogni peccato» (NEB) entrò in una sfera completamente estranea a Lui, perché noi potessimo entrare nella sfera da cui, noi stessi, ci eravamo estraniati».<sup>31</sup>

La stessa verità traspare in Rm. 8:3: «Dio ha mandato il Suo proprio Figliolo in carne simile a carne di peccato (*en homoiōmati sarkos hamartias*, «nella nostra condizione di esistenza peccaminosa») e per il peccato (*peri hamartias*, RSV al margine, come un'offerta per il peccato)... (perché potesse condannare) il peccato nella carne», cioè, nel suo proprio regno.

Riguardo al carattere impeccabile di Gesù, il rimanente del Nuovo Testamento segue la linea di pensiero di Paolo. La Lettera agli Ebrei ci dipinge Cristo come Sommo Sacerdote che può rappresentarci degnamente davanti all'altare di Dio poiché Egli fu tentato «in ogni cosa (*ta panta*) come noi, però senza peccare (*chōris hamartias*)» (4:15; cf. 7:26; 9:14). In forma negativa, Egli si mantenne libero dal peccato, ma positivamente ubbidì al Padre, totalmente. L'influenza del canto del «Servo sofferente» in Isaia 53 con la sua immagine «dell'agnello perfetto» la si nota in 1 Pt. 2:22-25. Pietro scrive: «egli, che non commise peccato e nella cui bocca non fu trovata alcuna frode» (2:22). Ed ancora, «Poiché anche Cristo ha sofferto una volta per i peccati, egli giusto per gl'ingiusti, per condurci a Dio» (3:18; cf. At. 3:13; 4:27;). Nella sua prima Epistola, Giovanni giustamente attesta, «in lui non c'è peccato» (3:5).

Questi riferimenti alla perfezione morale di Cristo non sono numerosi, ma indicano, in questo caso, l'ampiezza della tradizione

---

30 F. F. Bruce, «1 and 2 Corinthians», *New Century Bible* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1971), p. 210.

31 Frank G. Carver, «2 Corinthians», BBC, 8:556.

della Chiesa primitiva nella sua comprensione di Cristo. A tal riguardo, la domanda di Pannenberg è convincente: «Ed inoltre, i primi cristiani, come avrebbero potuto affermarsi contro l'opposizione cristiana senza sottolineare questo aspetto?»<sup>32</sup> Seppur «vero uomo da vero uomo» come il Credo, in seguito, avrebbe affermato, Gesù compì tutte le richieste divine ed espresse l'amore e la giustizia di Dio stesso. H. R. Macintosh afferma che Gesù fu cosciente di non aver bisogno di purificazione. Persino nel momento della morte Egli ne era certo. Non vi fu, infatti, alcuna ammissione di peccato; nessuna paura di peccato come necessità futura derivante dalla debolezza o da errori persino del più lontano passato. Impeccabilmente, uno con il Padre, per tutta la vita visse tra gli uomini pronunciando parole di perdono per i colpevoli, parole aventi efficacia divina.<sup>33</sup>

Quanto di seguito afferma Macintosh, è appropriato: «Nessun miracolo di Gesù eguaglia il miracolo della Sua vita senza peccato. Esser santo in ogni pensiero e sensazione; non fallire mai nel compimento del proprio dovere verso gli altri, non trasgredire mai la legge dell'amore perfetto verso Dio e gli uomini, non eccedere mai né mai mancare – questa è una condizione che va oltre la più grande immaginazione».<sup>34</sup>

### III. LA NASCITA VERGINALE

Dai tempi antichi, la Chiesa confessa che l'incarnazione del Signore è avvenuta tramite la concezione verginale di Maria per virtù dello Spirito Santo. Questo convincimento è espresso da Ignazio, Giustino, Ireneo e Tertulliano. È anche evidenziato nel culto eucaristico della Tradizione Apostolica, nel *Te Deum Laudamus* e nel *Diatessaron*. Tuttavia, solo due scrittori neotestamentari, Matteo e Luca, parlano della nascita verginale e questo fatto ha condotto alcuni a screditare la tradizione. Perché Paolo e Giovanni non hanno riportato questo fenomeno nei loro lunghi trattati? William Childs Robinson è convinto che «ciò che è esplicito in Matteo e Luca sia

---

<sup>32</sup> *Jesus, God and Man*, p. 355.

<sup>33</sup> *The Person of Jesus Christ* (London: SCM, 1918), p. 28.

<sup>34</sup> *Ibid.*



implicito in Paolo e Giovanni» e difende la sua posizione con «l'argomento del silenzio» in Paolo e «dell'analogia» in Giovanni.<sup>35</sup> Il valore probante dello studio di Robinson è limitato, nondimeno possiamo affermare che gli altri scrittori neotestamentari, pur non menzionando la nascita verginale, non l'hanno mai contraddetta.

Matteo riporta che Maria «si trovò incinta per virtù dello Spirito Santo» (*heurethē en gastri echousa ek pneumatos hagiou*, 1:18): L'angelo disse a Giuseppe «ciò che in lei è generato è dallo Spirito Santo» (*to gar en autē gennēthen ek pneumatos estin hagiou*, 1:20). Matteo poi aggiunge la nota profetica di Is. 7:14. Luca afferma la verginità di Maria ed include le parole dell'angelo: «Ed ecco, tu concepirai nel seno e partorirai un figliuolo e gli porrai nome Gesù» (1:26-31). Maria ricorda all'angelo che lei non ha marito, ma l'angelo risponde: «Lo Spirito Santo verrà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà dell'ombra sua; perciò, ancora il santo che nascerà, sarà chiamato Figliuolo di Dio» (1:34-35).

Che cosa affermano, questi racconti, sulla nascita di Cristo?

1. La concezione verginale del Signore fu un puro miracolo. La nascita verginale, come J. K. S. Reid avverte, non è una spiegazione, ma è «l'affermazione del mistero e del miracolo. Afferma che qui Dio è all'opera... La nascita verginale è, inequivocabilmente, soprannaturale».<sup>36</sup> La nascita è il risultato dell'attività dello Spirito Santo quale potenza creatrice di Dio (cf. Gn. 1:2). Il concepimento non avviene mediante le vie naturali dell'incontro con un uomo ma per un'azione speciale dello Spirito Santo (*ek pneumatos hagiou*, Mt. 1:18, 20). Le parole di Luca sono «verrà su di te» (*epeleusetai epi se*) e «ti coprirà dell'ombra sua» (*episkiasei soi*). Esse esprimono il medesimo evento del coinvolgimento miracoloso dello Spirito. Questi riferimenti biblici confermano che Cristo fu concepito in modo soprannaturale. James Orr, concludendo il suo ampio studio *The Virgin Birth of Christ* afferma: «Questo miracolo non è semplicemente un miracolo *interiore o spirituale*, ma anche *fisico*».<sup>37</sup>

35 «The Virgin Birth-a Broader Base», *Christianity Today*, Dec. 8, 1972, pp. 6-8.

36 «Virgin Birth», *A Theological Wordbook of the Bible*, ed. Alan Richardson (London: SCM Press, 1950), p. 277.

37 (New York: Charles Scribner's Sons, 1907), p. 217; cf. anche J. GRESHAM MACHEN, *The Virgin Birth of Christ* (New York: Harper and Bros., 1930), pp. 380 ss.

2. In Matteo, in modo particolare, il racconto ha uno scopo apologetico. La preoccupazione non risiede tanto sul significato che potrebbe avere la nascita del Figlio di Dio in sé e per sé stessa o per la madre. Lo scopo è quello di stabilire il ruolo salvifico che Gesù avrà nella redenzione umana. Contro i dubbi di Giuseppe e lo scetticismo dei Giudei, Matteo, rifacendosi alla profezia, dimostra che Cristo è il Messia e la prima prova scritturale è Is. 7:14. Questo atto miracoloso è, perciò, «una parte stabile del piano divino di salvezza». <sup>38</sup> Considerata apologeticamente, la nascita verginale è un segno dell'attività salvifica speciale di Dio. Richardson scrive che è «il segno dell'inaugurazione delle *ultime cose*, i primi risultati dello spargimento dello Spirito Santo negli ultimi giorni, quando la nuova creazione sta per essere inaugurata nel giorno della redenzione di Israele (Is. 32:15; Ez. 36:26ss; 37:14; cf. Sl. 51:10 ss; Gl. 2:28ss.; ecc.)». <sup>39</sup> Con la nascita fu messa in moto una serie di eventi salvifici, sia storici che personali, che confluì nella vittoria finale di Dio. La nascita è la promessa di tutti questi eventi futuri. Implicitamente, perciò, mediante le antiche Scritture, essa ha radici nella storia passata di Israele. Allo stesso tempo, ha una sua propria peculiarità in relazione all'opera nuova di Dio. Rispetto a quest'ultimo fatto, non si possono trovare dei paralleli nell'Antico Testamento o in altri ambienti religiosi pagani. Ancor più, «è unico perché detiene l'unico luogo riservato per la venuta del Salvatore di cui l'Antico Testamento è la proclamazione anticipata ed il Nuovo Testamento l'evidenza della Sua realizzazione». <sup>40</sup>

3. La nascita verginale suggerisce soltanto l'impeccabilità di Cristo o la Sua purezza morale. La convinzione comune è che nella concezione verginale di Gesù, mediante lo Spirito Santo, «l'azione del peccato nella famiglia umana, sia stata interrotta». La reazione di Reid merita considerazione: «un racconto che avrebbe plausibilmente interrotto l'azione del peccato, sarebbe stato molto più logico se non avesse lasciato alcuna connessione e alcun legame di

---

<sup>38</sup> Hans Von Campenhausen, *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, Inc. 1962), p. 26; su questo punto, lo studio di Von Campenhausen merita seria attenzione.

<sup>39</sup> Richardson, *Introduction to the Theology of the NT*, p. 174.

<sup>40</sup> *Ibid.*

parentela con la razza umana per non essere coinvolti nella natura umana corrotta». <sup>41</sup>

Il commento di Von Campenhausen che il racconto di Luca è più dogmatico e tratta della problematica metafisica della sostanza e della natura, è valido. Le parole dell'angelo a Maria che il figlio sarebbe stato chiamato «santo» o «ciò che è santo» (*hagion*) potrebbe implicare libertà dalla macchia del peccato. Eppure, anche qui, il carattere probante del materiale è limitato perché *hagion* può anche essere interpretato come «separazione per il servizio divino».

Forse il resoconto non intendeva esaltare l'impeccabilità di Cristo quanto dichiarare che Gesù è il capo di una nuova razza. Wiley scrive che il termine *hagion* intende un cambiamento che deve essere apportato nella profonda costituzione dell'umanità:

Gesù, perciò, non fu soltanto l'origine di un nuovo individuo nella razza, ma Colui che, preesistente, entrò nella razza umana dall'alto: Egli non fu, semplicemente, un'altra individualizzazione della natura umana, ma l'unione delle nature, umana e divina, in un nuovo ordine di esistenza – una persona *theantropica*... In Gesù vi è il sorgere di un nuovo ordine di umanità, l'uomo nuovo, che secondo il volere di Dio, è creato in giustizia e vera santità <sup>42</sup>

Due ulteriori considerazioni devono essere introdotte riguardo alla nascita verginale e alla impeccabilità di Cristo. Secondo Von Campenhausen, il problema dell'impeccabilità non fu un insegnamento apostolico preminente fino al tempo di Ambrogio. <sup>43</sup> Inoltre, l'insegnamento sulla nascita verginale, dovrebbe essere interpretato all'interno di un più ampio quadro cristologico. Sono molto giudiziose le conclusioni a cui perviene James Orr: «La perfetta impeccabilità di Cristo, ed il carattere di archetipo della Sua umanità, implicano un'origine miracolosa. La dottrina dell'incarnazione del Figlio preesistente, implica un miracolo nell'origine di Cristo». <sup>44</sup> La nascita verginale è parte integrante dell'intero Vangelo e non può essere compresa se separata dalla teologia dell'intero Nuovo

41 «Virgin Birth», *Theological Wordbook*, p. 277.

42 Wiley, *Christian Theology*, 2:148; cf. Rm. 5.12-21.

43 *Virgin Birth*, pp. 76-80.

44 *Virgin Birth of Christ*, p. 229; cf. Reid, «Virgin Birth», p. 277.

Testamento. Quando la piena verità sul Signore è compresa, la nascita, sia nel suo aspetto divino che umano, rientra nel quadro dell'agire salvifico di Dio nella storia. Come qualcuno ha scritto, «La nascita verginale non è, perciò, una scoperta della fede ma una rivelazione alla fede».

4. Esiste una relazione tra la nascita del nostro Signore e la nascita spirituale del cristiano. Lo Spirito Santo, la potenza dell'Altissimo (Lc 1:35), è l'Agente donatore di vita nella nascita dell'uomo nuovo, Gesù Cristo. Perciò, Richardson può scrivere, «Cristo nacque, come nascono i cristiani, «non da sangue, né da volontà di carne, né da volontà d'uomo (*aner*), ma sono nati da Dio»» (Gv. 1:13).<sup>45</sup> Lo Spirito Creatore incarnò la Parola e diede «vita» all'umanità; oggi, lo Spirito, agendo mediante il Cristo incarnato, rende gli uomini, individualmente capaci di divenire figli di Dio (Gv. 1:12). L'apostolo Paolo scrive: «Così sta anche scritto: Il primo uomo, Adamo, divenne anima vivente, ma l'ultimo Adamo è Spirito che dà la vita» (1 Cor. 15:45).

Brevemente, le narrazioni della nascita ed i racconti della nascita verginale in particolare, proclamano che la presenza di Cristo tra gli uomini inizia in modo divino segnando l'inizio di una nuova era nella storia della salvezza.

---

<sup>45</sup> *Introduction to the Theology of the NT*, p. 174.

# 21

## LA MORTE, LA RISURREZIONE E L'ASCENSIONE DI CRISTO

### I. LO SCANDALO DELLA MORTE DI CRISTO

A questo punto dello studio, sarebbe saggio introdurre la reazione della Chiesa primitiva alla morte di Cristo. La logica secolare, in quel tempo, considerava probabilmente, la crocifissione come la fine, sfortunata, di una brillante carriera evangelistica. L'acuta luce interpretativa della risurrezione, tuttavia, permise ai discepoli di porla nella giusta prospettiva. Essi non cercarono di razionalizzarla ma, semplicemente la proclamarono come un evento già predeterminato da Dio. Nel giorno della Pentecoste, Pietro predicò che Gesù era «stato dato secondo il determinato consiglio e la prescienza di Dio» (At. 2:23; cf. 3:18; 13:26-27; Ef. 1:9-10; 1 Pt. 1:18-20, *et al.*). Nella più antica e rinvenibile tradizione, la morte di Cristo era interpretata come un'azione già programmata da Dio.

Inoltre, la morte era considerata come espiazione per il peccato. Il suggerimento venne da Gesù stesso che istruì i discepoli dicendo: «Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e per dare la sua vita come prezzo di riscatto per molti» (Mc. 10:45). L'espiazione non è così evidente nel libro degli Atti come nel resto del Nuovo Testamento, ma Pietro, nel giorno della Pentecoste

ed in seguito, esortò gli uomini a ravvedersi, dopo aver parlato del significato della morte di Cristo (cf. 2:37-38; 3:18-19; 4:10-12).

Paolo, espressamente, afferma il carattere espiatorio della morte del Signore. Egli scrive ai Corinti: «Cristo è morto per i nostri peccati secondo le Scritture» (1 Cor. 15:3), ed ai Romani scrive che Dio ha proposto (proetheto) Cristo «per far l'espiazione mediante la fede nel suo sangue» (3:25; cf. 1 Gv. 2:2). Il cuore della lettera agli Ebrei è la natura redentrice della morte di Cristo (Eb. 9:26-28). Al giudizio finale, dove l'argomento centrale è la morte di Cristo ed il peccato umano, soltanto una persona potrà «aprire il libro ed i suggelli» del giudizio, cioè, «l'Agnello che è stato immolato» (Ap. 5:6-14)

L'Apostolo Paolo era particolarmente sensibile al tema dell'interpretazione della morte di Cristo. Egli ben conosceva la repulsione degli Ebrei verso la crocifissione (cf. 1 Cor. 1:23) poiché la Legge comandava tale morte solo per i criminali estremi. Il Deuteronomio, esplicitamente, afferma: «il cadavere appeso è maledetto da Dio» (21:23)

Scrivendo ai Galati, Paolo osa affermare «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, essendo divenuto maledizione per noi, poiché sta scritto «Maledetto chiunque è appeso al legno» (3:13). Perciò, la pena che identificava un agire criminale divenne, in Cristo, la via per la liberazione dal crimine e da ogni forma di comportamento detestato dalla divinità. Cristo venne sotto (*hupo*) la Legge (Gal. 4:4) per redimere coloro che erano sotto (*hupo*) la Legge (Gal. 4:5) – e perciò sotto (*hupo*) una maledizione (Gal. 3:10) – dalla (*ek*) maledizione della Legge (3:13) divenendo maledizione per (*hyper*) noi (Gal. 3:13). L'ubbidienza di Cristo fino alla morte, persino alla morte della Croce (Fl. 2:8) faceva parte ed era un aspetto della Sua volontà espiatrice. Facendo così, Egli cancellò la condanna del peccato dandoci accesso alla giustizia di Dio. Dio lo rese offerta per il peccato «perché in lui noi potessimo divenire la giustizia di Dio» (2 Cor. 5:21).

## II. L'IMPATTO DELLA RISURREZIONE DI CRISTO

Floyd V. Filson inizia il suo studio del pensiero neotestamentano con il seguente preambolo:

L'intero Nuovo Testamento è stato scritto alla luce dell'evento della risurrezione. Per tutti i suoi scrittori, Gesù è la figura centrale della storia ed essi comprendono ed interpretano la sua vita alla luce della sua risurrezione, ritenendola non soltanto una possibilità o una probabilità ma l'evento fondamentale su cui è costruito il solido edificio della fede cristiana.<sup>1</sup>

Quano Filson afferma è giusto. Non possiamo credere che vi sia «un Vangelo che si regga da solo e che possa essere apprezzato prima che si dia la giusta rilevanza alla risurrezione».<sup>2</sup> Non è questo l'approccio dei discepoli. Secondo loro, «il Vangelo senza risurrezione non è soltanto un Vangelo senza il suo capitolo conclusivo; non è, per niente, un Vangelo».<sup>3</sup> Nella predicazione più antica ascoltiamo sempre una nota ripetitiva sulla risurrezione: «Ma Dio lo risuscitò» (At. 2:24); «che Dio risuscitò dai morti» (3:15; 4:10); «ma Dio lo risuscitò il terzo giorno» (10:40); «ma Dio lo risuscitò dai morti» (13:30). Paolo dice ai Corinti che Cristo «fu sepolto» e «fu risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture» (1 Cor. 15:4). La risurrezione, perciò, diviene un «articolo di fede» fondamentale nello sviluppo del pensiero neotestamentario. La salvezza dipende dalla confessione con le nostre labbra «che Gesù è il Signore» e dal credere nel cuore «che Dio lo ha risuscitato dai morti» (Rm. 10:9; cf. Gal. 1:1; Ef. 1:20; Col. 2:12; 1 Ts. 1:9-10; 2 Tm. 2:8; 1 Pt. 1:21). La risurrezione diviene «il centro vivo» della fede cristiana. Hugh Anderson commenta: «La Pasqua, perciò, non è semplicemente un'aggiunta ad altri fattori nella storia di Gesù Cristo; è fondamentale per la fede ed il culto della comunità, il suo discepolato e la sua missione nel mondo».<sup>4</sup> Questo è il motivo per cui Paolo scrive ai Corinti: «Se Cristo non è risorto, vana è la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati» (1 Cor. 15:17).

## A. Le apparizioni del Risorto

I racconti delle apparizioni del Risorto sono alquanto lunghi e possono essere suddivisi in tre gruppi: (1) ai discepoli e

<sup>1</sup> *Jesus Christ, the Risen Lord* (New York: Abingdon Press, 1956), p. 31.

<sup>2</sup> Michael Ramsey, *The Resurrection of Christ* (London: Geoffrey Bles, 1946), p. 7

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Jesus And Christian Origins* (New York: Oxford Press, 1964), P. 187.

particolarmente a Pietro; (2) alla famiglia di Gesù. L'Apostolo Paolo menziona Giacomo (1 Cor. 15:7); Luca riporta che «Maria, la madre di Gesù, ed i suoi fratelli» erano riuniti con i discepoli in una casa privata a Gerusalemme dopo l'apparizione finale del Risorto, un episodio da cui possiamo trarre che essi furono presenti all'apparizione (At. 1:14). (3) Apparizioni a donne che, secondo i racconti, condividevano la missione di Gesù (Mc. 16:1-8; Lc. 23:55-56; Gv 20:18). La rivelazione a Paolo (1 Cor. 15:8-9) avvenne circa tre anni dopo, ma deve essere inclusa nel gruppo delle rivelazioni agli apostoli. Paolo, in questo caso, si pone, ovviamente, tra gli apostoli sebbene «il minimo» tra di loro.

A cosa servono queste apparizioni? In primo luogo, le apparizioni intendono dare prova della storicità e oggettività della risurrezione. «Cristo risorto era una personalità vitale che agiva secondo un piano ben definito, testimoniava di sé stesso aparendo dovunque, in qualsiasi momento e situazione e a chi voleva».<sup>5</sup>

In secondo luogo, nella Sua nuova condizione, l'essere di Gesù fu sia fisico che spirituale.<sup>6</sup> Era identificabile come essere di carne ed ossa ma era anche in grado di superare le normali leggi della natura cosicché poteva passare attraverso le porte chiuse. Tutto ciò era incomprensibile ai discepoli, ed essi non indugiarono in inutili spiegazioni razionali ma proclamarono semplicemente che la Sua risurrezione fu un miracolo.<sup>7</sup> I Vangeli sottolineano che la tomba era vuota e che Gesù era veramente risorto dai morti. Il Nuovo Testamento afferma che egli era risorto dalla morte (*ek nekrōn*) e non semplicemente «uscito dalla tomba» (*ek taphou*). Come afferma Paul Althaus, il kerigma della risurrezione non si sarebbe potuto annunciare a Gerusalemme se l'evento della tomba vuota non fosse stato fermamente confermato.

Le apparizioni del Signore dopo la risurrezione avvennero solamente a coloro che erano in grado di riconoscerlo e a coloro che

---

5 Ethelbert Stauffer, *Jesus And His Story*, Trad. Ingl. Richard And Clara Winston (New York: Alfred A. Knopf, 1960), Pp. 151-52.

6 Per un'ampia trattazione di questo aspetto delle apparizioni del Signore cf. J. A. Schep, *The Nature of the Resurrection Body* (Grand Rapids, Mich.: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1964) pp. 107-181; l'apostolo Paolo è la guida migliore per comprendere la natura del corpo risorto di Cristo, 1 Cor. 15:42-50.

7 Sulla veridicità dei racconti della tomba vuota, cf. Stauffer, *Jesus and His Story*, pp. 143-147.



erano entrati, precedentemente, in relazione con Lui. Non si fa menzione di incontro tra Gesù e le folle o i suoi oppositori. Saunders ci ricorda che «Egli non apparve ai Sadducei o ad Erode Antipa o a Caiafa». <sup>8</sup> L'inevitabile conclusione è che la fede ha un ruolo importante nelle apparizioni del risorto; l'evento è legato alle esperienze degli uomini coinvolti. Siamo, così, confrontati, con una «dimensione interiore», di questi eventi, fondata sulle esperienze dei primi credenti con il Cristo risorto. Studi storici superficiali o fortemente positivisti non riveleranno mai il significato totale della risurrezione. Come osserva ancora Saunders, «Dobbiamo accettare seriamente la testimonianza apostolica della realtà di questi incontri che non sono frutto di impressioni preordinate o brillanti intuizioni fondate sulla riflessione soggettiva». <sup>9</sup>

W. Pannenberg, che considera la storia come strumento esclusivo di rivelazione e, perciò, unica base della fede, crede che la risurrezione di Gesù sia veramente avvenuta. Le apparizioni del risorto e la tomba vuota non sono invenzioni immaginarie degli apostoli. Considerando oltretutto il disorientamento mentale degli apostoli susseguente alla tragica esperienza della croce, l'evento della risurrezione non può essere stato precostruito. I credenti non progettaron di credere che Gesù fosse risorto dai morti. Pannenberg conclude dicendo che la tradizione delle apparizioni e della tomba vuota sorse in modo indipendente ma si completò per apporti ulteriori e reciproche testimonianze e, così facendo, «essi fecero sì che la realtà della risurrezione di Gesù... apparisse come storicamente molto probabile, e questo significa, nella ricerca scientifica, che è da presupporre valida fino a quando non appaia un'evidenza contraria». <sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> E. W. Saunders, *Jesus in the Gospels* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall. Inc. 1967), p. 294.

<sup>9</sup> *Jesus in the Gospels*, p. 295.

<sup>10</sup> *Jesus, God and Man*, p. 105; per uno studio ampio e contemporaneo del tema della risurrezione e della logica storica, con le critiche dei vari autori inclusi Pannenberg, cf. Daniel P. Fuller, *Easter Faith and History*, pp. 145-187; anche, Merrill C. Tenney, «*The Historicity of the Resurrection*», *Jesus of Nazareth, Saviour, and Lord*, ed. Cari F. H. Henry (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1966), pp. 135-44.

## B. La fede pasquale

È proprio difficile isolare la teologia della risurrezione assegnando tutto il significato del Vangelo. Pur meritando una speciale considerazione, deve essere legittimata dal contesto e deve essere posta in relazione al complesso degli eventi che la croce include, come l'ascensione e la Pentecoste. Il Nuovo Testamento chiarisce ampiamente il significato della risurrezione.

1. La risurrezione fu ed è la rivendicazione della pretesa di Gesù. Essa conferma, per sempre, l'identità di Gesù e la verità della Sua missione. I Giudei pensavano che Egli fosse un presuntuoso ed i discepoli furono per lungo tempo dubbiosi sulla Sua autenticità mentre si svelavano gli eventi dell'ultima settimana. La risurrezione, però, e i successivi eventi, certificano le credenziali di Cristo come «eletto di Dio». Pietro, così, poté predicare a Pentecoste, «Sappia dunque sicuramente tutta la casa d'Israele che Iddio ha fatto e Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso» (At. 2:36).

Paolo, scrivendo ai Romani, confessa che «Gesù Cristo nostro Signore» fu «dichiarato Figliuolo di Dio con potenza secondo lo spirito di santità mediante la sua risurrezione dai morti» (Rm. 1:4). Qui non vi è alcuna forma di adozionismo; è invece la conferma e la rivendicazione conclusiva. Anderson scrive: «Nella risurrezione, si confermò chi Egli veramente fosse».<sup>11</sup> Inoltre, il Cristo della risurrezione non è una specie di nuovo essere sospinto nel mondo ma lo stesso Gesù che i discepoli avevano già conosciuto. Questo stesso Gesù era, adesso, incoronato nella Sua gloria, ed il Suo regno si realizzava mediante i suoi seguaci fiduciosi. La risurrezione è, come qualcuno afferma, «la pienezza della fede in Gesù».

2. La risurrezione dichiara il trionfo di Dio in Cristo sulle forze del peccato e della morte e, conseguentemente, il trionfo dei credenti. «Persone fuorilegge» condannarono Cristo a morte (At. 2:23); le «sofferenze della morte» (*ōdinas*, «agonia della morte», NASB) furono da Lui vissute, ma Dio «lo risuscitò, avendo sciolto gli angosciosi legami della morte». Consegnando il proprio Figlio alla croce, alle macchinazioni di uomini posseduti dal male e al «distuttore», Dio permise che il Signore soffrisse tutto. L'atto divino della

---

<sup>11</sup> *Jesus and Christian Origins*, p. 209; cf. il sommario dell'interpretazione di Rm. 1:4, pp. 209, 338-339.

risurrezione, però, spogliò ogni tentativo peccaminoso e tolse, con forza, alla morte ogni potere.

Paolo può, perciò, scrivere fiduciosamente, «La morte è stata sommersa nella vittoria. O morte, dov'è la tua vittoria? O morte, dov'è il tuo dardo? Or il dardo della morte è il peccato, e la forza del peccato è la legge; ma ringraziato sia Dio, che ci dà la vittoria per mezzo del Signor nostro Gesù Cristo» (1 Cor. 15:54-57). Egli scrive ai Colossesi che Dio «avendo spogliato i principati e le potestà ne ha fatto un pubblico spettacolo, trionfando su di loro per mezzo della croce» (2:15).<sup>12</sup> Ovviamente, il riferimento è alla croce, ma essa presuppone la risurrezione. Come scrive Anderson, «Una *teologia della risurrezione* è un presupposto inevitabile della *theologia crucis*».<sup>13</sup>

L'autore della Lettera agli Ebrei afferma che Gesù condivise la nostra natura «affinché, mediante la morte, distruggesse colui che aveva l'impero della morte, cioè il diavolo» (2:14). Il trionfo indicato dalla morte-risurrezione è sia di Cristo che di Dio, ma è anche il trionfo di chi riceve Cristo per fede. Il potere del peccato e della morte, nella vita degli uomini, può essere distrutto mediante la vita risorta di Cristo. Paolo scrive che i credenti «regneranno nella vita per mezzo di quell'uno che è Gesù Cristo» (Rm. 5:17).

Considerando il simbolismo del battesimo, l'Apostolo Paolo afferma «Noi siamo dunque stati con lui seppelliti mediante il battesimo nella sua morte, affinché come Cristo è risuscitato dai morti mediante la gloria del Padre, così anche noi camminassimo in novità di vita» (Rm. 6:4). «Il credente, essendo morto con Cristo, simbolicamente, nel battesimo, partecipa della vita risorta di Cristo, che Lui, quale «Spirito vivificante», impartisce ai credenti».<sup>14</sup> Essi sono «più che vincitori» in Lui (Rm. 8:37). Cristo è «primizia di quelli che dormono» (1 Cor. 15:20) e «l'idea di primizia intende che vi siano altri frutti... La risurrezione di Cristo, conseguentemente, comporta la risurrezione di tutti quelli che credono in Cristo».<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> *En auto* può anche essere tradotto «in essa», cioè, la croce.

<sup>13</sup> *Jesus and Christian Origins*, p. 185.

<sup>14</sup> S. H. Hooke, *The Resurrection of Christ as History and Experience* (London: Darton, Longman, and Todd, 1967), p. 60. Hook ha prodotto un' opera eccellente sull'insegnamento dell'intero Nuovo Testamento sulla risurrezione.

<sup>15</sup> Leon Morris, *The Cross in the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1965), p. 258.

3. La fede della risurrezione comprova la convinzione dell'inizio di un'era nuova. Quando la Chiesa primitiva cominciò a comporre il quadro dottrinale comprendente la croce, la risurrezione, l'ascensione e la Pentecoste, comprese che gli ultimi tempi (*l'eschaton*) erano iniziati. Cristo il Messia stava realmente regnando ed il Suo Regno si realizzava. L'interpretazione petrina del giorno della Pentecoste si concentrò su Gioele 2:28, che contiene la profezia riguardante gli ultimi tempi in cui Dio avrebbe versato il Suo Spirito sopra ogni carne. L'apostolo, senza esitare, dichiarò, «questo è il tempo!»

Richardson considera la risurrezione «l'evento dell'esodo nella storia della salvezza del Nuovo Israele, l'atto misterioso e soprannaturale con cui Dio ha liberato il Suo popolo dal paese della schiavitù per condurlo nel regno della promessa su cui regna per sempre il Suo amato figlio (cf. Cl. 1:13)». <sup>16</sup> Secondo Paolo, in 1 Cor. 10:11, il tempo antico è ancora con noi, ma il tempo nuovo gli si sta sovrapponendo. Da un altro punto di vista, la risurrezione annuncia l'inizio di una nuova umanità poiché il nuovo Adamo è, adesso, ben identificato (1 Cor. 15:20-23).

La Chiesa primitiva possiede una prospettiva della storia completamente nuova proprio a motivo della risurrezione. Essa, infatti, può ora guardare indietro ai secoli della relazione salvifica tra Dio ed Israele e ben identificarsi; può considerare Gesù di Nazareth per quello che fu comprendendo bene il significato di tanto agire salvifico nei suoi confronti. Ma anche il futuro le si dischiude davanti; con le sue speranze, si sta appressando sempre più. Da ciò nasce la grande attesa della Parusia. Pietro scrive ad un popolo che è tribolato rammentandogli la speranza della risurrezione. «Benedetto sia l'Iddio e Padre del Signor nostro Gesù Cristo, il quale nella sua grande misericordia ci ha fatti rinascere, mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti» (1 Pt. 1:3). Per la risurrezione di Gesù ad opera di Dio, essi sono ripieni di una speranza che non svanirà perché Dio li protegge con la Sua potenza (1 Pt. 1:5).

L'attuale teologia della speranza, rappresentata da Pannenberg e da Moltmann, è molto legata alla risurrezione. <sup>17</sup> Questa teologia

---

<sup>16</sup> *Introduction to the Theology of the NT*, p. 197.

<sup>17</sup> Jurgen Moltmann, *The Theology of Hope* (New York: Harper and Row, 1967); W. PANNENBERG, *Jesus, God and Man; «Redemptive Event and History»*, Essays on

afferma che «la fine della storia è presente proletticamente in Gesù di Nazareth. Nella sua risurrezione, è preannunciato l'esito finale della storia universale che è avvenuta in anticipo».<sup>18</sup> I teologi della speranza, tuttavia, riducono a brandelli questa speranza; essi dicono che «la conferma divina finale di Gesù avverrà in occasione del suo ritorno. Soltanto allora la rivelazione di Dio in Gesù sarà manifestata nella sua irresistibile gloria finale».<sup>19</sup> Appurato il carattere escatologico della fede sulla risurrezione, la validità di quella neotestamentaria è più chiaramente visibile nell'evento passato della risurrezione di Cristo e nel suo significato compiuto, oggi mediante la proclamazione della Chiesa, e, in futuro, negli avvenimenti apocalittici. La fede della Chiesa che proclama il Signore vivente è il pegno della gloria e della risurrezione futura. Il futuro vedrà la consumazione più che la conferma.

4. Infine, come già detto, senza la risurrezione, l'opera di Cristo sarebbe stata incompleta e la storia della salvezza sarebbe stata soltanto una fugace speranza. Stauffer conclude: «Senza la Pasqua non ci sarebbe alcun *Kyrie eleison!* Poiché il Cristo a cui la Chiesa si rivolge è il Cristo esaltato, il sacerdote e re celeste».<sup>20</sup>

### III. L'ASCENSIONE

C'è poco materiale biblico sull'ascensione. Né il primo né il quarto Vangelo ne parlano. Il racconto, in Marco, si trova nel tanto discusso capitolo 16. È Luca, perciò, che ci documenta sull'ascensione del Signore: «E avvenne che mentre li benediceva, si dipartì da loro e fu portato su nel cielo» (At. 24:51). In Atti 1:9 ci viene detto «E dette queste cose, mentre guardavano, fu elevato; e una nuvola, accogliendolo, lo tolse dinanzi agli occhi loro». In questo successivo, esteso racconto in Atti, si afferma che una nube accolse Gesù e le persone che guardavano non lo videro più. Quindi due angeli annunciarono loro che «Questo Gesù che è stato tolto da voi ed

---

Old Testament Hermeneutics, ed. Calus Westermann (Richmond, Va.: John Knox Press, 1964); Martin E. Marty and Dean G. Peerman, eds. *New Theology No. 5* (London: Macmillan Co. 1968), et al.

<sup>18</sup> Carl E. Braaten, «*Toward a Theology of Hope*», *New Theology No. 5*, p.

<sup>19</sup> Pannenberg, *Jesus, God and Man*, p. 108

<sup>20</sup> *NT Theology*, p. 137.

assunto in cielo, verrà nella stessa maniera che l'avete veduto andare in cielo» (1:11). Per completare il quadro, dobbiamo aggiungere a questi racconti i riferimenti del Vangelo di Giovanni dove Gesù parla del Suo «andar via» (Gv. 13:3; 14:2, 28; 16:7). Per Cristo, l'ascensione evidenziò tre cose: (1) l'esaltazione, la ricompensa della lunga esperienza dal cielo, all'inferno e, infine, alla destra del Padre (Ef. 4:8-9; 1 Tm. 3:16; 1 Pt. 3:22); (2) l'intercessione, la funzione salvifica a favore dei Suoi seguaci (Rm. 8:34; 1 Gv. 2:1); (3) il dono, la discesa dello Spirito Santo sui discepoli di Cristo e sulla Chiesa futura (At. 2:33; cf. Gv. 15:26; 16:7).<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Cf. G. C. Berkouwer, *The Work of Christ*, trans. Cornelius Lambregtse (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1965), pp. 202 ss.

## QUARTA SEZIONE

### LA SALVEZZA MEDIANTE CRISTO

# 22

## IL PROVVEDIMENTO DI SALVEZZA

Il famoso sommario paolino del *kerygma* in 1 Cor. 15:3-4, inizia con la dichiarazione che «Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture». Il contesto di questa affermazione dottrinale è un passo in cui Paolo difende la speranza cristiana della risurrezione. Paolo considera minacciata la validità del Vangelo da ogni forma di scetticismo sulla risurrezione. La sua difesa include una chiara definizione del significato della morte di Cristo, cioè, Egli morì «per i nostri peccati» o «a motivo dei nostri peccati» (*hyper tōn hamartiōn hēmōn*).

Storicamente, non ci dovrebbe essere alcun problema con la frase «Cristo morì» perché sarebbe facilmente verificabile. Dire, però, che «Cristo morì per i nostri peccati», introduce una nuova serie di considerazioni che vanno oltre

La morte sulla Croce di Gesù di Nazareth fu un atto salvifico. James Denney lo afferma fermamente: «Noi non predichiamo che Gesù morì, ma che Egli morì per noi, ed lo storico.<sup>1</sup>Esse implicano delle riflessioni teologiche più profonde. in particolare che Egli morì per i nostri peccati».<sup>2</sup> Ecco, di seguito, ciò che C. F. D. Moule ardisce affermare quando parla di

---

1 Cf. l'esplicita affermazione in 1 Pt. 2:24: «Egli stesso portò i nostri peccati nel suo corpo sul legno».

2 *The Christian Doctrine of Reconciliation* (London: James Clarke and Co., n. d.), p. 20; Stauffer, *New Testament Theology*, p. 131; «Il *pro-nobis* che Gesù usa nelle parole dell'istituzione dell'eucarestia guideranno la formulazione del

una forma veemente dello «scandalo della particolarità» – la pretesa che un oscuro uomo, messo a morte come altri due condannati alla medesima esecuzione, come, ahimè, accade a milioni di poveri infelici insieme o separatamente, raggiunse mediante la sua morte una tale potenza che i suoi effetti arrivavano infinitamente lontano... sia nel futuro quanto nel passato – indietro così da abbracciare tutta la storia passata, in avanti da includere tutta la razza umana che ancora deve venire all'esistenza.<sup>3</sup>

In 1 Cor. 1:23, Paolo parla della crocifissione di Cristo quale *skandalon*, «una pietra d'inciampo», per i Giudei, e *morian* «pazzia, stoltezza», per i Greci. Vi sono altri aspetti del Vangelo che imbarazzano gli uomini, ma difficilmente ve n'è qualcuno più scandaloso della crocifissione. Nondimeno, essa è il fondamento, poiché il messaggio salvifico del cristianesimo, poggia su di essa. L'offerta divina della salvezza include più della semplice accoglienza delle parole e della vita eticamente impeccabile del Suo Figliolo; reclama una sincera sottomissione alla croce di Cristo. La salvezza che Dio offre all'umanità è possibile soltanto mediante la croce di Cristo. Prima di esplorare il tema del provvedimento della salvezza mediante la morte espiatrice,<sup>4</sup> sembra giusto discutere di alcuni argomenti secondari, cioè: (1) Il desiderio di salvezza, (2) l'esperienza e la predicazione della croce, e (3) lo sviluppo dell'insegnamento del provvedimento di salvezza nel Nuovo Testamento.

---

pensiero soteriologico della Chiesa primitiva»; A. M. Hunter, *The Message of the New Testament* (London: SCM Press, 1943, pp. 92 ss.).

3 *The sacrifice of Christ* (Philadelphia: Fortress Press, 1964), p. 9. La frase «lo scandalo della particolarità» (*Das Argernis der Einmaligkeit*) è stata usata, per primo, da Gerhard Kittel, l'eminente lessicografo tedesco.

4 Il termine tecnico teologico *espiazione* non è strettamente neotestamentario. La KJV traduce la parola Greca *katallage* in Rm. 5:11 con «espiazione», «ma il significato letterale del greco è «riconciliazione». Il concetto espiatorio proviene dall'AT dove l'ebraico *kaphar* possiede quel significato. Cf. il greco *hilakesthai* e i suoi derivati, i cui significati sono altamente discussi; il termine «espiare «difficilmente li esprime bene». A. G. Hebert, «Atone, Atonement», *A Theological Wordbook of the New Testament* pp. 25-26; Friedrich Buchsel, «*hilaskomai, hilasmos*» TDNT, 3:301-323.



## I. LA RICERCA DELLA SALVEZZA

L'uomo, universalmente, cerca la salvezza, la liberazione «da una condizione di vita che è in contraddizione con la sua vera natura» ed aspira ad un ripristino della libertà che gli accordi il privilegio di esprimere la sua vera natura. Nell'Antico Testamento, la salvezza è espressa da un termine che significa «spazioso», «sviluppare senza alcun impedimento» e, quindi, «essere sicuro, sano o vittorioso». La vera preoccupazione dell'Antico Testamento nella sua storia della salvezza è denunciare quanto l'uomo peccatore e non riconciliato, lotti, in questo mondo, per la sicurezza e la libertà personale, scoprendo, purtroppo, che la sua salvezza storica e personale non può essere raggiunta mediante una propria conquista ma soltanto per opera di Dio. Alla liberazione dell'Esodo, che esprime storicamente la salvezza di Dio, Mosè esorta il popolo: «Non temete, state fermi, e mirate la liberazione che l'Eterno (*yeshuath Jahvè*) compirà oggi per voi (Es. 14:13). In un linguaggio molto personale, Davide prega per la salvezza e chiede a Dio «rendimi la gioia della tua salvezza e fa che uno spirito volenteroso mi sostenga» (Sl. 51:12). Nel caso di Israele in Egitto e Davide nel suo palazzo, la vita era minacciata e, in entrambi i casi, la salvezza era, essenzialmente, la liberazione da una situazione di oppressione.<sup>5</sup>

L'uomo del primo secolo, sia gentile che giudeo, aspirava alla *sōtēria*, «salvezza». Tra i Gentili, i culti misterici smerciavano i loro «vangeli» di salvezza per mezzo di liturgie esoteriche mentre le filosofie intellettuali dell'epicureismo e dello stoicismo offrivano alla popolazione la libertà sotto forma di *ataraxia* (auto-sufficienza, moderazione) e *apatheia* (passività).<sup>6</sup>

Il mondo giudaico non era meno interessato alla salvezza e le sette del giudaismo proclamavano le proprie speranze salvifiche dai Sadducei, in Giudea, agli Esseni nelle loro case nel deserto di Qumran. I Giudei della diaspora, dalla dinastia asmonea al 70 d.C., si erano impegnati in un'estesa attività missionaria. «Al

---

5 Per una discussione della salvezza di Dio nell'AT, cf. F. F. Bruce, *The New Testament Development of Old Testament Themes* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1969) pp. 32-39.

6 James Denney, *The Christian Doctrine Of Reconciliation* (London: James Clarke And Co., N. D.), pp. 4-5.

tempo dell'apostolo Paolo, il proselitismo giudaico aveva raggiunto il suo apice. L'invito alla salvezza... risuonava ampio e lontano nel mondo».<sup>7</sup>

Secondo alcuni Giudei, l'ordine presente era malvagio e il dominio romano onnipresente, ne era una prova. Molti, specialmente gli «umili», gli *am ha 'aretz*, non attendevano più una salvezza collettiva o personale nell'ordine presente sia politico che religioso, ma, piuttosto, attendevano l'intervento soprannaturale, messianico, di Dio. Allora il male sarebbe stato distrutto e la libertà – l'esistenza libera e sicura – sarebbe stata la loro.<sup>8</sup>

Luca, con la sua grande capacità di «leggere» la storia, coglie questa attesa nelle narrazioni della nascita di Giovanni Battista e Gesù. Il padre di Giovanni, Zaccaria, canta, «Benedetto sia il Signore, l'Iddio di Israele, perché... ci ha suscitato un potente salvatore» (Lc. 1:68-69; cf. anche vv. 72, 77). Maria, la madre di Gesù, prorompe in un inno, «l'anima mia magnifica il Signore e lo spirito mio esulta in Dio mio Salvatore» (1:46-47). Ai pastori nei campi, l'angelo del Signore annuncia: «Non temete, perché, ecco, vi reco il buon annunzio di una grande allegrezza che tutto il popolo avrà; oggi, nella città di Davide v'è nato un salvatore, che è Cristo, il Signore» (2:10-11). Il tema della lettera di Paolo ai Romani è centrato sulla *sōtēria*: «Poiché io non mi vergogno dell'Evangelo; poiché esso è potenza di Dio per la salvezza d'ogni credente, del giudeo prima e poi del greco» (1:16).

È certamente giustificata l'ipotesi che Paolo considerasse il suo Vangelo come una risposta alla profonda aspirazione umana di salvezza. Parlando della dottrina neotestamentaria dell'espiazione, V. Taylor scrive: «Non è altro che la dottrina di come l'uomo, debole nelle sue intenzioni e separato da Dio dai suoi peccati, possa entrare in relazione e in un'amicizia stabile con Lui, divenendo, perciò, capace di attuare il suo destino divino, sia come individuo che come

---

7 H. J. Schoeps, *Paul*, trans. Harold Knight (Philadelphia: The Westminster Press, 1961), p. 228; cf. Mt. 23:15: «Guai a voi scribi e Farisei, ipocriti perché attravstate mare e terra per fare un proselito».

8 «Una divina attività o potenza che porta alla salvezza», C. K. Barrett, «*The Epistle to the Romans*», *Black's New Testament Commentaries* (London-Adam and Charles Black, 1957), p. 28.

membro di una comunità a cui appartiene».<sup>9</sup> Mantenendo la natura della salvezza nei termini descritti dalla Scrittura, la salvezza abbraccia sia fattori positivi che negativi. È sia liberazione dal peccato che benedizione della riconciliazione con Dio.

Prima della venuta di Cristo e nell'intero periodo del ministero della Chiesa primitiva, gli uomini, dovunque, disperavano della possibilità di una salvezza nel presente ordine. La vita era così dominata dal peccato che poteva soltanto meritare la piena condanna ecco perché il messaggio di salvezza di Cristo e dei Suoi seguaci del primo secolo apportò una grande speranza di vita nuova.

### II. L'ESPERIENZA E LA CROCE

Denney può essere accusato di una certa dose di ingenuità riguardo alla sua insistenza sulla «base sperimentale» della dottrina dell'espiazione ma in essa si può rintracciare una più profonda ed apprezzabile verità. Egli scrive: «L'uomo riconciliato, predicando Cristo quale unica via di riconciliazione, e predicandolo nello spirito e nella condizione creata dall'esperienza della riconciliazione, è la più efficace mediazione della potenza riconciliatrice di Cristo»<sup>10</sup> Essendo stati lontani da Dio, gli autori del Nuovo Testamento comunicarono efficacemente il messaggio della riconciliazione perché, ora, essi erano riconciliati con Dio, in Cristo.

Perciò, quando ci volgiamo al Nuovo Testamento, «non consideriamo la morte di Cristo uno spettacolo, un evento puramente oggettivo o esteriore. Lo vediamo con gli occhi di chi l'ha provata, occhi che si sono riempiti di lacrime quando su di essa si sono posati».<sup>11</sup> Denney si richiama al principio ermeneutico che considera «gli occhi della fede» necessari se si vuole comprendere la verità della morte di Cristo per comunicarla veramente agli altri. Proprio questo approccio sperimentale all'opera espiatrice di Cristo rende possibile un senso di finalità e di absolutezza dell'insegnamento, e una riduzione al minimo della speculazione su di essa.

---

<sup>9</sup> *The Atonement in New Testament Teaching*, 3a ed. (London- The Epworth Press, 1958), p. 167.

<sup>10</sup> *The Christian Doctrine of Reconciliation*, p. 8

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 19

Tale esperienza è la base dell'argomento di Paolo in 1 Cor. 1:26-2:16. Egli afferma che non molti dei Corinti sono savi, potenti o di nobile nascita, ma sono redenti e posseggono la sapienza divina. «E a lui dovete d'essere in Cristo Gesù il quale ci è stato fatto da Dio sapienza, e giustizia e santificazione e redenzione» (1:30).<sup>12</sup> L'esperienza, perciò, è maestra riguardo alla redenzione poiché si appropria della più ampia rivelazione del fine salvifico di Dio e del provvedimento salvifico mediante la croce di Cristo.

### III. LO SVILUPPO DELL'INSEGNAMENTO

Vincent Taylor ha insistentemente riproposto un principio ermeneutico che dovrebbe essere applicato in ogni analisi dell'insegnamento neotestamentario: «La storia della fede primitiva della Chiesa è quella di un processo vitale sostenuto dall'illuminazione dello Spirito e arricchito dalle esperienze e dalle percezioni di individui all'interno di una comunità adorante».<sup>13</sup> Uno studio serio dei riferimenti neotestamentari all'opera salvifica di Cristo, rivela, un certo tipo di comprensione progressiva dell'argomento da parte della Chiesa. Una riflessione continua sulla vita e gli insegnamenti di Cristo e sulla potenza della predicazione della croce, conduce ad una più ampia percezione del suo significato.

Nel nostro studio riconosciamo il processo dottrinale, che contiene, almeno, due aspetti:

1. La predicazione, agli inizi del movimento cristiano, annuncia-va l'efficacia della morte di Cristo, ma non includeva una sua teorizzazione. Senza esitazione, Pietro disse ai membri del Sinedrio: «E in nessun altro è la salvezza; poiché non v'è sotto il cielo altro nome che sia stato dato agli uomini, per il quale noi abbiamo ad essere salvati» (At. 4:12; cf. 5:31). Quando posto in relazione all'Antico Testamento, il messaggio di Paolo ad Antiochia di Pisidia è una proclamazione della salvezza. Egli dichiara che (a) Dio provvede un

---

<sup>12</sup> Cf. Stauffer, *NT Theology*, p. 126: «non sono i saggi che si raccolgono attorno a Gesù (cf. Mt. 11:25; Lc. 5:31); sono coloro che desiderano imparare, che conoscono le profondità finali dell'esistenza umana, e le difficoltà della fatica e del peso della sua colpa. A questo tipo di persone Gesù propone una sapienza che non è di questo mondo (cf. 1 Cor. 1:26 ss.; 2:6 ss.)».

<sup>13</sup> *Atonement in NT Teaching*, p. 49

Salvatore dalla stirpe Davide: Gesù (At. 3:23): (b) mediante la famiglia di Abramo e di tutti i timorati di Dio è venuto il «messaggio di salvezza» (v. 26): e (c) per il rifiuto della verità da parte dei Giudei, il messaggio di salvezza fu portato ai Gentili (v. 47; cf. la citazione del Canto del Servo di Is. 49:6).

Apparentemente, in questo stadio della vita della Chiesa, la soteriologia, quale insegnamento già sviluppato, era, in qualche modo, subordinato alla cristologia. L'invito alla salvezza era imperniato più su colui che l'aveva provveduta che sul come si fosse realizzata con la morte del Cristo. È logico pensare che molte domande sorsero a motivo di tale predicazione ed insegnamento che causarono, a loro volta, il sorgere di affermazioni progredite sulla natura della sofferenza di Cristo, come, per esempio, la lettera agli Ebrei che J. Jeremias considera «l'interpretazione più, estesa della Croce».<sup>14</sup> Inoltre, nell' epistola ai Romani, il tentativo paolino di scrivere qualcosa di sistematico sulla croce, è un altro esempio di sviluppo progressivo teologico.

2. I numerosi libri neotestamentari ci offrono una grande varietà di suggerimenti riguardanti la salvezza. Comunemente, nel tentativo di giungere ad una comprensione della morte del Cristo, gli studiosi affermano, con brevi proposizioni riassuntive, i significati salienti dell'espiazione. Leon Morris ne elenca 14:

- a. tutti gli uomini sono peccatori;
- b. tutti i peccatori sono in disperato pericolo per loro colpa;
- c. la salvezza avviene perché Dio, nel Suo amore, la vuole e la compie;
- d. la salvezza dipende da ciò che Dio ha compiuto in Cristo;
- e. sia la divinità che l'umanità di Cristo sono coinvolte nel processo;
- f. Cristo fu, personalmente, innocente;
- g. pur se la vita di Cristo fu importante e non deve essere minimizzata, la Sua morte riveste un'importanza centrale;
- h. nella Sua morte Cristo si unì ai peccatori; Egli prese il loro posto;
- i. con la Sua vita, morte, risurrezione ed ascensione, Cristo trionfò su Satana e sul peccato e su ogni possibile forza del male;

<sup>14</sup> J. Jeremias, *The Central Message of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965), p. 31

*j.* non vinse soltanto Cristo perché Egli ci ha assicurato un verdetto favorevole; Egli apportò la salvezza sia potentemente che legalmente;

*k.* nella Sua morte Cristo rivelò la natura di Dio che è Amore;

*l.* nella Sua morte Cristo è il supremo esempio di umanità;

*m.* gli uomini sono invitati a rispondere in tre modi: pentimento, fede e vita santa;

*n.* vi è una croce per il cristiano come vi fu per il Cristo.<sup>15</sup>

La lista di Morris, sul significato della croce, presuppone sia diversità che similarità. Individualmente, gli autori del Nuovo Testamento, hanno una loro particolare prospettiva, ma ciò non causa dei conflitti. «Ciò che impressiona molto», scrive Morris, «è il modo in cui pur con i loro diversi retroscena ed il loro modo diverso di porre le argomentazioni, essi condividevano fortemente la verità fondamentale, cioè che noi siamo salvati, se siamo veramente salvati, soltanto perché Cristo morì per noi».<sup>16</sup> Tutto ciò pone in rilievo il processo vitale iniziato e sostenuto dallo Spirito Santo e arricchito dalle esperienze e dalle percezioni di persone, nella chiesa, che hanno portato a maturazione la fede comunicandola in modo ispirato.

L'importanza di questa «pluriformità di approcci all'opera di Cristo» è evidente nella storia dei dogmi dove è stato proposto un certo numero di teorie sull'espiazione, ognuna tendente a dare un'attenzione speciale ad aspetti particolari del ministero di Cristo sulla croce. Il materiale neotestamentario nondimeno, suggerisce la varietà, perciò l'interprete attento deve considerare, equamente, tutto il materiale. Le parole di Taylor descrivono accuratamente l'immagine crescente del Nuovo Testamento e dovrebbe essere considerata quale guida valida per lo studio dell'opera di Cristo: «Come abbiamo inizialmente riconosciuto, è più plausibile che alcune idee siano state più evidenziate di altre in luoghi diversi, che alcuni aspetti della dottrina siano rimasti assenti e che altri siano divenuti preminenti solo col passare del tempo e con il crescere

---

<sup>15</sup> *The Cross in the New Testament* («Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1965 pp. 36493; cf. la lista di V. Taylor, *The Atonement in NT Teaching*, pp. 50-51; G. C. Berkouwer, *The Work of Christ*, trans. Cornelius Lambregtse (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1965), pp. 253 ss.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 397.

dell'esperienza». <sup>17</sup> Inoltre, ogni autore ha la sua prospettiva dettata dalle preoccupazioni, e da altri fattori, che l'hanno condotto a comporre il suo libro dandogli modo di comporre la sua esperienza salvifica di Cristo.

## **IV. L'INSEGNAMENTO DI GESÙ RIGUARDANTE LA SUA MORTE**

Premessa fondamentale a questo studio è che Gesù sia la fonte della verità cristiana. Malgrado lo sviluppo teologico che si verifica nel Nuovo Testamento, le tesi centrali sono radicate sulle parole e sull'opera di Cristo. Questo è il motivo per cui, prima di tentare di comporre un'immagine adeguata dell'insegnamento dell'intero Nuovo Testamento sull'espiazione, bisogna esaminare le parole del Signore riguardanti la Sua missione verso la morte.

### **A. Previsioni della Sua morte**

Se i Vangeli chiariscono qualcosa su Gesù, ciò che risulta evidente è che, nel Suo pur breve ministero, Egli si confrontò con una crescente opposizione. Per motivi diversi, fu rimproverato dalle autorità religiose, in modo particolare per la trasgressione delle leggi sul sabato (Mc. 2:23-28), sulla purificazione del Tempio (Mc. 11:15-19. e par.), sull'assunzione di prerogative divine (Mc. 2:1-12; Gv. 5:18; 10:30), e per gli esorcismi che, secondo loro, potevano essere attribuiti solo ad una sua relazione demoniaca (Mt. 12:22-24). Secondo i loro scritti sacri, questi erano crimini gravissimi degni di essere puniti soltanto con la morte.<sup>18</sup>

Il Vangelo di Giovanni ha due accenni che confermano la cautela di Gesù nel muoversi nel paese durante il Suo ministero. «Dopo queste cose, Gesù andava attorno per la Galilea non volendo fare altrettanto in Giudea perché i Giudei cercavano di ucciderlo» (7:1). Dopo la risurrezione di Lazzaro, il Sinedrio si riunì per decidere cosa fare di Gesù a motivo del gran numero di persone che lo seguiva. Caiafa, il sommo sacerdote, pronunciò il principio per cui l'uccisione sarebbe stata legittima: «Non riflettete come vi torni conto che un uomo solo muoia per il popolo, e non perisca tutta la nazione»

---

<sup>17</sup> *Atonement in NT Teaching*, p. 49.

<sup>18</sup> Mishna, *Tractate Sanhedrin*, 7, 4.

(11:50). Alcuni versetti dopo, Giovanni riporta che «da quel giorno deliberarono di farlo morire» (11:53). Gesù, consapevole di queste intenzioni, si ritirò ad Efraim, una cittadina presso il deserto, dove rimase, con i suoi discepoli, fino a quando l'impellenza della missione da compiere non Lo spinse a ritornare in città (11:54).

J. Jeremias considera importante il fatto che Gesù, ripetutamente, si considerasse uno dei profeti poiché il martirio era ritenuto parte integrante del ministero profetico. Onorare i profeti adornando le loro tombe, era una forma di «espiazione per il proprio peccato» (cf. Mt. 23:29; Lc. 11:47). Giovanni Battista faceva parte di questa schiera e la sua venuta era una preparazione della venuta di Cristo nella potenza del Regno (Mt. 11:9-13). Quando i Farisei dissero a Gesù che Erode Antipa cercava di ucciderlo e che, prudentemente, avrebbe dovuto lasciare i dintorni della Galilea, Gesù rispose dicendo: «D'altronde, bisogna ch'io cammini oggi e domani e posdomani, perché non può essere che un profeta muoia fuori di Gerusalemme» (Lc. 13:33).<sup>19</sup> Nel racconto di Luca, il pianto di Gesù su Gerusalemme segue immediatamente (13:34-35). Il ministero salvifico di Cristo includeva la morte a Gerusalemme, ed Egli ben lo sapeva. Non ci sorprende, perciò, il trovare cenni di tale evento nei Vangeli.

## B. Annunci della Sua morte

Nei racconti Sinottici, in due occasioni, Gesù parlò apertamente della Sua morte.

1. Dopo la confessione di Pietro a Cesarea di Filippo, «tu sei il Cristo», Gesù «cominciò a dichiarare ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molte cose dagli anziani, dai capi sacerdoti e dagli scribi, ed essere ucciso e risuscitare il terzo giorno» (Mt. 16:21; Mc. 8:31; Lc. 9:22). Per la prima volta Gesù rivelò loro, chiaramente, il segreto che la sua vocazione divina l'avrebbe portato, attraverso la morte, alla risurrezione. La predizione profetica del Suo futuro salvifico sarebbe stata, però, comunicata ai discepoli successivamente (Mc. 9:31; 10:33-34 e *par.*). La breve parola greca

---

<sup>19</sup> Cf. Jeremias, *Central Message of the NT*, p. 41; Alfred Plummer, «*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*», *The International Critical Commentary* (New York: Charles Scribner's Sons, 1910), pp. 350-351; H. D. A. Major, T. W. Manson, and C. J. Wright, *The Mission and Message of Jesus* (New York: E. P. Dutton and Co., 1938), p. 569: «Erode non deve essere avido: poiché Gerusalemme reclama primieramente il sangue dei messaggeri di Dio».



«*dei*», «devo», adoperata in questi casi, esprime la necessità divina. Gesù insegnò che Egli doveva andare a Gerusalemme per morire.

Denney nota un doppio significato nell'uso del verbo «devo» da parte di Gesù. Potrebbe indicare sia «costrizione esterna» poiché le forze ostili erano alleate contro di Lui, o «costrizione interna», suggerendo che «se voleva compiere la volontà divina, era costretto ad accettare e contemplare la morte in modo da compiere l'opera per cui Egli era venuto».<sup>20</sup> Questi due sensi non sono incompatibili, però è ancor più appropriata la «costrizione interna.» «La necessità divina di una vita di sofferenza e morte, è primaria ...non è dedotta dalle maligne necessità che lo circondano. La disponibilità ad affrontare queste necessità esterne sottomettendosi ad esse sorge nel suo interno, nella potenza divina».<sup>21</sup> Questo «*dei*» di divina necessità è presente anche nel Getsemani quando Gesù pregò con sofferenza, «Ma pure, non quello che io voglio, ma quello che tu vuoi» (Mc. 14:36).

2. A casa di Simone il lebbroso in Betania, una donna unse Gesù ed in risposta all'accusa di sciupare un unguento di valore, Gesù disse: «ha anticipato d'ungere il corpo per la sepoltura» (Mc. 14:3-9; cf. Mt. 26:6-13). In quel momento critico della sua pur breve vita, Gesù, indubbiamente, era angosciato dal pensiero dei prossimi eventi della Sua morte, per cui l'atto d'amore della donna gli fu di grande conforto. Da notare come Egli abbia colto l'occasione per parlare, ancora una volta, della Sua morte.

Il Vangelo di Giovanni ha conservato dei detti di Gesù che parlano dell'esser «innalzato» (*huposōthēnai dei*, 3:14;8:28; 12:34) e dell'attesa della Sua «ora» (*hē hōra mou*) (2:4; 12:23, 27; 13:1; 17:1; cf. Mt. 26:18, 45). Questi riferimenti contengono dei sottintesi teologici che annunciano La Sua prossima morte e, allo stesso tempo, ne indicano il carattere particolare. Cristo fu «innalzato» sulla croce ma, quel momento coincise con l'ora della Sua gloria. Morris commenta:

Fa parte dell'intenzione di Giovanni dimostrare che Gesù manifestò la Sua gloria non nonostante la Sua umiliazione terrena

---

<sup>20</sup> James Denney, *The Death of Christ* (New York: A. C. Armstrong and Son, 1903), pp. 23, 30.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 31.

ma, precisamente, mediante la Sua umiliazione. Ciò è visibile, in modo supremo, nella croce. Secondo l'opinione comune essa era il segno del più grave degrado, la morte di un delinquente. Guardandola con gli occhi della fede, invece, segnò (ed è) il culmine della Sua gloria.<sup>22</sup>

### C. Lo scopo della Sua morte

Gesù parlò della Sua morte in modo guardingo per motivi facilmente comprensibili. L'intrigo teologico era tale che Egli non poteva sperare di completare il Suo ministero se avesse apertamente parlato del significato della Sua morte. Si deve, nondimeno, affermare che Gesù, mediante i Suoi insegnamenti pose il fondamento per ogni futura sua interpretazione da parte della Chiesa. Non possiamo accettare l'idea che alcuni di questi detti interpretativi (*logia*) siano stati pronunciati dopo il verificarsi dell'evento (*post eventum*).

Essi sono, piuttosto, parole prepasquali di Gesù ed un certo numero di passi rivela il significato della Sua morte:

1. Marco 10:35-40 contiene la risposta di Gesù a Giacomo ed a Giovanni quando questi pretendevano sedersi alla Sua destra e sinistra nel Regno. I simboli della «coppa» e del «battesimo» esprimono l'accoglienza da parte del Signore della Sua vocazione sacrificale come pure della indicibile agonia della vicina croce. In seguito pregò: «Padre mio, se è possibile, passi oltre da me questo calice», concludendo con le parole «ma pure, non come voglio io, ma come tu vuoi» (Mt. 26:39, par.). La Sua morte non fu un normale decesso perché ebbe un significato divino speciale ed i discepoli, in questo frangente, furono avvertiti che avrebbero condiviso gli stessi Suoi fini con il loro prossimo servizio al Maestro (cf. Mt. 20:23, par.).

2. I racconti della Santa Cena indicano il significato della Sua morte. Sia Denney che Jeremias considerano i sottili riferimenti di Gesù a Isaia 53 molto importanti per una più chiara esposizione del

---

<sup>22</sup> Leon Morris, «The Gospel According to John», *The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1971), p. 226; cf. la discussione di V. Taylor su questi versetti in *Atonement in NT Teachmg*, p. 147.

significato della Sua morte<sup>23</sup> Sulla base della premessa, Jeremias<sup>24</sup> prende nota di Marco 14:24; «Questo è il mio sangue, il sangue del patto, il quale è sparso per molti (huper pollōn)». La frase «per molti» probabilmente riflette Is. 53:12. «Molti» senza l'articolo, comunica il significato comprensivo di «gran numero», o «tutti».

3. In Marco 10:45 il concetto di servizio è molto chiaro: «Poiché anche il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito ma per servire, e per dare la vita sua come prezzo di riscatto per molti». Questo versetto sottolinea il carattere volontario della morte – Egli «venne per dare». Egli si offrì volontariamente per compiere questo gesto.

La Sua «vita» è il prezzo che Egli paga come «riscatto». Questa metafora non deve essere esasperata ma compresa per quello che intende dire ad una prima lettura. Cristo non pensava di «comprare la libertà corrompendo il diavolo o pagando un debito a Dio o ad una legge morale. L'uomo è in schiavitù: Gesù offre la Sua vita per renderlo libero».<sup>25</sup>

4. In Luca 22:35-38 Gesù suggerisce ai Suoi discepoli di comprare delle spade. Gesù rafforza tale richiesta citando Is. 53:12: «Poiché io vi dico che questo che è scritto deve essere adempiuto in me: «Ed egli è stato annoverato tra i malfattori». Infatti, le cose che si riferiscono a me stanno per compiersi». J. Jeremias crede che, in questo detto, si possa cogliere «il fondamento della tradizione» a motivo del riferimento «all'inizio imminente della tribolazione apocalittica» e della inspiegabile affermazione dei discepoli circa il portare le due spade.<sup>26</sup> Quest'ultima affermazione rivela la loro totale mancanza di comprensione ma ciò che importa è la dichiarazione di Gesù riguardante la Sua prossima morte interpretata nel contesto dell'insegnamento sul sacrificio di Isaia 53.

5. In Marco 14:27-28 Gesù dice loro: «Voi tutti sarete scandalizzati; perché è scritto: «Io percuoterò il pastore e le pecore saranno disperse.» Ma dopo che sarò risuscitato vi precederò in Galilea». La

---

<sup>23</sup> Denney, *Death of Christ*, p. 34-35; Jeremias, *Central Message of the NT*, pp. 45 ss.; anche *NT Theology*, pp. 276 ss.; cf. T. W. Manson, *Teachings of Jesus*, p. 231; V. Taylor, *The Cross of Christ* (London: Macmillan Co. 1956), pp. 18-23.

<sup>24</sup> *Central Message of the NT*, pp. 45 ss.

<sup>25</sup> Hugh Martin, *The Claims of Christ* (London: SCM Press, 1955), p. 97.

<sup>26</sup> *Central Message of the NT*, p. 47

citazione anticostamentaria è in Zc. 13:7-9, dove «la morte del pastore annunzia non soltanto la tribolazione escatologica del gregge ma anche la riunione del rimanente provato e purificato nel Regno di Dio». <sup>27</sup> Le parole del pastore in Mc. 14:28, «andare avanti» (*proaxō*), sono collegate a Giovanni 10 dove si afferma, «il buon pastore dà la sua vita per le pecore» (cf. vv. 11, 15). J. Jeremias pensa che questo passo di Giovanni sia comprensibile solo alla luce dei versetti di Isaia 53.

6. In Luca 23:34 vi è la preghiera di Gesù, «Padre, perdonali, perché non sanno quel che fanno». Jeremias è convinto che in questa preghiera vi sia un implicito riferimento alla morte del nostro Signore. Egli nota l'usanza del condannato che prima dell'esecuzione doveva pronunciare la confessione espiatrice, «possa la mia morte espiare tutti i miei peccati». Gesù, al contrario, «applica la virtù espiatrice della Sua morte non a sé stesso, come era abitudine fare, ma ai suoi carnefici». <sup>28</sup> Ancora una volta, la profezia di Isaia è il retroscena, particolarmente 53:12, dove è scritto: «Ha interceduto per i trasgressori».

Concludendo, Gesù dimostra, nella Sua vita, un grande senso di missione evidente già nel Suo battesimo e nella tentazione, se non ancora prima. Questa missione comprende il dono della Sua vita intera per la redenzione del popolo di Dio. Il passo kenotico di Paolo (Fl. 2:5-11) esprime tutto ciò in modo acuto. In un determinato momento, Gesù cominciò ad istruire i discepoli sulla Sua prossima morte e risurrezione. I tre passi di predizione, nella più antica tradizione, lo confermano (Mc. 8:31; 9:31; 10:33). Nello stesso tempo Egli cominciò a interpretare la Sua morte come qualcosa in più di un martirio; è un sacrificio vicario, un segno rappresentativo, un atto della volontà di Dio.

Queste idee, come Jeremias, Denney ed altri ancora hanno chiarito per noi, provengono dall'inno maestoso del Servo Sofferente di Isaia 53. La Cena del Signore mette a fuoco molte di queste idee originali applicandole al Signore, in modo particolare quando si parla del «corpo spezzato», «del sangue versato» e della salvezza «per molti», confermando come egli stesse certamente sacrificando la sua vita per gli altri. Con queste idee, la Chiesa primitiva si affacciò

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>28</sup> *Ibid.*

al mondo per proclamare la croce e per chiarirne il significato sia a sé stessa che al mondo.<sup>29</sup>

Il vero motivo dell'opera espiatrice di Dio in Cristo è di appor-  
tare la salvezza (sōtēria). Tale salvezza è definita in modi diversi  
ma, fundamentalmente, è redenzione (apolutrōsis) o liberazione  
dal peccato. La redenzione include l'annullamento del peccato (Ebr.  
9:26); la liberazione dal peccato (Gv. 1:29); la purificazione dal pec-  
cato (Ebr. 1:3; 1 Gv. 1:7); l'espiazione o propiziazione per il peccato  
(Rm. 3:25; Ebr. 2:17; 1 Gv. 2:2); e il perdono (Mt. 26:28; Ef. 1:7; Cl.  
1:14). La liberazione include la libertà dalle potenze demoniache  
che sono l'origine del peccato (Gv. 12:31; Cl. 2:14-15; Ebr. 2:14-15);  
la libertà dalla legge intesa come sistema autogratificante di salvez-  
za (Rm. 7; Gal. 2:15-21; Ef. 2:8-10; Fl. 3:7-10); libertà dalla paura  
della morte perché, in Cristo, noi siamo passati dalla morte alla vita  
(Gv. 3:15-16; 5:24; 6:51; 10:27-28; Rm. 5:21; 6:5; Ap. 7:9-17). La  
salvezza in Cristo è, perciò, la liberazione totale dalle grinfie della  
potenza peccaminosa e il godimento di un'esistenza sana e piena.

Per poter rispondere alla domanda su come possiamo descrivere  
la Sua opera salvifica, volgiamo, adesso, la nostra attenzione alla  
varietà di espressioni dell'opera redentrice di Cristo nel resto del  
Nuovo Testamento,

---

<sup>29</sup> Cf. i paragrafi di V. Taylor «How Jesus Interpreted His Cross», *Cross of Christ*,  
pp. 18-23.



# 23

## L'EFFICACIA DELLA MORTE DI CRISTO

Come attesta chiaramente il Nuovo Testamento, ogni discussione sull'espiazione deve iniziare da Dio che prende l'iniziativa nell'incarnazione e nella susseguente morte e risurrezione. «Poiché Iddio ha tanto amato il mondo che ha dato il Suo unigenito Figliolo affinché, chiunque crede in Lui non perisca ma abbia vita eterna» (Gv. 3:16). «Ma Dio mostra la grandezza del proprio amore per noi, in quanto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (Rm. 5:8).<sup>1</sup> Ancora Paolo scrive: «Colui che non ha risparmiato il proprio Figliolo, ma l'ha dato per tutti noi, come non ci donerà egli tutte le cose con Lui?» (Rm. 8:32). È l'amore di Dio che Lo fa agire in modo così straordinario.

Donald Baillie commenta: «Vi è una riconciliazione, un'espiazione, nel cuore di Dio stesso, e da esso proviene il perdono dei nostri peccati».<sup>2</sup> Ciò significa che soltanto Dio può sopportarne il costo. Egli soffre molto di più di quanto soffre un uomo per i suoi peccati, non soltanto perché Gli è stato fatto del male, ma anche perché la vergogna di ciò che noi abbiamo fatto pesa enormemente sul Suo

---

1 Cf. A. M. Hunter, *Message of the NT*, pp. 89-90; parlando di Rm 5:8: «Quella nobile sentenza necessita soltanto di un supplemento quale «per riconciliarci a sé», per poter essere un buon sommario di ciò che il Nuovo Testamento ha da dire circa l'espiazione. Si origina nella volontà gratuita di Dio ed è resa necessaria dal peccato degli uomini; il suo mezzo è Cristo, e specialmente Cristo crocifisso; il suo fine è la riconciliazione o l'amicizia ristabilita con Dio».

2 *God Was in Christ* (New York: Charles Scribner's Sons. 1948), p. 175.

cuore. Ecco qui la realtà oggettiva della riconciliazione, cioè, Dio che si offre in Cristo. Le parole di Paolo ai Corinti sono espressive: «Dio riconciliava con sé il mondo in Cristo» (2 Cor. 5:19). La fase soggettiva dell'opera di riconciliazione è la certezza del perdono e della relazione restaurata con Dio per la fede in Cristo.

## I. IL GIUDIZIO SUL PECCATO

In questo studio della riconciliazione in Cristo, la breve frase «per noi» è assiomatica. Dichiarare che Cristo morì per noi fa sorgere la domanda sulla nostra condizione che ha reso necessaria la Sua morte in croce. Paolo conferma la fede della Chiesa quando dice che «Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture» (1 Cor. 15:3; cf. anche Rm. 5:6, 8; 6:10; Gal. 1:4; Ef. 2:5; Tt. 2:14; Eb. 9:26; 10:12; 1 Pt. 2:24; 1Gv. 1:7, «il sangue di Gesù»; 2:2, «propiziazione per i nostri peccati», KJV; Ap. 1:5, «per il suo sangue»). La più esplicita affermazione del Signore che diviene fondamentale per la proclamazione paolina, deriva proprio dall'episodio della Cena. Gesù disse: «Questo è il sangue del patto, il quale è sparso per molti per la remissione dei peccati» (*eis aphasis hamartiōn*, Mt. 26:28). Cristo prese la via dolorosa per offrire un mezzo di perdono (*aphesis*) per i peccati.<sup>3</sup>

Nei Vangeli, la croce non figura grandemente nel ministero misericordioso di Cristo; non è neanche presente una linea interpretativa della croce in relazione al perdono come introdotto dagli scrittori dei vangeli. È appropriato pensare che l'evento della croce dovesse avvenire prima che la verità implicita fosse esposta. Abbiamo già affermato che la croce e la risurrezione inviarono raggi luminosi sugli eventi della vita di Cristo. Pur se l'amore di Dio fu all'origine dell'atto salvifico della croce, essa fu necessaria a motivo del peccato dell'umanità. Tuttavia, la necessità dell'uomo di espiare, intende anche la sua incapacità di riappacificarsi con Dio. Egli è «estraneo e nemico nella sua mente e nelle opere malvage» (Cl. 1:21), «senza

---

<sup>3</sup> *Aphasis* significa «remissione», «mandar via», «lasciar libero senza richiedere un pagamento». Cf. Leon Morris, «*Forgiveness*», NBD, pp. 435-436. Morris nota che il perdono è più verosimilmente legato direttamente allo stesso Cristo (Ef. 4:32; At. 531), ma avverte che l'opera di Cristo non può essere separata dalla persona di Cristo.



Dio nel mondo» (Ef. 2:12) «estraneo alla vita di Dio» (Ef. 4:18). Questa situazione è causata dal peccato dell'uomo che l'Iddio santo non può tollerare.<sup>4</sup> Così, dopo la risurrezione non vi fu mai un periodo, seppur breve, in cui il significato salvifico della croce non fosse, seppur implicitamente, riconosciuto.

Di grande importanza è la nota di condanna del peccato che risuona dalla croce. Giovanni e Paolo echeggiano quest'enfasi. Giovanni 3:19 dice: «e il giudizio è questo: «che la luce è venuta nel mondo, e gli uomini hanno amato le tenebre più che la luce»». Le tenebre simboleggiano il peccato. Appressandosi alla morte Gesù disse: «Ora avviene il giudizio di questo mondo; ora sarò cacciato fuori il principe di questo mondo e io, quando sarò innalzato dalla terra, trarrò tutti a me» (Gv. 12:31-32). Sulla croce si confrontarono Dio ed il male, sia cosmico che individuale. Da quel tempo «il principe dell'aria» e l'umanità peccatrice sottostanno alla condanna fino a che non viene pronunciata una risposta di fede all'opera salvifica di Cristo.

Paolo scrive ai Romani: «Poiché quel che era impossibile alla legge, perché la carne la rendeva debole, Iddio l'ha fatto; mandando il suo proprio Figliuolo in carne simile a carne di peccato e a motivo del peccato, ha condannato il peccato nella carne» (8:3). L'opera di Cristo, valutata entro il quadro delle sue finalità escatologiche, segna il loro inizio ed uno degli effetti è la condanna del peccato. Barrett scrive: «Il giudizio è cominciato e la croce ha tolto ogni dubbio sull'attitudine di Dio nei confronti del peccato».<sup>5</sup>

Nella grandezza del Suo amore per l'umanità, Cristo porta realmente il peso del giudizio sul peccato. Questa verità non è facilmente compresa, ma sappiamo che è possibile, per chi non è personalmente colpevole di un male, accettare le sue conseguenze. Genitori, per esempio, soffrono quando i loro figli agiscono male e partecipano al loro dolore. Similmente, Cristo può provare su di Sé, in modo indescrivibile, il giudizio caduto sull'umanità peccatrice.

---

<sup>4</sup> Cf. C. L. Mitton, «*Atonement*», IDB, 1:311.

<sup>5</sup> *Epistle to the Romans*, p. 157; J. Wesley commenta Rm. 8:3 dicendo che Dio «ha ordinato che il peccato sia distrutto ed il credente pienamente liberato», *Explanatory Notes on the New Testament* (Naperville, Ill.: Alee R. Allenson, 1966, ristampa), p. 546.

Vincent Taylor scrive che: «non siamo impediti di pressare oltre questa analogia dal fatto che Cristo stesso era senza peccato... solo i santi possono portare i pesi degli altri; solo Cristo può portare i peccati del mondo». Egli continua affermando: «non credo vi sia alcuna buona ragione per rifiutare il pensiero che Cristo si sottomise al giudizio che colpisce l'umanità». <sup>6</sup> Denney, retoricamente, chiede se non si debba affermare che nell'ora buia della croce, «Cristo abbia realizzato pienamente la reazione divina contro il peccato nella razza in cui egli si era incarnato, e che, se ciò non fosse avvenuto, Egli non sarebbe stato il Redentore del genere umano, dal peccato, o il riconciliatore degli uomini peccatori con Dio». <sup>7</sup>

Il giudizio sul peccato è strettamente personale poiché, come J. S. Whale commenta, «gli eventi della settimana santa sono il metro di paragone finale di ognuno di noi, e tutti siamo trovati mancanti». <sup>8</sup> Il mondo che condannò Cristo a morte è il nostro mondo. Alla luce del Calvario, tutto ciò che noi abbiamo di buono, persino i nostri tentativi riusciti di essere buoni, sono valutati per quello che in realtà sono, «sempre pervertiti dalla profonda malvagità, la *permanens infirmitas*, della nostra natura umana». La conclusione a cui perviene Paolo riguardo allo stato spirituale dell'umanità, è irrefutabile: «Perché abbiamo dianzi provato che tutti, Giudei e Greci, sono sotto il peccato, siccome è scritto: «Non v'è alcun giusto, neppure uno»» (Rm. 3:9-10; cf. 3:23).

La parola «ira» (*orgē*), è un termine neotestamentario molto forte ed esprime la reazione divina al peccato. «Poiché l'ira di Dio si rivela dal cielo contro ogni empietà ed ingiustizia degli uomini che soffocano la verità con l'ingiustizia» (Rm. 1:18). Coloro che non ubbidiscono al Figlio cadono sotto l'ira di Dio (Gv. 3:36), Paolo esorta i lettori della lettera agli Efesini a non lasciarsi ingannare, «poiché è per queste cose che l'ira di Dio viene sugli uomini ribelli» (5:6). Secondo l'Apocalisse, persino l'Agnello possiede una certa ira che sarà riversata sugli uomini ribelli alla fine dei tempi (6:16; 11:18; 15:1; 16:1, 19; 18:8; 19:15).

La più estesa descrizione dell'ira di Dio la troviamo all'inizio di Romani, dove Paolo scrive sulla condizione dell'umanità ribelle e

<sup>6</sup> *Forgiveness and Reconciliation* (London: Macmillan and Co., 1956), p. 211.

<sup>7</sup> *Christian Doctrine of Reconciliation*, p. 273

<sup>8</sup> *Victor and Victim* (Cambridge: University Press, 1960), p. 64.

della *divina permissio*. Tre volte egli dice che Dio «li ha abbandonati» (*paredōken*, 1:24, 26, 28) perché facessero ciò che avevano scelto di fare.<sup>9</sup>

L'ira di Dio perviene alla sua massima espressione sulla croce di Cristo. La ragione ci fa resistere all'idea che l'ira di Dio cadde su Cristo, tuttavia, alla croce, si manifestò apertamente il disprezzo divino del peccato (Mc. 15:34). Giovanni Calvino chiede, perplesso: «Come, Egli, avrebbe potuto essere adirato contro l'amato Figliolo, in cui la Sua anima prendeva piacere?». Calvino, nondimeno, afferma che Cristo fu abbandonato e dimenticato da Dio.<sup>10</sup> Whaley ci ricorda «il grande paradosso, l'originalità oltraggiosa del Vangelo della nostra redenzione che fa ricadere il giudizio sul peccato dell'uomo sulle spalle del giudice divino».<sup>11</sup>

Con il suo stile particolare, antitetico, l'apostolo Paolo enumera ai cristiani di Roma, gli effetti salvifici dell'opera di Cristo sulla croce, uno dei quali fu la salvezza dall'ira di Dio: «Tanto più, dunque, essendo ora giustificati per il suo sangue, saremo per mezzo di Lui salvati dall'ira. Perché, se mentre eravamo nemici siamo stati riconciliati con Dio mediante la morte del suo Figliuolo, tanto più ora, essendo riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita» (5:9-10; cf. 1 Ts. 5:10).

H. R. Mackintosh parla di tre modi in cui il peccato dell'uomo è condannato sulla croce di Cristo. Primo, «il peccato è condannato sulla croce perché lì è chiaramente esposta la sua vera natura». La perfetta bontà e l'amore perfetto rappresentati in Cristo sono in netto contrasto con il terribile carattere del nostro peccato. In secondo luogo, «il peccato è giudicato sulla croce dall'attitudine di Gesù riguardo al suo intrinseco male». Anziché cercare la via più semplice per sé stesso, Gesù denunciò il peccato, rifiutò di compromettersi

9 Per una trattazione «sull'ira di Dio», cf. D. E. H. Whately, *The Theology of St. Paul* (Philadelphia: Fortress Press, 1966), pp. 61-72; Richardson, *Introduction to the Theology of the NT*, p. 76; «In Paolo, come generalmente nel NT, sebbene l'espressione sia usata in modo assoluto, significa sempre «l'ira di Dio» e non un qualsiasi tipo di impersonale «inevitabile processo di causa ed effetto nell'universo morale»; possiamo razionalizzare l'idea in questo modo, se così ci piace, ma sarebbe un errore supporre che gli scrittori neotestamentari abbiano fatto così»; cf. John Deschner su Wesley, *Wesley's Christology* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1960), pp. 150-152.

10 *Institutes*, II, XVI, 10

11 *Victor and Victim*, p. 67; cf. Stagg, *NT Theology*, p. 138.

con esso, e scelse di versare il Suo sangue per il suo sradicamento. In terzo luogo, «il peccato è condannato sulla croce di Gesù perché il rapporto tra peccato e sofferenza è, lì, esposto chiaramente».<sup>12</sup>

Sono numerosi i riferimenti che evidenziano questa connessione: Mc. 10:45; Rm. 3:25-26; 2 Cor. 5:14-15, 21; Gal. 1:4; 3:13; 1Tm. 2:56; 1 Pt. 1:18-21; 2:24-25; 3:18. Le parole di Pietro la esprimono chiaramente: «Egli che ha portato egli stesso i nostri peccati nel suo corpo, sul legno, affinché morti al peccato, vivessimo per la giustizia» (1 Pt. 2:24; cf. Is. 53:4-6). Colui che era innocente portò i nostri peccati, o, come afferma Barth, «Il Giudice fu giudicato al posto nostro». Nel delicato rapporto tra persone, il peccato causa dolore e la riconciliazione può essere sperimentata soltanto quando la sofferenza è portata sia dal peccatore che da colui che ha subito il peccato. Mackintosh allora conclude: «Proprio per il motivo che Egli (Cristo) era in relazione con il peccatore in modo profondamente intimo, il giudizio di Dio, sul loro peccato Lo colpì».<sup>13</sup>

Il peccato, giudicato da Dio sulla croce è, allo stesso tempo, la rivendicazione della giustizia divina. Ma proprio per quest'atto del Suo giudizio sul peccato, Dio provvede la liberazione dall'altrimenti inevitabile condanna. Sulla croce Egli rende possibile una vita di giustizia per fede nell'opera salvifica di Cristo (Rm. 3:24-26; 2 Cor. 5:21).

## II. UN'OPERA VICARIA

La croce non fu soltanto un giudizio sul peccato ma anche un atto vicario di Cristo. Il termine «vicario» è una traslitterazione del latino *vicarius* che, letteralmente, significa «sostituto». Indica il «prendere il posto di un altro». Un vicario è un vice ministro o un suo sostituto che agisce come rappresentante di un altro ministro. Metaforicamente, nel nostro studio, «vicario» connota un'esperienza che è «vissuta, sopportata o compiuta da una persona al posto di un'altra». Considerare vicaria la morte di Cristo, significa dichiarare che Egli, in qualche modo, patì o subì un'esperienza che, invece, doveva essere vissuta da noi. Nella sofferenza vicaria, gli effetti o

---

<sup>12</sup> *The Christian Experience of Forgiveness* (London: Nisbet and Co., 1927, ), pp. 198-206.

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 204.

i benefici ricadono su chi non dovrebbe soffrirne, al posto altrui, facendo per gli altri, ciò che essi non sarebbero capaci di fare per sé stessi.

## A. Gli insegnamenti di Cristo

Ancora una volta, le parole di Gesù sono istruttive perché confermano l'opinione che la sua morte ha valore vicario. L'applicazione, da parte del Signore, al suo ministero, delle parole del Servo Sofferente di Is. 53 aveva lo scopo di dimostrare il Suo ruolo vicario. Due *logia* sono grandemente espliciti.<sup>14</sup> Marco 10:45 afferma: «Poiché anche il Figliuolo dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire, e per dare la vita sua come prezzo di riscatto per molti (*anti-pollon*)». Marco 14:24 è tratto dal rito eucaristico: «Questo è il mio sangue, il sangue del patto, il quale è sparso per molti (*huper pollon*). La breve frase «per molti» ha causato tanto dibattito a motivo delle diverse proposizioni usate, *anti* e *huper*. Sono equivalenti? *Anti* implica sostituzione, un'idea offensiva secondo molti studiosi, mentre *huper* significa, soltanto, rappresentazione. *Anti* significa «invece di» o «al posto di». Secondo Vincent Taylor, non dovrebbe essere considerato un sinonimo di *huper* che, invece, significa «a favore di».<sup>15</sup> Arndt e Gingrich elencano tre significati del termine *anti*, uno dei quali equivale a *huper*. (1) indica una persona che deve essere sostituita da un'altra, invece di, al posto di (Mt. 2:22); (2) indica che una cosa equivale ad un'altra, «per, come, al posto di» (Mt. 5:38, «occhio per occhio»; 1 Cor. 11:15); (3) indica «al posto di, per» (Mt. 17:27; 20:28; Mc. 10:45). Basandosi su uno studio di Gn. 44:33, questi due eminenti lessicografi sembrano affermare che nel caso di Mc. 10:45, l'idea di un agire vicario sia espresso dal termine *anti*.<sup>16</sup> Il significato allora sarebbe quello che, nell'atto di liberazione i «molti» non solo beneficiano ma ricevono ciò che essi non possono guadagnare da soli. Come già affermato, «molti» può significare «tutti» ma qui contrasta l'agire vicario dell'Uno nei confronti di tutti coloro per cui Egli ha agito.

---

<sup>14</sup> Cf. Giov. 10:15, «metto la mia vita per (*huper*) le pecore»; anche «la profezia involontaria» di Caiafa in 11:50-51: «Voi non capite nulla; e non riflettete come vi tomi conto che un uomo solo muoia per il popolo e non perisca tutta la nazione». Egli profetizzò che Gesù sarebbe morto per la nazione.

<sup>15</sup> *Gospel According to St. Mark*, p. 444.

<sup>16</sup> *Greek-English Lexicon of the NT*, p. 72-73.

Considerando biblicamente l'espiazione, non si può sfuggire all'idea di «sostituzione.» La Settanta usa il termine «riscatto» (*lutron*) 140 volte, generalmente, con il significato di pagamento di un compenso, liberazione dalla prigionia, o offerta di un sostituto. Coloro che ascoltavano Gesù avranno inteso il termine col significato di «sostituzione.»<sup>17</sup> Nel mondo antico, «riscatto» era legato all'idea di liberazione dalla prigionia, o al pagamento di un riscatto che consentiva la liberazione. Cristo, perciò, affermava che la Sua morte era il prezzo pagato per il rilascio del peccatore penitente, incatenato dal peccato. Il risultato era un uomo libero. Dapprima egli viveva sotto sentenza di morte a motivo del peccato, ma Cristo, donando la Sua propria vita, lo ha liberato. Cristo, per fede nella Sua opera salvifica, lo ha riportato a Dio. Denney scrive:

Un riscatto non è richiesto se non dopo una condanna ed il significato finale della sentenza, è, chiaramente, che i condannati sono riscattati dal sacrificio di Cristo e che l'offerta della Sua vita, per rendere loro questo servizio di incalcolabile valore, era il cuore della sua vocazione.<sup>18</sup>

## B. Insegnamento nelle Epistole

Gli scrittori del Nuovo Testamento elevano questo tema del sacrificio per gli altri e approfondiscono il suo significato per l'insegnamento cristiano. Appare sempre più la preposizione *huper* che introduce l'idea del servizio vicario. Paolo scrive ai Romani che «mentre eravamo ancora senza forza (*asthenōn*), Cristo, a suo tempo, è morto per (*huper*) gli empi» (5:6). A questa dichiarazione egli fa seguire la grande verità che «Dio mostra la grandezza del proprio amore per noi, in quanto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (5:8).

La morte di Cristo, che ha mostrato l'amore di Dio per l'umanità, è anche un atto deliberato di Dio che «non ha risparmiato il suo proprio Figliuolo, ma l'ha dato per tutti noi» (*huper hēmōn pantōn*, 8:32). La nostra salvezza è ottenuta «per mezzo del Signor nostro Gesù Cristo il quale è morto per noi» (1 Ts. 5:9-10), ed è ottenuta

---

<sup>17</sup> Cf. David Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (Cambridge: University Press, 1967), pp. 77-81; Leon Morris, *Cross in the NT*, pp. 52-54.

<sup>18</sup> *Death of Christ*, p. 45.

personalmente da coloro che «sono stati crocifissi con Cristo» (Gal. 2:20).

Questo dono sacrificale di Cristo è più che emancipazione dalla potenza del peccato perché crea, mediante la purificazione, un «popolo che Gli appartiene». Paolo scrive a Tito che Cristo «ha dato sé stesso per noi al fine di riscattarci da ogni iniquità e di purificarsi un popolo suo proprio, zelante nelle opere buone» (2:14). In 1 Tm. 2:6 troviamo un parallelo paolino alle parole di Gesù di Marco 10:45. L'apostolo scrive che Cristo diede sé stesso «quale riscatto per tutti» (*ho dous heauton antilutron huper pantōn*). Il prefisso (*anti*) alla parola *lutron* suggerisce la nozione di sostituzione.<sup>19</sup> Tuttavia, fondando la propria interpretazione sulla presenza di *anti* in questo versetto, bisogna stare attenti a non sovrastimare, in Paolo, l'idea di un riscatto sostitutorio. L'apostolo non usa *anti* in una frase prepositiva; egli preferisce *huper*. Paolo parla di un atto sostitutivo, ma questo si nota in un altro gruppo di versetti. Bisogna chiarire che egli considera l'agire salvifico di Cristo quale atto di auto-donazione i cui benefici, inclusa la liberazione dal peccato e l'incorporazione nel popolo di Dio, sono goduti da coloro che credono in Cristo. Anche l'Epistola agli Ebrei rappresenta la morte di Cristo come un'opera a nostro favore. Un versetto chiave dice che per la grazia di Dio, Cristo provò la morte «per ogni uomo» (*huper pantas*, 2:9). Gesù è chiamato il «precursore» che è penetrato, per noi, di là della cortina per intercedere per noi (6:19-20). Egli va sulla croce per noi e per ogni uomo.

La prima Epistola di Pietro, similmente, sottolinea la natura vicaria dell'opera di Cristo. Cristo era «destinato (*proegnōsmenou*) prima della fondazione del mondo ma fu manifestato alla fine dei tempi per voi (*di' humas*)». Tale manifestazione aveva lo scopo di provvedere un riscatto mediante il Suo prezioso sangue (1 Pt. 1:18-20).

Pietro, nel suo appello alla vita secondo l'immagine di Cristo, in 1 Pt. 2:21 ripropone l'esempio di Cristo alla croce: «Cristo ha patito per voi, (*huper humon*) lasciandovi un esempio, onde seguiate le sue orme». Egli, quindi, afferma che Cristo «ha portato egli stesso i nostri peccati nel suo corpo, sul legno, affinché, morti al peccato,

<sup>19</sup> Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1955), p. 48.

vivessimo per la giustizia» (v. 24). Anche Giovanni conferma la natura vicaria della morte di Cristo nella sua prima Epistola: «Noi abbiamo conosciuto l'amore da questo: che Egli ha dato la sua vita per noi (*huper hēmōn*)» (3:16). Il carattere vicario della morte di Cristo, illumina l'intera natura della deità. L'amore eterno di Dio volle pagare qualsiasi prezzo pur di ristabilire un rapporto con l'umanità. Lo spirito di Grazia del Padre che «diede» il Figlio alla morte fu eguagliato dal dono che il Figlio diede di Sé stesso, nella morte, per l'uomo peccatore. Questo sacrificio sul Calvario fu completamente privo di egoismo e i benefici si riversarono, abbondantemente, sul peccatore che l'accoglie per fede. L'atto supremo che si compì, fu nettamente a favore dell'uomo.

### C. La Sua morte e la nostra

L'atto vicario del Signore comprendeva l'esperienza della morte e l'ubbidienza a Dio per noi.

Quest'atto di Cristo comprendeva il consenso alla morte e alla risurrezione. Parlando di giustizia, il risultato fondamentale dell'opera di Cristo, Paolo dichiara: «per noi ai quali sarà così messo in conto; per noi che crediamo in Colui che ha risuscitato dai morti Gesù, nostro Signore, il quale è stato dato a cagione delle nostre offese, ed è risuscitato a cagione della nostra giustificazione» (Rm. 4:24-25). Altrove Paolo afferma che Cristo, volontariamente, «diede s stesso per noi» (Tt. 2:14); qui, in Romani, egli dice che Cristo fu «messo a morte» (*paredothē*).<sup>20</sup> Questo «mettere a morte» si riferisce al coinvolgimento divino volontario nella croce – non al fatto che i Suoi contemporanei lo crocifissero fuori dalle mura di Gerusalemme. Nessun uomo, seppur cattivo, avrebbe mai potuto condannarlo a morte per i nostri peccati (*dia ta paraptomata hēmōn*).<sup>21</sup> Dio soltanto l'ha potuto fare.

Esiste una relazione penale tra peccato e morte. Paolo lo dichiara in Rm. 6:23: «il salario del peccato è la morte», e in 1 Cor. 15:56: «il dardo della morte è il peccato». La morte, nella storia dell'umanità,

---

<sup>20</sup> *Paredothē* significa «liberato» ma in questo caso metaforicamente intende «mettere a morte» poiché il contesto include la «risurrezione» di Cristo. La croce e la risurrezione sono considerati due aspetti di un unico atto salvifico.

<sup>21</sup> *Dia* con l'accusativo, in questo caso indica la ragione per cui qualcosa accade, così Egli fu messo a morte «a motivo dei nostri peccati», o «per i nostri peccati». Cf. Arndt And Gingrich, *Lexicon*, p. 180.



simboleggia la tragica alienazione esistente tra Dio e l'uomo a motivo del peccato. Persino già da Genesi 3, la morte è descritta come conseguenza della caduta di Adamo. Da sempre l'uomo ha vissuto con questa evidente conseguenza della sua peccaminosità. Si potrebbe allora concludere che, poiché la morte è certa ed irreversibile, essa controlla la vita del peccatore e questo è l'argomento supremo per ogni uomo che riflette: vivere è morire!

L'atto vicario di Cristo Lo porta ai confini più lontani nell'esistenza umana, cioè a provare la morte (cf. Eb. 2:14-15). Egli distrugge il potere della morte sulla vita dell'uomo dimostrando, mediante la risurrezione operata da Dio, che il peccato può essere realmente sconfitto. Altri fattori interpretativi fanno parte del significato della croce, ma in questo caso, l'esperienza che Cristo fece della morte, afferma, paradossalmente, che per suo mezzo possiamo essere vittoriosi. Qualcuno ha detto che «la morte di Cristo trasforma la nostra idea della morte», invece, essa trasforma la nostra comprensione della vita che non segue la direzione «dalla vita alla morte» ma, piuttosto, «dalla morte alla vita». Tutti devono morire, ma se noi siamo morti con Cristo, «la morte è stata sommersa nella vittoria» (1 Cor. 15:54).

Il passo *kenotico* paolino parla enfaticamente dell'agire del Signore che «svuotò» ed «umiliò» se stesso quale esempio supremo di vita cristiana. Paolo richiama i credenti all'unità, allo stesso sentire, all'altruismo ed all'umiltà simili a quella di Cristo. «Abbiate in voi lo stesso sentimento che è stato in Cristo Gesù» (Fil. 2:1-11). Questo sentimento» accetta la «morte divina» come l'unica via per la vita glorificata; infatti, se siamo uniti a Lui nella Sua morte, parteciperemo anche alla Sua vittoria sulla morte.

#### **D. La Sua ubbidienza e la nostra**

Paolo e l'autore della lettera agli Ebrei, sottolineano che Cristo agì in ubbidienza alle richieste di Dio e, così facendo, i suoi benefici furono riversati sull'umanità. Nell'atto rappresentativo della croce, l'ubbidienza di Cristo ci offrì la possibilità di essere ubbidienti e salvati. «Nei giorni della sua carne, avendo con gran grida e con lacrime offerto preghiere e supplicazioni a Colui che lo poteva salvare dalla morte, ed avendo ottenuto d'esser liberato dal timore, imparò l'ubbidienza (*emathen ten hupakoēn*) dalle cose che soffrì;

ed essendo stato reso perfetto, divenne, per tutti quelli che gli ubbidiscono, autore d'una salvezza eterna, essendo da Dio proclamato Sommo Sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec» (Eb. 5:7-10).

«Imparare l'ubbidienza» da parte del Figlio deve essere posto in relazione al Suo ufficio sacerdotale, cioè, alla Sua morte per l'umanità. Non si riferisce alla normale istruzione di un figlio che impara ad essere ubbidiente ad un genitore. Il volere del Padre controllava la Sua mente e il Suo spirito durante tutto il Suo ministero ed Egli, infine, gridò nel giardino del Gethsemani, «non la mia, ma la Tua volontà sia fatta». Questa ubbidienza rese possibile la riconciliazione tra Dio e le Sue creature. Essa, inoltre, qualificò Cristo come Sommo Sacerdote in grado di poter portare a Dio tutti coloro che, mediante la Sua potenza, decidono di rispondere con ubbidienza e fede alla volontà del Padre. Egli è, perciò, «per tutti quelli che gli ubbidiscono, autore di una salvezza eterna» (Eb. 5:9). La morte di Cristo, quale atto di ubbidienza, fu a nostro favore, poiché, oggi, mediante la nostra ubbidienza al Suo invito, noi siamo riconciliati al Padre.

Paolo considera la razza umana rappresentata da due persone, Adamo e Cristo (Rm. 5:12-21; 1 Cor. 15:21-22, 45-50). Queste persone «personificano la razza umana o parte di essa, in loro stessi, ed il loro agire con Dio è rappresentativo del nostro agire con Lui». <sup>22</sup> La storia religiosa dell'umanità è determinata dal rapporto con questi due rappresentanti.

L'ubbidienza e la disubbidienza a Dio determinano il carattere dell'umanità che queste due persone creano. Adamo disubbidì a Dio e, perciò, l'umanità ereditò peccato e morte. L'esser strettamente uniti ad Adamo significa dividerne l'«antica sciagura» della disubbidienza, l'impulso al parricidio contro Dio e l'antica alienazione e paura (Rm. 5:19). Cristo, invece, ubbidì a Dio, e la nuova umanità che Egli crea riceve la giustificazione e la vita. L'identificazione con Cristo pone l'individuo in una situazione radicalmente diversa. Poiché Cristo è stato ubbidiente fino alla morte, la Sua risurrezione è la conferma che chiunque partecipa alla Sua ubbidienza nella vita del Suo corpo, la Chiesa, condivide anche la Sua giustizia e vittoria sopra il male. Paolo, così, riassume: «Come, dunque, con un sol fallo

---

<sup>22</sup> C. K. Barrett, *From First Adam to Last* (New York: Charles Scribner's Sons, 1962), p. 5; cf. anche Karl Barth, *Christ and Adam*, trans. T. A. Small (New York: Harper and Bros., 1957).

la condanna si è estesa a tutti gli uomini, così, con un solo atto di giustizia la giustificazione che dà la vita si è estesa a tutti gli uomini. Poiché, siccome per la disubbidienza di un solo uomo i molti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'ubbidienza di uno solo, i molti saran costituiti giusti» (Rm. 5:18-19). Cristo, volontariamente, si sottomise alla richiesta di morte del Padre e divenne il Capo di una nuova umanità. Il Secondo Adamo, per la Sua ubbidienza, recuperò per noi ciò che era stato perduto dal primo Adamo. La nostra ubbidienza al Figlio ubbidiente, è la nostra speranza di salvezza.

### III. LA MORTE SACRIFICALE

Nessun lettore onesto del Nuovo Testamento potrà negare la fede della Chiesa primitiva nella morte di Cristo come atto di auto-donazione. Culpepper, infatti, commenta: «Sicuramente, ogni sezione del Nuovo Testamento è pervasa da questa idea sacrificale».<sup>23</sup>

#### A. L'idea di Sacrificio

Gesù stesso cominciò a svelare la Sua morte sacrificale quando interpretò la propria missione nel mondo come compimento del concetto, seppur spiritualizzato, di sacrificio della propria vita per gli altri. Per esempio, quando i greci volevano vedere Gesù, il Maestro disse ad Andrea e Filippo: «In verità, in verità vi dico che, se il granello di frumento caduto in terra non muore, rimane solo; ma se muore produce molto frutto. Chi ama la sua vita la perde; e chi odia la sua vita in questo mondo la conserverà in vita eterna» (Gv. 12:24-25). Il Maestro non stava esortando soltanto i discepoli ad una vita di sacrificio e morte ma già prevedeva la Sua prossima morte.

Le varie narrazioni della Cena del Signore contengono quattro termini, indicanti il sacrificio, che sono legati a pratiche culturali dell'Antico Testamento: (1) Sangue (Lv. 17:11); (2) patto (Es. 24:8); (3) spargimento (Lv. 4:7-8); e (4) corpo (cf. 1 Cor. 11:23-26; Mc. 14:22-25; par.). I riferimenti espliciti a Cristo quale «agnello pasquale» (1 Cor. 5:7) e «agnello senza difetto e macchia» (1 Pt. 1:19),

---

<sup>23</sup> Robert H. Culpepper, *Interpreting the Atonement* («Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1966), p. 68. Quest'opera è una delle più concise e buone panoramiche degli aspetti biblici e teologici dell'espiazione.

suggeriscono la presenza di nozioni sacrificali applicate, generalmente, a Cristo (cf. Ap. 5:6, 8, 12).

In Ef. 5:2, *thusia*, «sacrificio», è usato per la morte di Gesù: «E camminate nell'amore come anche Cristo vi ha amati e ha dato sé stesso per noi in offerta e sacrificio (*thusian*) a Dio, qual profumo d'odor soave». Nella lettera agli Ebrei, per poter interpretare la vita e l'opera di Cristo, la categoria del sacrificio è considerata importantissima, perciò si adopera *thusia* in quattro casi specifici (7:27; 9:26; 10:12, 26).<sup>24</sup> Il linguaggio usato in 9:26 è altamente espressivo: «Ma ora, una volta sola, alla fine dei secoli è stato manifestato, per annullare il peccato col suo sacrificio» (*dia tēs thusias autou*). Il tema centrale di questa epistola è che Cristo è l'eterno Sommo Sacerdote. Offrendo sé stesso, una volta per sempre (*hapax*), in sacrificio perfetto per il peccato, Egli compie ciò che mai poteva essere realizzato al tempo dell'antico ordine, cioè, procurare l'eterna redenzione. Nondimeno, i sacrifici del passato anticiparono e resero comprensibile il valore veramente efficace dell'offerta di Cristo. L'autore può, perciò, proclamare: «Perché è impossibile che il sangue di tori e di becchi tolga i peccati» (Eb. 10:4). Ma noi «siamo stati santificati, mediante l'offerta del corpo di Gesù Cristo fatta una volta per sempre» (10:10).

## B. L'Agnello di Dio

Giovanni ha tramandato per noi un aspetto particolare della vita di Gesù quando scrive che Giovanni Battista, per due volte, introdusse Gesù come «Agnello di Dio» (*ho amnos tou theou*). In Gv. 1:29 leggiamo: «Il giorno seguente, Giovanni vide Gesù che veniva a lui, e disse: «Ecco l'Agnello di Dio»». Markus Barth considera questi passi giovannei quali sommari di tutti i motivi culturali, di servitù (Is. 53) e di redenzione, dell'Antico Testamento. Il sommo sacerdote ufficiale dell'antico ordine non moriva per i peccati del popolo; morivano gli

<sup>24</sup> Johannes Behm, *Thusia*, TDNT, 3:185; «Quando Ebrei confronta il sacrificio espiatorio di Cristo con il suo modello AT, non ci presenta una caricatura che rimane nella sfera di una religione della legge. Si rifà alla concezione originale ed allo scopo del sacrificio nell'AT, che lo intende come mezzo di relazione personale tra Dio e l'uomo. Questo scopo originario del sacrificio è, infine, realizzato nell'atto personale di Cristo, nell'offerta unica e volontaria della Sua vita. Il sacrificio è così portato a termine in Lui; il sacrificio culturale non è semplicemente trascorso ma portato a termine dall'unica offerta del Cristo. «Cf. la bella discussione del Behm sul sacrificio in «*Old Testament Presupposition*» p. 183.

animali che erano sacrificati. Invece, secondo il Nuovo Testamento, «solo il servo fedele di Is. 53 diede la sua vita e fu, perciò, sia sacerdote che vittima, in una sola persona».<sup>25</sup> Giovanni afferma:

1. Il sacrificio di Cristo è un «dono di Dio». Il titolo «Agnello di Dio» non può significare «agnello appartenente a Dio» o «agnello offerto a Dio»; significa, invece, l'agnello che è stato «preparato da Dio» o l'agnello «accettabile a Dio», «glorificato da Dio». I benefici della grazia di Dio consistono nella rimozione dei nostri peccati e nella restaurazione del nostro rapporto con Dio.

2. Anche Giovanni sottolinea lo scopo della morte dell'Agnello per «togliere i peccati del mondo» (*ho airōn tēn hamartian tou kosmou*). *Airō* ha una grande varietà di significati nella Settanta e persino nel Vangelo di Giovanni, ma il significato essenziale è quello della rimozione o della cancellazione. In questi due versetti significa rimozione del peccato grazie a qualcun'altro. «È costata, niente meno, che la vita del Servo scelto di Dio la liberazione del popolo dal peccato».<sup>26</sup>

Da Agnello di Dio (*Agnus Dei*), Cristo espia per il mondo intero senza distinzione di razza o religione. Il sacrificio dell'Agnello rende possibile la redenzione universale.

3. Il contesto più ampio del Quarto Vangelo chiarisce che il sacrificio dell'Agnello è la Sua glorificazione. Nel Vangelo, la morte di Cristo è chiamata ascensione al cielo, esaltazione, o glorificazione (3:13ss.; 12:32, 34; 17:4ss.). Questa «gloria» che Egli possiede non è qualcosa che «prende» o «pretende dagli uomini» (5:41, 44; 8:50), ma, piuttosto, Egli la possiede con il Padre (17: 1, 4ss.). Tuttavia, sia il Padre che il Figlio sono glorificati nel sacrificio dell'Agnello. Il Figlio, morendo, è rivelato quale Figlio di Dio. La Lettera agli Ebrei contiene delle espressioni simili: «Ma ben vediamo Gesù... coronato di gloria e di onore a motivo della morte che ha patita, onde, per la grazia di Dio, gustasse la morte per tutti» (2:9). Il sacrificio di Cristo è, quindi, un'epifania, una rivelazione sia della natura di Dio che del Figlio. Ancora una volta vediamo, l'inevitabile, interconnessione tra

---

25 K. Barth, *Was Christ's Death a sacrifice?* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1961), p. 39. Parlando di tutto il NT, Barth afferma che «la maggiore concorrenza alla soteriologia 'sacrificale' sembra provenire dall'ambiente isaiano, profetico e salmodico, di Is. 53» (p. 7).

26 *Ibid.*

crisologia e soteriologia. Sembra chiaro, come afferma J. Jeremias, che la comunità primitiva (compreso lo stesso Gesù) considerasse Gesù il Servo del Signore descritto in Isaia 53. In Is. 53:7, il Servo che soffre pazientemente è paragonato all'Agnello e un simile paragone è espressamente rivolto a Gesù nel discorso di Filippo all'eunuco Etiope, in Atti 8:32. Jeremias afferma persino che Is. 53:7 «può esser benissimo l'origine della descrizione di Gesù come *amnos*».<sup>27</sup> Anche Pietro parla dell'efficacia della morte di Cristo dovuta, in buona parte, alla Sua impeccabilità, poiché egli era «un agnello senza difetto e senza macchia» (1 Pt. 1:19).

Un secondo gruppo di riferimenti paragona Gesù all'agnello pasquale. Giovanni sottolinea che i soldati romani non ruppero le gambe del Cristo morente a compimento della Scrittura relativa all'agnello pasquale, «non gli sarà spezzato alcun osso» (19:36: cf. Es. 12:46; Nm. 9:12). Scrivendo ai Corinti, Paolo afferma esplicitamente che Cristo è «il nostro agnello pasquale» (1 Cor. 5:7). J. Jeremias, perciò, conclude: «Pur se il paragone con il sacrificio pasquale termina con la sua descrizione di *amnos*, le due linee di influenza verosimilmente, si intersecano».<sup>28</sup>

I riferimenti di Isaia ci ricordano che Cristo andò alla morte con la pazienza di un agnello sacrificale innocente. Ci rammentano che l'effetto di quella morte fu la cancellazione del peccato, dietro specifica condizione, per l'intera umanità. Il tempo della salvezza era giunto. Come dichiarato da Pietro, quest'Agnello era «preconosciuto prima della fondazione del mondo, ma manifestato negli ultimi tempi per voi n (1 Pt. 1:20). Come l'agnello pasquale prefigurava la liberazione dalla schiavitù egiziana, così Cristo, l'Agnello pasquale del nuovo patto, ha compiuto la redenzione (*elutrôthête*, 1 Pt. 1:18) dalla schiavitù del peccato.

### C. Romani 3:21-26

Questo breve paragrafo è introdotto da Paolo per confermare la continuità tra la legge veterotestamentaria e dei profeti e quella che è, ora, rivelata in Cristo. Simultaneamente, afferma la discontinuità della rivelazione cristiana con l'incomprensione giudaica, di quel tempo, della legge (v. 21). Il paragrafo introduce, inoltre, la

---

<sup>27</sup> *Amnos*, TDNT, 1-339.

<sup>28</sup> *Ibid.*

successiva sezione maggiore dell'Epistola che tratta della giustizia di Dio ora rivelata in Cristo Gesù per tutti i credenti (3:21-36). La decisione divina riguardante la peccaminosità universale dell'uomo è che, liberamente, tutti possono divenire giusti, per fede, mediante la redenzione che ci è offerta in Cristo Gesù (vv. 22-24).<sup>29</sup> Tale verdetto divino è giustificato dai vv. 25-26: «Lui ha Dio preordinato per fare l'espiazione mediante la fede nel suo sangue, per dimostrare così la sua giustizia... affinché egli sia giusto e giustificatore di colui che ha la fede di Gesù».

Altre caratteristiche del sacrificio di Cristo risaltano in questo passo dai tanti significati:

1. *Redenzione e sacrificio sono inseparabili* (v. 24). La redenzione (*apolutrōsis*) è un termine importante nel vocabolario di salvezza neotestamentario. È presente, spesso, nelle lettere di Paolo, due volte nella lettera agli Ebrei e una volta nel Vangelo di Luca (Lc. 21:28; Rm. 3:24; 8:23; 1 Cor. 1:30; Ef. 1:7, 14; 4:30; Eb. 9:15; 11:35). Appartenendo al gruppo di termini neotestamentari avente la radice *lutron*, il composto *apolutrōsis* suggerisce l'idea di «espiazione da (*apo*, 'lontano da') con l'enfasi posta più sulla liberazione risultante che sul metodo della redenzione».<sup>30</sup>

Per questa redenzione fu necessario il prezzo del sangue di Cristo (*en tō autou haimati*, Rm. 3:25; Ef. 1:7 et al.); per questo motivo il termine *apolutrōsis* contiene, in larga misura, l'idea del riscatto. Al termine è legato l'ambiente specifico degli schiavi. Implicitamente si afferma che il precedente stato di esistenza era quello della schiavitù da cui si è, ora, liberati. Siamo redenti dalla schiavitù del peccato e questa esperienza è da noi sperimentata come perdono (Ef. 1:7; Col. 1:14; Eb. 9:15). K. Barth conclude dicendo che la redenzione e l'espiazione sacrificale «possiedono nomi diversi ma hanno un unico e solo significato». Si riferisce a 1 Cor. 1:30 dove Paolo afferma che «grazie a lui voi siete in Cristo Gesù, il quale da Dio è stato fatto per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione (*apolutrōsis*)».<sup>31</sup>

2. *Dio stesso è l'autore del sacrificio di Cristo*. Dio propose (*pro-ethetō*) Cristo quale espiazione per il Suo sangue (*hilastērion dia*

<sup>29</sup> M. Barth, *Was Christ's death a Sacrifice*, p. 28.

<sup>30</sup> Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, p. 71

<sup>31</sup> *Was Christ's Death a Sacrifice?* p. 30.

*pisteos*). *Proethētō* è stato interpretato in tanti modi diversi; da decisione divina nel tempo e nell'eternità a proclamazione di Dio mediante testimoni da Lui stabiliti. K. Barth, invece, afferma «in ogni caso, Dio stesso è l'Agente ed il Soggetto che procura e proclama il sacrificio di Cristo. Il sacrificio di Cristo è un dono dell'amore di Dio ai peccatori». <sup>32</sup> Questo è il modo in cui Paolo attesta che «l'espiazione avviene nel cuore di Dio». D. M. Baillie ci ricorda che la realtà oggettiva dell'espiazione poggia sul fatto che Dio offrì sé stesso in Cristo; Dio, realmente, si offrì, per amore, per liberare la Sua creatura dalla schiavitù del peccato. <sup>33</sup>

3. *Il sacrificio è descritto come un hilasterion*. Dio diede Cristo quale «espiazione» (RSV), per essere «propiziazione» (KJV) o, come dice la NASB al margine, «sacrificio di propiziazione; «sacrificio di espiazione» (NIV). La menzione del sangue nel medesimo contesto (*en tō autou haimati*), indica, indubbiamente, che, quando parla dell'agire di Dio, Paolo pensi al sacrificio. Il termine greco *hilastērion* è stato oggetto di lunghe ricerche per determinare ciò che Paolo aveva in mente quando, come in questo caso, lo usava. Lo si trova anche in Eb. 9:5 e qui, ovviamente, significa «propiziatore». Il verbo «*hilasakesthai*» è utilizzato in Eb. 2:17 dove Cristo è chiamato «un misericordioso e fedele sommo sacerdote nelle cose che riguardano Dio, per fare l'espiazione dei peccati del popolo». (RSV; «per riconciliare», KJV). Il sostantivo *hilasmos* ricorre in 1Gv. 2:2 e 4:10.

Esperti del Nuovo Testamento accettano, generalmente, tre possibili traduzioni di *hilastērion*:

a. *Propiziatore*. Il propiziatore copriva l'Arca del Patto su cui il Sommo Sacerdote spruzzava il sangue nel giorno dell'Espiazione per espriare i peccati del popolo (Es. 25:18:22; Lv. 16:2, 13ss.). Cristo, perciò, è il vero propiziatore in cui avviene la liberazione dalla colpa del peccato e la riconciliazione con Dio. Negli anni, questa interpretazione è stata favorevolmente accolta da studiosi quali Cremer, Thayer, Vincent, Charles Hodge, T. W. Manson, Brunner, F. F. Bruce, Alan Richardson e Godet. La più valida argomentazione

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 31; cf. Gv. 3:16; Rm. 5:8, 8:32; Ef. 2:4; 1 Gv. 4:9-10.

<sup>33</sup> *God was in Christ*, pp. 197-199.



contraria risiede nel fatto che Paolo non usa mai, altrove nell'Epistola ai Romani, il simbolismo levitico.<sup>34</sup>

*b. Espiazione:* È definito come atto o mezzo per «estinguere», «nascondere» o «annullare» il peccato. L'espiazione non è diretta, principalmente, alla parte offesa. Piuttosto, è diretta verso chi ha causato la rottura della relazione; ha per oggetto il peccato e la colpa; lo scopo è di risarcire per l'offesa. Il sacrificio di Cristo, perciò, consentì a Dio di perdonare il peccato e, perciò, di attuare una vera riconciliazione tra Sè e l'uomo. Questa interpretazione di *hilastērion* sembra aver avuto la sua origine con C. H. Dodd:

Il termine greco (*hilastērion*) deriva dal verbo che, negli scrittori pagani e nelle iscrizioni ha due significati: (A) «placare» un uomo o un dio; (B) «espiare» un peccato, i.e. produrre un atto (pagare una multa o offrire un sacrificio) per cui la colpa è annullata. Il primo significato, è, ampiamente, il più comune. Nella Settanta, invece il significato (A) è praticamente sconosciuto quando Dio è l'oggetto, mentre il significato (B) lo si ritrova in molti passi. Perciò il senso biblico del verbo è «produrre un atto per cui è rimossa la colpa e la contaminazione». <sup>35</sup>

Dalla pubblicazione dell'opera di Dodd, molti studiosi hanno seguito la sua linea di pensiero inclusi Vincent Taylor, John Knox, C. K. Barrett, Arndt e Gingrich, A. M. Hunter, R. H. Culpepper, Eric Rust, Markus Barth e Alan Richardson.

Secondo tutti questi interpreti, *hilastērion* non intende un atto designato a placare una divinità adirata e sdegnata ma un'azione compiuta per coprire il peccato o annullare la sua colpa. Presentando Cristo come sacrificio di espiazione, Dio dimostra sia il Suo amore

---

34 Cf. V. Taylor, «A Great Text Reconsidered», *New Testament Essays* (London: Epworth Press, 1970), p. 130: «Si deve riconoscere che in tutti questi casi la versione 'propiziatorio' (*Gnadenstuhl*) crea confusione; suggerisce, infatti, un luogo dove è dispensata la Grazia... L'articolo manca ed il contesto non incoraggia tale idea. Tuttavia, la sua introduzione nel passo sarebbe fuori luogo e confonderebbe». Alan Richardson scrive: «Tutto indica che Paolo stia proponendo l'idea del Calvario quale «propiziatorio» e del Venerdì Santo quale giorno cristiano di espiazione. Detto altrimenti, Cristo, asperso con il proprio sangue, sarebbe il vero propiziatorio di cui, quello nel luogo Santissimo ne era l'anti-tipo e l'anticipatore. Sarebbe questo il significato sia in Paolo che dell'Auct. Heb.» (*Introduction to the Theology of the NT*, p. 225).

35 *The Epistle of Paul to the Romans* (New York: Harper and Bros., 1932), p. 54.

per il peccatore che il Suo giudizio sul peccato. Così facendo, Egli invita il peccatore alla riconciliazione. Questo sembra essere il significato di *hilasmos* in 1 Gv. 2:2 e 4:10. Leggiamo in 1 Gv. 4:10 «In questo è l'amore: non che noi abbiamo amato Dio, ma che Lui ha amato noi e ha mandato il suo Figlio per essere l'espiazione per i nostri peccati».

Coloro che favoriscono la traduzione «propiziazione» (vedi oltre), spesso richiamano l'attenzione su 2 Cor. 5:18-19: «Or tutte le cose sono di Dio, che ci ha riconciliati a sé per mezzo di Gesù Cristo e ha dato a noi il ministero della riconciliazione poiché Dio ha riconciliato il mondo con sé in Cristo». La risposta abituale è quella che Frank Carver propone:

È l'uomo che deve essere riconciliato e non Dio come accadeva nel giudaismo, poiché è Dio che compie la riconciliazione. L'ira di Dio contro il peccato degli uomini, è certamente coinvolta altrimenti i loro peccati non sarebbero stati, a loro, attribuiti. Dio, nel Suo Santo amore, prese l'iniziativa e sulla croce, divenne l'aggressore inondando la vita umana, alienata, di amore misericordioso» (Rm. 5:10, 15, RSV).<sup>36</sup>

Di contro, l'argomentazione più valida contraria alla traduzione «espiazione» è che essa dà poco spazio all'ira di Dio (cf. Rm. 1:18; 5:9; 1Ts. 1:10) e al bisogno di una piena soddisfazione della natura divina. Wiley scrive:

Dio, essendo per natura Amore santo (e questi due attributi stanno in armonia tra di loro) non può esibire questo amore separandolo dalla giustizia, perciò deve mantenere l'onore della sua sovranità divina non mediante un espediente esterno, ma all'interno della Sua natura eterna ed essenziale. L'amore, inoltre, non può essere manifestato disgiunto dalla Santità.<sup>37</sup>

Stevens, retoricamente, chiede: «Chi è propiziato?» e poi conclude dicendo: «La risposta può essere una soltanto: 'Dio'.<sup>38</sup>

*c. Propiziazione, sacrificio propiziatore o mezzo di propiziazione.* Questa interpretazione afferma che il sacrificio di Cristo fu un atto

<sup>36</sup> Carver, «2 Corinthians», BBC, 8:555.

<sup>37</sup> *Christian Theology*, 2:284

<sup>38</sup> *Theology of the NT*, p. 413

teso a placare o a soddisfare la natura giusta di Dio.<sup>39</sup> Paolo intende così dire che l'azione è diretta a Dio per rivelare la Sua ira contro il peccato e perciò, per suscitare il Suo favore (cf. Rm. 1:18; 5:9-1 Ts 1:10). Gesù fu crocifisso affinché Dio potesse essere riconciliato alle Sue creature, perdonando i loro peccati ma, contemporaneamente confermando la Sua giustizia (2 Cor. 5:18-19). Curtis conclude dicendo: «La morte di Gesù Cristo è il mezzo sacrificale mediante cui Dio si rende favorevole a chi ha fede».<sup>40</sup>

Leon Morris si rifiuta di tradurre *hilastērion* con «propiziazione» o «luogo dove Dio dimostra misericordia all'uomo». «Si deve obiettare che il computo delle probabilità è fortemente favorevole all'interpretazione di *hilastērion*, in Rm. 3, quale riferimento generale alla rimozione dell'ira di Dio più che a un riferimento specifico sia al propiziatorio che al giorno dell'Espiazione».<sup>41</sup> «Mezzo di propiziazione» è, perciò, la sua traduzione preferita.

David Hill concludendo, afferma che la parola può significare propiziatorio se viene riferita ad un passo, di origine non culturale, di 4 Maccabei 17:22 dove la morte di sette figli è espressa nel modo seguente «Essi, essendo divenuti riscatto per i peccati della nazione e per il sangue di questi uomini giusti e della loro morte propiziatoria (*tou hilastēriou thanatou*) la provvidenza divina liberò (*diesōsen*) Israele che aveva, finora, sofferto il male».<sup>42</sup>

L'argomento maggiore contro «propiziazione» è che sembra contraddire la nozione paolina comune della Grazia iniziatrice di Dio. Questi propose (*proethētō*) Cristo quale sacrificio. Passi biblici, come Rm. 5:8 e 8:32, in cui è sottolineato il libero fluire dell'amore di Dio, militano contro questa interpretazione di *hilastērion*. L'argomento contrario afferma che Dio non aveva bisogno di essere riconciliato perché agì da riconciliatore traendo a sé gli uomini per un suo atto amorevole in Cristo.

W. M. Greathouse sembra condividere una posizione intermedia seguendo, in qualche modo, l'interpretazione di Richardson

---

39 Per una trattazione dell'uso oggettivo di questo termine, cf. V Taylor «A Great Text Reconsidered»; Sanday and Headlam, «Romans», ICC, p. 88 vd. Anche le conclusioni di Hill in *Greek Words and Hebrew Meaning*, pp. 36 ss.

40 Olin Curtis, *The Christian Faith*, (Grand Rapids, Mich.: Kregel Publications, 1905), p. 302.

41 «The Meaning of Hilasterion in Rom. 3:25», NTS, 2 (1955-56): p. 43.

42 *Greek Words and Hebrew Meanings*, pp. 41 ss.

che considera il termine 'propiziazione' sinonimo di 'espiazione'. 'Propiziazione' si riferisce a Dio: mediante la morte di Cristo, l'ira di Dio viene superata e la Sua giustizia dimostrata. L'espiazione, invece, inerisce all'uomo: «Il sacrificio di Cristo rimuove la colpa del peccato dell'uomo».<sup>43</sup> Gli studiosi, abitualmente, hanno condiviso una o l'altra delle su citate interpretazioni e ciò ci fa comprendere come hilastērion sia un concetto dalle molte sfaccettature.

4. *Il sacrificio di Cristo fu una rivelazione della giustizia di Dio (dikaiousunē theou).* Il verso 21 afferma: «Ma ora, indipendentemente dalla legge, è stata manifestata la giustizia di Dio»; i versi 25b e 26 aggiungono: «per dimostrare così la giustizia...; per manifestare la sua giustizia nel tempo presente, affinché egli sia giusto e giustificatore di colui che ha la fede di Gesù». Questo atto sacrificale rivela che Dio è giusto per natura e che il Suo progetto completo per l'uomo è di renderlo giusto. Il segno della croce è un atto salvifico.

Paolo intravede una dimensione giuridica in questo segno sacrificale che intende dimostrare che Dio è degno di fiducia «e ogni uomo bugiardo» (Rm. 3:4). In definitiva, nel presente stato di peccato del mondo, è in gioco la giustizia di Dio. Sulla croce, Dio, ottiene giustizia perché il peccato è, drammaticamente, condannato. La giustificazione dell'uomo dipende dalla proclamazione e affermazione della giustizia di Dio stesso (3:25; 4:25).<sup>44</sup> La croce ha risolto, definitivamente, la questione della giustizia di Dio.

5. *Il sacrificio di Cristo è un atto efficace a favore dell'uomo.* Esso muta la sua situazione nei confronti di Dio. Il verso 26b afferma: «Egli giustifica (dikaionta) chi ha fede in Gesù». I peccatori non sono soltanto «giustificati» ma anche resi giusti. Per fede, usando una terminologia forense, i peccatori sono assolti. Indubbiamente Paolo ha una comprensione forense della giustificazione, ma ha anche ciò che J. Jeremias chiama «una comprensione soteriologia di dikaionta». La giustificazione non consiste semplicemente in un mutamento del giudizio di Dio. Se fosse così, ci avvicineremmo pericolosamente alla falsa opinione che giustificazione sia soltanto un «come se».

<sup>43</sup> Greathouse, «Romans», BBC, 8:92.

<sup>44</sup> Barth, *Was Christ's Death a Sacrifice*, p. 34

L'assoluzione di Dio non è solo forense, non è soltanto un «come se», non è una semplice parola, ma la parola di Dio che opera e crea la vita. La parola di Dio è sempre efficace...È l'inizio di una nuova vita, una nuova esistenza, una nuova creazione mediante il dono dello Spirito Santo.<sup>45</sup>

La nuova situazione dei peccatori è caratterizzata dalla pace: «Giustificati per fede abbiamo pace con Dio» (Rm. 5:1). K. Barth afferma che «il sacrificio di Cristo ha una natura ed una potenza che 'porta ad effetto ciò che anticipa', cioè, la fine della vecchia vita e l'inizio della nuova».<sup>46</sup>

## D. Il sangue di Cristo

Bisogna porre grande attenzione sull'uso frequente del termine 'sangue' che esprime il carattere del sacrificio di Cristo. Paolo scrive che Dio «ha preordinato Cristo per far l'espiazione mediante il suo sangue» (Rm. 3:25). Nel N. T. si trovano circa 36 riferimenti al sangue di Cristo. Che cosa simboleggia «sangue» quando è usato in connessione alla morte di Cristo?

In un caso si equipara il sangue alla vita. Il *locus classicus*, di questa interpretazione, è Lv. 17:11: «Poiché la vita della carne è nel sangue; per questo vi ho ordinato di porlo sull'altare per fare l'espiazione per le vostre vite.»<sup>47</sup> Vincent Taylor spiega: «La vittima è uccisa perché la sua vita, sottoforma di sangue, possa essere liberata. Lo scopo è di presentare la vita come un'offerta alla deità... Il dono della vita è l'idea fondamentale nel culto sacrificale».<sup>48</sup> L'uccisione è necessaria, ma la morte non ha alcun ruolo nel sacrificio. Westcott intravede nel sangue il suggerimento di una «vita liberata» e disponibile agli uomini.

Un'altra interpretazione, del significato del sangue, si fonda sull'idea della morte. Moffatt, Denney, Behm e Morris concludono dicendo che la morte è la nozione centrale dell'espiazione, per cui è la privazione della vita che espia. Nella Pasqua originale (Es. 12:13), il sangue veniva posto sull'architrave della porta simboleggiando, così, che era avvenuta una morte. Non si pensava assolutamente che

<sup>45</sup> Jeremias, *Central Message of the NT*, p. 64.

<sup>46</sup> *Was Christ's Death a Sacrifice*, p. 34

<sup>47</sup> Cf. anche Gn. 9:4; Dt. 12:23.

<sup>48</sup> *Jesus and His Sacrifice* (New York: Macmillan and Co. 1937) p. 54.

tale segno indicasse una vita sacrificata per un altro. Inoltre, vi sono 25 riferimenti nel Nuovo Testamento in cui il termine «sangue» è sinonimo di morte violenta. Sia «sangue» che «morte» li ritroviamo in passi paralleli in Rm. 5:9-10: «Molto più, dunque, essendo ora giustificati nel suo sangue, saremo salvati dall'ira per mezzo di lui. Infatti, se mentre eravamo nemici siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Suo Figlio, molto più ora, che siamo stati riconciliati, saremo salvati mediante la sua vita» (cf. anche Eb. 9:14ss; 13:11 ss.).

Behm ci ricorda che il «sangue di Cristo» equivale a «croce di Cristo», un modo più chiaro di esprimere la morte di Cristo nel suo valore salvifico». <sup>49</sup> La domanda di Denney è, allora, pertinente: «Che connessione esiste con la potenza del Signore risorto se 'sangue' non contiene l'importante idea della morte?»<sup>50</sup> Fu il dono della vita nella morte violenta, una vera vita sacrificata, che procurò la nostra redenzione.

L'interesse degli scrittori del Nuovo Testamento non si ferma al sangue materiale di Cristo ma, piuttosto, a ciò che significa, cioè, sul rimedio di salvezza mediante la morte del Figlio di Dio. La frase «sangue di Cristo» è un «forte simbolo verbale dell'opera salvifica di Cristo».<sup>51</sup> Paolo e Giovanni non avrebbero certamente approvato alcuna 'mistica' del sangue, come quella presente nelle religioni mistiche. Il «sangue di Cristo» equivale a «croce di Cristo».

## E. L'idea della sostituzione

La morte di Cristo sostituì qualcosa che doveva subire l'umanità? Sostituzione, in questo caso, significherebbe che i colpevoli sono completamente scagionati, liberati dalla minaccia della punizione che, eventualmente, avrebbero subito. Il sacrificio di Cristo arreca qualcosa che non avrebbero mai potuto compiere da soli.

Passi quali 2 Cor. 5:21; Gal. 3:13; 1 Pt. 2:24 e 3:18 rientrano, naturalmente, nello schema dell'espiazione sostitutiva.<sup>52</sup> La mor-

---

<sup>49</sup> Haima, *TDNT*, 1:174.

<sup>50</sup> *The Death of Christ*, p. 149.

<sup>51</sup> Behm, *Haima*, *TDNT*, 1:175

<sup>52</sup> Due volte nei Corinti, Paolo dice ai suoi lettori: «Siete stati comprati a caro prezzo (*egorasthete gar times*), 1 Cor. 6:20; 7:23; cf. Gal. 3:13; «Cristo ci ha redenti (*exegorasen*) dalla maledizione della legge»; Gal. 4:5; «redimere» (*exagorase*), coloro che erano sotto la legge». Queste affermazioni appartengono allo stesso

te di Cristo avvenne «al posto» o «invece» della meritevole morte dell'uomo. Il Giusto morì per gli ingiusti. Paolo afferma che, per il nostro bene, Dio fece esser Cristo «peccato per noi... affinché noi potessimo diventare giustizia di Dio in Lui» (2 Cor. 5:21).

La giustizia di Dio non poteva permettere che il peccato rimanesse impunito, perciò il Suo giudizio cadde sui peccatori. Per superare la dicotomia giustizia/amore, Egli sostituì la croce di Cristo; il Padre «lo fece peccato per noi» affinché si realizzasse la riconciliazione tra Lui e le Sue creature. In questo modo il perdono del peccatore diviene una possibilità morale autentica poiché sia l'onore che la legge di Dio sono rispettate.

«Lo fece peccato per noi» è una frase tipica nella narrazione biblica. Cristo non fu reso peccatore ma «peccato». Poiché Egli non era peccatore, cioè, non aveva mai compiuto azioni peccaminose, non doveva subire una punizione personale. Bengel suggerisce che «Egli fu reso peccato nello stesso modo in cui noi siamo resi giustizia». <sup>53</sup> *En autō* corrisponde a *huper hēmōn*. Cristo accettò ciò che non meritava, cioè il peccato, proprio come noi accogliamo ciò che non meritiamo, cioè, la giustizia. Ripetendo il commento di Carver già prima citato: «Cristo, che era esente da ogni peccato, entrò in una sfera a Lui completamente estranea affinché anche noi potessimo entrare in una sfera dalla quale, da soli, ci eravamo estraniati». <sup>54</sup> Un pensiero simile è espresso in Gal. 3:13 dove Paolo scrive che Cristo divenne «maledetto per noi».

---

contesto generale del pagamento di un riscatto. Ma, come C. L. Mitton conclude, i passi corintici sottolineano, in modo particolare, non tanto i mezzi per cui si raggiunge un fine, quanto il fine che si ottiene. In questo caso è vero che l'uomo, ora, appartiene completamente a Dio (non vi appartenete più)» («*Atonement*», IDB, I:313).

53 J. A. Bengel, *Gnomon of the New Testament* trad. Ingl. James Bryce, 7th ed. (Edinburgh: T. and T. Clark, 1895); cf. Curtis, *Christian Faith*, p. 310: «Gesù Cristo, allora, secondo Paolo, era un (*sic*) non peccatore eppure costituito peccatore.' Come potè esserlo, come fu un peccatore sostitutivo? Forse nel semplice fatto che egli morì. La morte, allora, fu la punizione giusta, storica e divina, per il peccato; Egli, fu, perciò trattato come è trattato un peccatore, sostituendoci, Egli fu enumerato tra i trasgressori e fu posto nella categoria del peccato.

54 «2 Corinti», BBC, 8:556.

Ovviamente, un elemento penale è pur contenuto in questo atto,<sup>55</sup> ma la sua natura precisa non permette una facile conclusione. Cristo non entrò nel nostro peccare e, perciò, non soffrì una punizione universale né rese una confessione universale dei propri peccati. 1 Pt. 2:24 afferma che Egli «stesso portò i nostri peccati nel suo corpo sul legno della croce», una citazione di Is. 53:12 nella Settanta, dove la fraseologia greca è simile». Ebrei 9:28 esprime la medesima idea: «Così, anche Cristo, dopo essere stato offerto una sola volta per prendere su di sé i peccati di molti, apparirà una seconda volta». Albert Barnes ha trattato, con una certa profondità, il passo di Ebrei come pure quello della 2 Cor. 5:21. La sua conclusione è che l'idea del «prendere i peccati di molti» significa semplicemente che «Cristo ha portato, nella sua propria persona, le sofferenze che, se fossero state inflitte a noi, sarebbero state la giusta punizione del peccato. Colui che era innocente si frappose e ricevette su di sé ciò che doveva cadere su di noi, ed accettò di essere punito come se fosse stato, realmente, un peccatore».<sup>56</sup>

C'è chi, giustamente, afferma che il Dio-uomo non poteva conoscere né la colpa né la vergogna del peccato e, perciò, a motivo della sua innocenza, non poteva subire la punizione. Tuttavia, la Sua opera vicaria supera di molto quanto noi potremmo provare in una simile situazione. La sola conclusione ragionevole a cui si può pervenire è che, se vi fosse una dimensione penale sostitutiva al sacrificio di Cristo, essa si baserebbe sul fatto che Egli prova il giudizio come soltanto Dio può provarlo. Ciò fu possibile perché Cristo conosceva l'amore santo e comprendeva pienamente la natura del peccato e la giusta punizione dovuta ai peccatori. Sulla croce Egli patì perché ben conosceva le conseguenze della nostra alienazione dal Padre. Le sue sofferenze, perciò, furono sostituite alla nostra meritata punizione. In questo senso si può realmente parlare di punizione quando si tratta della Sua opera sostitutiva.

Rust segue P. T. Forsyth quando afferma che

---

55 Cf. la discussione di Rust, «The Atoning Act of God in Christ», *Review and Exposition* (January, 1962), pp. 68-70.

56 Albert Barnes, «Hebrews», *Notes on the New Testament* (Grand Rapids. Mich.: Baker Book House, 1949), p. 217; cf. anche J. N. D. KELLY, «A Commentary on the Epistle of Peter and Jude», *Harper's New Testament Commentaries* (New York: Harper and Row, 1969), pp. 122-123.



il nostro Signore non subì la punizione ma provò le conseguenze del nostro peccato e la conseguente alienazione dal Padre... Egli provò la pena ma non come punizione. Questo segnò proprio il limite estremo dell'agonia della croce... Per il suo atto di solidarietà con noi uomini, egli confessò la santità dell'amore divino e la giustizia della nostra condanna, di Dio che giudica il peccato fino alla sua completa distruzione.<sup>57</sup>

#### IV. RICONCILIAZIONE

La salvezza acquisita per il sacrificio di Cristo è anche definita riconciliazione. La giustificazione è l'assoluzione del peccatore dalla colpa del peccato. La riconciliazione è, invece, la reintegrazione del peccatore nel rapporto di amicizia con Dio. Il peccato, inteso nel più ampio contesto del pensiero neotestamentario, è una forma di alienazione; distrugge l'amicizia e crea ostilità tra persone. Ancor più specificatamente, il peccato interrompe la relazione tra Dio e le Sue creature. L'opera di Cristo sulla croce ebbe, per fine, la riconciliazione dell'uomo con Dio.

Questo concetto è, peculiarmente, paolino. Cristo parlò di riconciliazione tra persone quale necessaria condizione perché il culto fosse gradito; Paolo ne parlò negli stessi termini in 1 Cor. 7:11 (la moglie riconciliata al marito) ma, negli scritti paolini, l'idea soteriologica della riconciliazione è presente solo in quattro luoghi (Rm. 5:10; 2 Cor. 5:18-19; Ef. 2:16; Cl. 1:20).

Il termine greco *katallassein* (riconciliare) significa, letteralmente, «cambiare» o «scambiare». Degno di nota è il fatto che Paolo intensifichi il significato della parola in Efesini e Colossesi aggiungendo il prefisso *apo* (*apokatallassein*) «scambiare completamente».<sup>58</sup> Riconciliazione, perciò, secondo Paolo, significa un mutamento radicale della relazione tra uomo e Dio. Mediante la fede nella Sua morte sul Calvario, la croce di Cristo ha permesso agli uomini di mutare un certo tipo di rapporto con Dio in un altro completamente nuovo. Prima della fede, a motivo del peccato, vi era ostilità tra Dio e

<sup>57</sup> «*The Atoning Act of God in Christ*», pp. 69-70; cf. P. T. Forsyth, *The Work of Christ* (London: Hodder and Stoughton, 1910), pp. 139 ss.

<sup>58</sup> *Apokatallassein*, che è presente soltanto in questi passi del NT non è presente altrove nella LXX o in altre versioni greche dell'AT o in autori classici.

l'uomo. La fede ha, invece, portato vita, giustizia, speranza, amore e pace perché l'uomo ha bisogno di mutare la sua relazione di inimicizia per evitare la morte spirituale. Dio gli offre questa possibilità nella morte di Cristo.

La riconciliazione è un'opera di Dio in Cristo. «Dio ha riconciliato il mondo con sé in Cristo» (2 Cor. 5:19). «Siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del suo Figlio» (Rm. 5:10). «E voi stessi che un tempo eravate estranei e nemici nella mente con le vostre opere malvagie, ora vi ha riconciliati nel corpo della sua carne» (Col. 1:21-22). Sulla Croce, Cristo ha riconciliato sia il giudeo che il gentile con Dio (Ef. 2:15-16).

La riconciliazione originata dall'amore di Dio, ha l'uomo come suo obiettivo. È l'uomo, e non principalmente Dio, che necessita la riconciliazione. Il peccatore è debole, perciò, non può superare la distanza che lo separa da Dio e può riconciliarsi solo per l'atto amorevole di Dio (Rm. 5:8). Anche quando noi eravamo nemici (*echthroi*) siamo stati riconciliati a Dio per la morte del Suo Figliuolo (Rm. 5:10). La breve frase di 2 Cor. 5:19 «non imputando agli uomini i loro falli», esprime il carattere oggettivo di questa riconciliazione. L'umanità può ora sapere che Dio non la considera più nemica o oggetto della Sua ira perché la barriera del peccato è stata scavalcata dalla croce e, conseguentemente, la libertà dalla colpa e dal peso del peccato sono, ora, la speranza dell'uomo.

Questa è la fase oggettiva della riconciliazione, la correzione dei rapporti errati tra Dio e l'uomo che produce una differenza sia nell'uomo che in Dio.

Quando siamo perdonati mediante l'atto misericordioso di Dio in Cristo, come scrive Denney, non siamo soltanto riconciliati con Dio, ma Dio si riconcilia con noi. «Egli è riconciliato non nel senso che sia stato costretto a fare qualcosa che non voleva, ma nel senso che si compie, così, la Sua volontà di benedirci sulla base di ciò che Cristo ha compiuto e della nostra sua appropriazione per fede».<sup>59</sup>

Quando il peccatore accoglie, per fede, l'opera espiatrice di Cristo si realizza la riconciliazione che ha una doppia valenza. Prevale, quindi, nel contesto della Grazia, un'intera nuova serie di rapporti

---

<sup>59</sup> James Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation* (London: James Clarke, Co., LTD, 1971), p. 238

spirituali ed etici, l'ostilità è eliminata e nasce un'amorevole sottomissione. È, questa, la fase soggettiva della riconciliazione.

## V. LA RELAZIONE TRA LA MORTE DI CRISTO E LA SANTITÀ

La morte di Cristo produce non solo la possibilità del perdono dei peccati (Ef. 1:7), la giustificazione (Rm. 5:9), la riconciliazione (Rm. 5:11; 2 Cor. 5:18) e la vita eterna (Gv. 3:16; 10:10) ma rende anche possibile una vita purificata e vissuta nella santità. Gesù pregava per i suoi discepoli: «E per loro santifico me stesso, affinché essi pure siano santificati in verità» (Gv. 17:19). Ciò significa, «Io mi separo per la croce affinché essi possano conoscere la vera vita purificata e appartata». Precedentemente, nello stesso capitolo, Egli innalzò una preghiera al Padre in loro favore: «Santificali nella verità, la tua parola è verità» (v. 17).

L'autore della lettera agli Ebrei usa un'altra chiara analogia della fede cristiana basata sul sistema sacrificale anticotestamentario. Parla perciò di Cristo quale agnello che soffre fuori dalla porta della città «per santificare il popolo con il proprio sangue» (13:12). In Efesini 5 troviamo la meravigliosa immagine della Chiesa quale sposa di Cristo. Questa immagine oltre ad offrire una base per l'istruzione della famiglia cristiana, ci parla dell'opera di Cristo per la santificazione del Suo popolo (vv. 25-27).

Paolo, quindi, esorta il marito ad amare la propria moglie «come anche Cristo ha amato la Chiesa ed ha dato sé stesso per lei, per santificarla, avendola purificata col lavacro dell'acqua per mezzo della parola, per far comparire la Chiesa davanti a sé gloriosa, senza macchia o ruga alcuna o alcunché di simile, ma perché sia santa ed irreprensibile» (Ef. 5:25-27; cf. anche 1:4). Ai Colossesi egli scrive: «Ora (Cristo) vi ha riconciliati nel corpo della sua carne, mediante la morte, per farvi comparire davanti a sé santi, irreprensibili e senza colpa» (1:22). La morte di Cristo ha lo scopo di redimerci (emanciparci) da ogni iniquità (*anomias*) purificando, per sé, un popolo di sua possessione, zelante nelle opere buone (Tt. 2:14).

L'apostolo Paolo collega il battesimo alla morte di Cristo quale esempio dell'esperienza del cristiano che è entrato nella novità di

vita e nella libertà dal peccato: «Ignorate voi, che noi tutti che siamo stati battezzati in Gesù Cristo, siamo stati battezzati nella sua morte? Noi dunque siamo stati sepolti con lui per mezzo del battesimo nella morte affinché, come Cristo è risuscitato dai morti per la gloria del Padre, così anche noi, similmente, camminiamo in novità di vita» (Rm. 6:3-4).

Paolo, ancora, dipinge la vecchia vita (*ho palios anthrōpos*) come crocifissa in Cristo «perché il corpo del peccato possa essere annullato e affinché noi non serviamo più al peccato (*tē hamartia*)» (Rm. 6:6). Dio ha reso il Cristo crocifisso «per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione» (1 Cor. 1:30). L'evento della crocifissione/risurrezione è il cuore della teologia cristiana ed è l'unica speranza di completa liberazione dalla colpa e dalla contaminazione del peccato. Giovanni scrive: «Per questo è stato manifestato il Figlio di Dio: per distruggere le opere del diavolo.» (1 Gv. 3:8) Tutti coloro che sono in comunione con il Figlio, camminando nella luce, gustano la potenza purificatrice del Suo sangue, il che significa libertà dal peccato (1Gv. 1:5-10)

### VI. LA FEDE ED IL SACRIFICIO DI CRISTO

La morte di Cristo sulla croce fu unica e per tutti, efficace per tutta l'umanità e per tutti i tempi. Il Suo sacrificio non deve essere ripetuto (Eb. 7:27; 9:12); è un'opera completa (Gv. 19:30). Sulla Croce, Dio si è così pienamente identificato con l'umanità peccatrice traendola completamente ad essa. Quanto Egli fece vale, potenzialmente, per ognuno di noi, ma il suo effetto salvifico è reso operante soltanto dalla fede. Il Suo amore Lo identifica con noi e, parallelamente, la nostra fede completa tale identificazione. Perciò, i benefici della croce si ottengono solo per fede (Gv. 3:16; At. 16:31; Rm. 3:25-26; 5:1; Gal. 2:19-20; Ef. 2:8-10; 1 Pt. 2:21-25).

La fede è la risposta salvifica alla proclamazione della croce. Include il pentimento per i peccati commessi ed anche piena fiducia in Cristo. La fede accoglie l'invito di Cristo di accettare la croce con un impegno personale; la fede afferma: «Accadde per me!» La fede considera la croce il giudizio di Dio sul peccato; comprende che la morte di Cristo ha origine nell'amore divino. Fede significa abbandonarsi a Cristo; «proprio come un gabbiano, trasportato dal

vento, si riposa sulla roccia al riparo, così l'anima richiude le sue ali e riposa nel seno di Dio». <sup>60</sup> Cristo è, perciò, l'essenza della fede. «La fede non è soltanto una risposta soggettiva ma è oggettivamente controllata dall'evento di Cristo. Il suo carattere è determinato da ciò che Egli è, e da ciò che Egli ha compiuto». <sup>61</sup> Bultmann ci ricorda che la fede è sia ubbidienza alla proclamazione di Cristo sia confessione di Cristo quale Signore. La fede è «fede in... cioè, è sempre riferita al suo oggetto, l'opera salvifica di Dio in Cristo». <sup>62</sup>

La fede produce vita nuova perché libera dalla colpa e dalla potenza del peccato. Ma questa fede non si crea e si sostiene da sola; è generata e mantenuta dal vincolo di pace con Dio in Cristo. Paolo può, perciò, scrivere: «Quella vita che ora vivo nella carne, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato ed ha dato sé stesso per me» (Gal. 2:20).

Nell'incarnazione, Dio si è identificato con la nostra umanità e sulla croce ha posto fine a quella ribellione. La fede, nata alla croce, è la via d'accesso ad un rapporto risanato con Dio.

## VII. CONCLUSIONE

Tutti i tentativi di ricomporre i vari filoni dell'insegnamento neotestamentario sull'opera di Cristo al Calvario trascureranno, certamente, qualche aspetto particolare. Tuttavia, sembra giusto riassumere in brevi paragrafi le diverse interpretazioni dei vari scrittori:

1. *La morte di Cristo sulla croce fu un evento storico universale ed irripetibile.* <sup>63</sup> Trattando della morte di Cristo affermiamo che qualcosa è storicamente accaduto che non deve essere ripetuto. L'autore della lettera agli Ebrei chiarisce molto bene questo aspetto adoperando la frase «una volta per sempre» (*ephapaxi*) in 7:27; 9:12; 10:10. Pietro intese tutto ciò nel modo seguente: «perché

---

<sup>60</sup> Taylor, *Cross of Christ*, p. 97.

<sup>61</sup> *Ibid.* p. 98.

<sup>62</sup> *Theology of the NT*, 1:314 ss.

<sup>63</sup> Cf. Karl Barth, *Church Dogmatics*, (Edinburgh: T. and T. Clark, 1956), 4:1, 245-248: «È un problema storico. Tutto dipende dal fatto che questa verità, come proviene da Dio a noi uomini, non è semplicemente immaginata ed a noi offerta come vero insegnamento di un popolo pio e di grande pensiero, ma è avvenuta in questo modo, nello spazio e nel tempo che è retaggio di tutti gli uomini».

anche Cristo ha sofferto una volta per i peccati, il giusto per gli ingiusti, per condurci a Dio» (1 Pt. 3:18).

Inoltre, l'oggettività dell'espiazione include il fatto che Dio vi fu coinvolto in modo particolare. La Sua giustizia fu esaltata perché la croce risolve il problema della pena prodotta dal peccato. Questa obiettività è posta in relazione alla necessità di espiazione da parte di Dio. Gli uomini quando profondamente toccati dalla dimostrazione d'amore del Calvario, devono prima o dopo confrontarsi con l'ira di Dio contro il peccato, come la croce rivela. La sua natura sacrificale non è un'idea astratta o sentimentale ma un avvenimento storico che influenza profondamente il rapporto tra il Creatore santo e le Sue creature peccatrici.

2. *La croce di Cristo, con la piena salvezza che procura, ebbe origine da Dio ed è l'espressione più profonda del Suo amore.* Culpepper scrive: «La croce di Cristo non fu offerta dagli uomini a Dio nel tentativo di mutarlo, ma fu offerta da Dio agli uomini per trasformare l'uomo». <sup>64</sup> «Poiché Dio ha tanto amato il mondo che ha dato il Suo unigenito figliolo» (Gv. 3:16). Dio «non ha risparmiato il Suo proprio figliolo ma l'ha dato per tutti noi» (Rm. 8:32). Inoltre, Egli offrì il giusto e l'innocente per l'ingiusto ed il peccatore, indegno di quest'atto ed anche incapace, da sé stesso, di poter mutare il Suo rapporto con Dio.

Paolo adopera quattro termini forti per sottolineare tutto ciò. Cristo morì per noi quando eravamo disperati, malvagi, peccatori e nemici (Rm. 5:6, 8, 10). Giovanni enuncia la stessa verità: «In questo è l'amore: non che noi abbiamo amato Dio, ma che Egli ha amato noi, ed ha mandato il Suo Figliuolo per essere la propiziazione per i nostri peccati» (1 Gv. 4:10). La Trinità opera nell'unità (Gv. 17) per cui, parlare sia dell'amore di Dio o dell'amore di Cristo nel loro rapporto con l'atto salvifico, significa esprimere la stessa verità divina. La croce è la dimostrazione meravigliosa dell'amorevole cura dell'Eterno Dio.

3. *Mediante il sacrificio di Cristo, Dio inferse un colpo decisivo alla potenza del male nel cosmo e alla potenza del peccato e della morte nella vita dell'uomo.* La croce è una vittoria. Giovanni riconosce che «tutto il mondo giace nel maligno» (1 Gv. 5:19), ma è anche pronto

---

<sup>64</sup> *Interpreting the Atonement*, p. 131.

a proclamare che il Figlio di Dio apparve «per distruggere le opere del diavolo (1 Gv. 3:8). Gesù, ad una folla di Gerusalemme, dichiarò: «Ora è il giudizio di questo mondo; ora sarà cacciato fuori il principe di questo mondo. Ed io, quando sarò innalzato dalla terra, attirerò tutti a me; or egli diceva questo per indicare di quale morte doveva morire» (Gv. 12:31-33).

Potenze spirituali malvage sono all'opera nel cosmo, ma la croce è il mezzo supremo adoperato da Dio per annientarle (Col. 2:14-15). Così Aulen, fiduciosamente, scrive:

Sembra che le potenze malvage abbiano avuto la vittoria. Ma Cristo ottiene la vittoria nel momento dell'apparente sconfitta e trionfa sulla morte. L'amore divino è vittorioso quando si dona e si sacrifica. Questa vittoria decisiva crea una nuova situazione e cambia la condizione dell'uomo e del mondo perché inizia una nuova era. L'opera completa intende l'ingresso vittorioso dell'amore divino. la fede cristiana nasce con un inno di lode nel cuore: «in questo noi siamo più che vincitori». <sup>65</sup>

Per l'umanità, la croce significa libertà dalla colpa e dalla potenza del peccato. Cristo «ha dato sé stesso per noi, per riscattarci da ogni iniquità e purificare per sé un popolo speciale, zelante nelle buone opere» (Tt. 2:14). «Cristo divenne «offerta per il peccato» perché noi in lui potessimo divenire la giustizia di Dio» (2 Cor. 5:21). La vittoria sulla morte si è realizzata nella morte di Cristo. Nell'evento della Croce/risurrezione, «la morte è stata inghiottita nella vittoria» (1 Cor. 15:54; cf. 2 Tm. 1:10). Il dardo del peccato che è la morte ed anche la potenza del peccato, sono stati aboliti dal sacrificio di Cristo. Il giudeo confidava nella Legge ma scoprì che essa intensificava la sua conoscenza del peccato causandogli maggiore angoscia. La Croce ha, perciò, svelato il «legalismo» di quel tipo di salvezza offrendo, al Giudeo, la via della fede. In Col. 2:14 Paolo dichiara che le catene delle richieste legali sono state spezzate sulla croce. Ai Galati, che stavano per ricadere nella sottomissione della Legge per le insistenze dei giudaizzanti, scrive: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della Legge, essendo diventato maledizione per noi» (Gal. 3:13; cf. Rm. 10:4).

---

<sup>65</sup> Gustav Aulen, *The Faith of the Christian Church* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1948), p. 228.

## PARTE 2: IL NUOVO TESTAMENTO

La croce è, quindi, una vittoria di portata universale. La fede è certezza di questa affermazione, ma la piena realizzazione della vittoria sul peccato, sulla morte e sul giudizio, verrà alla consumazione di questa nuova età in cui la croce ci ha introdotto. Questo è il messaggio del libro dell'apocalisse: l'Agnello, alla fine, vince su tutto (Ap. 21-22).



# 24

## GRAZIA, FEDE E SOVRANITÀ DIVINA

Il teologo biblico non deve provare che esistono delle radicali mancanze tra gli uomini. Il contributo unico ed indispensabile della Bibbia, infatti, non è quello di rivelare che c'è qualcosa di sbagliato nell'umanità ma di diagnosticare il male e guarirlo. Patendo una colpa reale, l'uomo è separato da Dio e derelitto, lontano dal Suo Regno e bisognoso della salvezza. Questa necessità è mirabilmente affermata da Frank Stagg:

La salvezza, per sua natura, deve guarire la piaga che affligge l'uomo nella condizione in cui è. La piaga del peccatore è il risultato di una scelta fatale che lo coinvolge completamente nella schiavitù, nella colpa, nell'alienazione e nella morte. La salvezza deve, perciò, agire su tutto l'uomo. Deve liberare dalla schiavitù, perdonare dalla colpa, riconciliare anziché alienare e rinnovare l'immagine sbiadita di Dio.<sup>1</sup>

### I. L'INIZIATIVA DI DIO E LA RISPOSTA DELL'UOMO

#### A. La Grazia-preveniente ed abilitante

La continua testimonianza del Nuovo Testamento è che la salvezza procede dalla grazia di Dio. «Infatti, la grazia salvifica di Dio

---

<sup>1</sup> *NT Theology*, p. 80.

è apparsa a tutti gli uomini...» (Tt. 2:11). Immediatamente, ci confrontiamo non soltanto con un termine chiave, ma con un'idea teologica fondamentale. Il pensiero di Paolo è dominato dal concetto della grazia. Questo termine (*charis*) non è presente in Matteo o Marco e lo troviamo soltanto 7 volte negli scritti giovannei, 8 volte nella lettera agli Ebrei, e due volte in Giacomo, ma nella letteratura paolina è usato 100 volte. Il fatto che Luca lo usi per 24 volte nel Vangelo ed in Atti, può riflettere l'influenza paolina. Soltanto nelle epistole petrine troviamo il termine con maggiore frequenza in un capitolo (11 volte). Inoltre, mentre Pietro parla della grazia con piena comprensione della sua importanza, è Paolo, che in modo sistematico ne espone la dottrina.<sup>2</sup>

Il significato fondamentale di *charis*, come adoperato nel Nuovo Testamento, è duplice. In primo luogo intende l'amore di Dio, in azione, in Cristo e, in secondo luogo, la potenza attiva di Dio nel credente. Il primo significato è espresso, generalmente, con l'idea del favore (Lc. 1:30), un favore completamente immeritato, senza alcun diritto legale. La grazia è la compassione di Dio manifestata nel sacrificio salvifico di Cristo.<sup>3</sup>

### B. La grazia abilitante

Il secondo significato di grazia è tanto importante quanto spesso ignorato. Dio ci guarda con favore per infonderci la Sua propria energia morale. Vi è, perciò, una grazia per noi ed una in noi che intende trasformarci; non ci lascia dove siamo! Questo è il rimedio che Dio usa per l'impotenza morale umana. La grazia opera risvegliando la coscienza, promuovendo il pentimento, producendo la rigenerazione, la santificazione, l'illuminazione interiore, la disciplina e, infine, la glorificazione.

In Romani 5:20-21, Paolo afferma vigorosamente che la grazia è una potenza che intende liberarci dal peccato. Egli sviluppa questo tema nel capitolo seguente quando afferma che la grazia abbonda sul peccato, non bilanciando la colpa ma con una potenza

---

2 Pur se il termine è normalmente tradotto «grazia», vi sono altre parole usate nella KJV, quali «grazioso», «favore», «piacere», «liberalità», «dono», e molti altri termini di ringraziamento. «Grazie ricambiate» e «grazie proferite» sono linguisticamente simili.

3 Una utile panoramica dell'uso neotestamentario di «*charis*» in relazione all' AT è offerta da Richardson, *Theology of the NT*, pp. 281 ss.

trasformatrice intensa, affinché «la grazia regni per la giustizia a vita eterna per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore».

Questa affermazione è seguita, immediatamente, da una denuncia vigorosa di due possibili fraintendimenti del suo significato. Il primo è l'idea errata che, per poter esibire la magnificenza della grazia, sia legittimo continuare nel peccato (6:1); l'altro è che non essendo sotto la Legge ma sotto la grazia, possiamo, perciò, peccare impunemente (v. 15).<sup>4</sup> Paolo, sdegnosamente, ripudia le due storiature. La grazia non è mai licenza a peccare e non può essere presentata come indulgenza divina. Anzi, è proprio il caso opposto: è un'energia divina mediante lo Spirito, per cui il peccato può essere vinto.<sup>5</sup> L'idea è di fondamentale importanza sia negli scritti paolini sia in quelli non paolini (Gv. 1:17; At. 20:32; Rm. 5:2, 20-21; 6:14-15; 1 Cor. 15:10; 2 Cor. 1:12; 9:14; 12:9; Eb. 4:16; Gc. 4:6; 2 Pt. 3:18).

### C. La risposta della fede

È sufficientemente chiaro che la potenza trasformatrice della grazia sia condizionata. Paolo esprime la propria convinzione che il Vangelo sia la «potenza di Dio per la salvezza perché, è scritto, il giusto vivrà per fede» (Rm. 1:16-17). Paolo non permette mai ai suoi lettori di dimenticare che la fede è l'essenziale catalizzatore, da Dio stabilito, che sprigiona la potenza della grazia di Dio nell'anima (Rm. 3:22, 25-26, 28; 5:1; cf. l'insegnamento simile nella lettera agli Ebrei e in quelle di Pietro).

La grazia, perciò, non è un'infusione irresistibile e magica ma è un'attività divina che può essere rifiutata dall'incredulo. Perciò, pur se la salvezza dipende interamente dall'iniziativa di Dio, non è imposta all'uomo che deve aprire la porta del suo cuore (Ap. 3:20). Giovanni afferma che lo scopo fondamentale per cui egli scrisse il Vangelo, era quello di ispirare la fede: «Queste cose sono scritte affinché crediate» (Gv. 20:31; cf. 19:35).<sup>6</sup>

---

4 Cf. A. T. Robertson, *Word Pictures*, 4:363 ss.

5 Pur se Sanday ed Headlam (ICC) disconoscono questo aspetto della grazia, Alan Richardson afferma che egli lo riconosce quale «suggeritore ed aiuto divino che precede ed accompagna l'azione giusta» (*Theology of the NT*, p. 283). Vd. anche F. F. Bruce, *Tyndale New Testament Commentaries*, su Romani 6:14 (p. 140).

6 I quattro Vangeli non costituiscono una dimostrazione irrefutabile e irresistibile che elimina l'elemento volitivo nella fede. Nel Nuovo Testamento vi è sufficiente evidenza per una base logica al credere senza, per questo, rimuovere la fede

Nondimeno, secondo il Nuovo Testamento, la fede salvifica è più che credere in Dio, anche se questo è il primo passo (Eb. 11:6). Significa credere specificamente in ciò che Dio ha fatto in Cristo «per me.» Inoltre, pur se credere in Dio è certamente un atto giusto, come il non credergli è un atto peccaminoso, non possiamo concludere che siamo salvati per quest'atto giusto, per un suo presunto merito intrinseco. J. Jeremias esprime il caso nel modo seguente:

Perciò la fede subentra alle opere. Ma, allora, sorge la domanda: Se la giustificazione segue la fede, siamo, forse, di fronte a qualche altra impresa forzata fondata sul presupposto che Dio è buono? La risposta è affermativa. Certamente, noi siamo di fronte ad una conquista. Dio, infatti, dona la Sua grazia alla luce di un impegno specifico. Però, ora, non è più un mio successo, ma è quello di Cristo sulla croce. La fede non è, per sé stessa, un'opera ma è, piuttosto, la mano che afferra l'opera di Cristo e la offre a Dio.<sup>7</sup>

Nel *corpus* paolino, la «via della fede» è posta sempre in antitesi a quella delle «opere». Il contrasto corrispondente è tra fede e legge. Quando Paolo pone la legge contro la fede, egli non intende riferirsi all'obbligo di agire bene o a ciò che chiama «l'essere sotto la legge di Cristo (1 Cor. 9:21)» ma si riferisce al sistema legale mosaico considerato mezzo di giustificazione davanti a Dio. Paolo rifiuta ogni compromesso che, in effetti, confonderebbe la legge (che, in questo senso è, virtualmente, sinonimo di opere) con la fede.

Questo è, naturalmente, un colpo inferto non soltanto alla mentalità culturale del giudaismo ma anche all'orgoglio del moralista. All'uomo è difficile accettare di non poter far niente per essere adatto alla comunità di Dio. È un affronto al suo Ego, perciò egli, inconsciamente, tende a resistere fino all'ultimo. Si aggrappa tenacemente all'illusione che possa fare qualcosa per meritare il favore di Dio perché vuole «farsi da sé» credendo che solo così, potrà recuperare la stima di sé stesso secondo i propri schemi.<sup>8</sup> Nel Nuovo

---

dall'arena della scelta morale. L'uomo, volontariamente, non ha creduto in Dio. È giusto, perciò, che gli sia richiesto di credere per tornare alla condizione iniziale.

<sup>7</sup> Jeremias, *Central Message of the NT*, p. 56

<sup>8</sup> Scorgiamo l'evidenza di tutto ciò nella tendenza universale sia al compromesso della fede cristiana sia al tentativo di postporla il più a lungo possibile. Potenzialmente, ogni religione non cristiana è una religione delle «opere».

Testamento, invece, la fede è considerata come una completa liberazione dalla propria auto-justizia e auto-salvezza. È l'abbandonarsi completamente al rimedio posto da Dio in Cristo, quale unico e adeguato motivo di speranza.

Nella prospettiva divina, perciò, l'iniziativa misericordiosa di Dio è chiamata grazia. Dio, tuttavia, richiede la risposta della fede quale condizione per il Suo agire salvifico. Questi due concetti si ritrovano insieme nell'insegnamento del Nuovo Testamento e non sono contraddittori o reciprocamente esclusivi. Al contrario, Paolo spiega che la salvezza «è per fede; in tal modo essa è per grazia» (Rm. 4:16).

## II. IL CONFLITTO CRUCIALE TRA FEDE ED OPERE

Il Nuovo Testamento testimonia una forte tensione nella Chiesa primitiva riguardante la vera natura della grazia salvifica. L'argomento in discussione era la questione della circoncisione dei Gentili, dibattito che richiese la convocazione del primo grande Concilio della Chiesa (Atti 15) e, in seguito, causò la composizione della lettera ai Galati.

### A. La controversia sulla circoncisione

Per la Chiesa primitiva fu di vitale importanza risolvere tale controversia perché, altrimenti, sarebbe stata minacciata la sopravvivenza del cristianesimo stesso. Detto semplicemente, il problema riguardava l'obbligo, o meno, per un etnico cristiano, di divenire un proselita del giudaismo tramite la circoncisione (Atti 15:1).

Dietro a questa polemica stava la convinzione giudaica, profondamente radicata, che qualsiasi fosse la salvezza ottenuta dai Gentili, essi dovevano, pur sempre, sottostare all'autorità mosaica. I giudaizzanti presagivano che permettere la libera evangelizzazione dei Gentili senza la loro subordinazione a Mosè, avrebbe causato la fine del Giudaismo. D'altronde, Paolo, ed il suo gruppo, comprendeva bene come la circoncisione degli etnico-cristiani avrebbe causato la conseguente sottomissione alla Legge e ciò sarebbe stato fatale per il Cristianesimo.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Persino la circoncisione dei Giudei era inutile alla salvezza (Rm. 2:28-29; 3:30; Gal. 6:15). Paolo, tuttavia, non oppose questa loro pratica. Infatti, in una

## B. Il verdetto di Gerusalemme

Il conflitto scoppiò ad Antiochia quando alcuni, col pretesto di presentare i veri insegnamenti della madre Chiesa, si infiltrarono nella comunità cristiana. Essendo, perciò, «sorta una non piccola controversia e discussione da parte di Paolo e Barnaba con costoro, fu ordinato che Paolo, Barnaba ed alcuni altri di loro, salissero a Gerusalemme, dagli apostoli e anziani per tale questione» (At. 15:2). Paolo e Barnaba presero con sé alcuni antiocheni, incluso Tito, quali esempi di credenti incircuncisi, e partirono (Gal. 2:1, 3). Dopo «un ampio dibattito» (At. 15:7), Pietro si alzò, seguito da Paolo e Barnaba. Tutti e tre confidavano nelle proprie esperienze; Pietro raccontò l'episodio dell'incontro con Cornelio; Paolo e Barnaba si rifecero ai «segni e prodigi che Dio aveva operato, per mezzo loro, tra i Gentili» (v. 12). L'argomento, in entrambi i casi, era basato sul fatto che avendo Dio chiaramente posto il Suo sigillo sulla salvezza dei Gentili indipendentemente dalla circoncisione, perché si afferma, adesso, che essi non possono essere salvati se non per la circoncisione? Perché imporre un peso che Dio stesso, chiaramente, non ha richiesto? Pietro implorò «Or dunque, perché tentate Dio, mettendo sul collo dei discepoli un giogo che né i nostri padri né noi abbiamo potuto portare?» (v. 10). Giacomo, il fratello del Signore, da presidente del Concilio, rinforzò tale corrente ricorrendo alla Scrittura e la corte di appello finale chiuse il dibattito con la decisione che aprì un'epoca.

La sentenza di Giacomo e la lettera ufficiale che ad essa seguì, negava ogni forma di responsabilità di Gerusalemme per l'agitazione sovversiva, e confermò Paolo e Barnaba quali «uomini che hanno rischiato la propria vita per il nome del Signor nostro Gesù cristo» (v. 26). Si concluse, così, ciò che E. M. Blaiklock chiama «una grande svolta nella storia della cristianità e del mondo».<sup>10</sup>

---

circostanza particolare, egli circoncise il semi-giudeo Timoteo, per renderlo accetto ai Giudei di «quelle parti» (At. 16:1-3). Sapendo che il padre era un greco, Timoteo doveva essere chiaramente identificato, religiosamente, come Giudeo se i Giudei dovevano ascoltarlo. Tutto ciò, però, non modificò il pensiero dell'apostolo riguardante la salvezza di Timoteo. Ciò che Paolo fece, come parte di una ben definita strategia, non l'avrebbe certamente tollerato come requisito per la salvezza.

10 «The Acts of the Apostles», *Tyndale New Testament Commentary* (London: The Tyndale Press, 1963), p. 115.

## C. Implicazioni teologiche

Pietro e Giacomo compresero che la circoncisione non era necessaria alla salvezza in Cristo. Paolo, inoltre, capì che essa era incompatibile con la salvezza in Cristo. Il sentimento di Pietro e Giacomo era: «Perché molestarli?» (v. 19). La convinzione di Paolo era «se vi fate circoncidere, Cristo non vi gioverà nulla» (Gal. 5:2; cf. 3-4; 6:12-15).<sup>11</sup>

### 1. *Fede opposta al rito.*

Quali erano le implicazioni di vita o di morte del cristianesimo che Paolo prevedeva? Robertson definisce il caso «una delle più grandi controversie religiose di tutti i tempi... tra la religione spirituale e quella cerimoniale o rituale».<sup>12</sup>

Guidato dallo Spirito, l'apostolo riuscì a provare come i sistemi basati sulle opere e sulla grazia siano tra di loro incompatibili. L'uno si oppone all'altro. Se siamo figli della donna libera, non siamo più sotto il pedagogo, la Legge (Gal. 3:24-25). Se la giustizia si raggiunge mediante la Legge, allora non può esserci spazio per la grazia (Gal. 3:21-22). Se la salvezza inizia nello Spirito, non può stabilirsi mediante la carne (Gal. 3:3). La tesi completa di Paolo è che la vera salvezza, con i suoi correlativi della grazia, della cattolicità e della libertà, è interamente in Cristo. Ogni altro sistema è solo un'ombra, un anticipo o un inganno. Cercare un qualsiasi tipo di salvezza in un sistema legalistico, o il voler aggiungere Cristo a Mosè o a Platone e significherebbe considerarlo insufficiente e, quindi, superfluo, non necessario.

La circoncisione è sia il simbolo che l'inizio dell'intero sistema tanto che, il circonciso è «costretto ad ubbidire a tutta la Legge» (Gal. 5:3). Ne consegue il chiaro pronunciamento paolino che, se essi insistono sulla circoncisione, Cristo non è di alcun guadagno. Abbiamo, qui, il primo chiaro esempio storico del principio

---

11 In un certo senso, rappresentava la lotta tra la grazia e le opere della Legge. In un altro, esprimeva il conflitto tra settarismo e cattolicità o provincialismo greco ed evangelismo su scala mondiale. Da un'altra angolatura, evidenzia la lotta tra schiavitù e libertà. «Poiché siete chiamati a libertà», afferma Paolo (Gal. 5:13).

12 *Word Pictures*, 3:222. Egli aggiunge: «Essa (la controversia) riguarda noi ed il battesimo che sostituisce la circoncisione». Vd. anche l'interpretazione di Archibald M. Hunter sui «Sacramenti», in *Introducing New Testament Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1957), pp. 98 ss.

dichiarato da Gesù che, poiché il vino nuovo fa scoppiare gli otri vecchi, non ci si deve neanche provare a versarlo in essi. Il regime mosaico deve essere considerato una temporanea preparazione al cristianesimo, una fase nella rivelazione progressiva di Dio che raggiunge il culmine e si dissolve in Cristo.

La controversia si è mantenuta all'interno del cristianesimo in forme varie e sottili. L'ingresso nel Regno avviene mediante sacramenti e liturgie, oppure per il pentimento e la fede? Per un presunto potere sacerdotale o mediante la potenza della predicazione? Se prendiamo seriamente le parole di Paolo col suo rifiuto della circoncisione rituale considerata come legame di approvazione divina (Rm. 2:25-29), dovremmo estenderne il principio. Dovremmo allora affermare che in Cristo Gesù non solo la circoncisione non vale a nulla ma anche altri riti, quali il battesimo in acqua, la confermazione, l'ammissione a membro di Chiesa e la Santa Cena? È solo la «nuova creazione» che conta. (Gal. 6:15).

### *2. Libertà, non licenziosità.*

D'altro canto, in ogni età della Chiesa, vi è stato il pericolo di interpretare erroneamente la lettera di Paolo ai Galati permettendo che l'antinomismo sostituisse il giudaismo. Non ha alcun valore liberarsi dal legalismo se non rimane nient'altro che licenziosità. Quando Paolo si batte per la liberazione dalla Legge, non anela ad una forma di illegalità. Egli mostra, invece, l'incapacità del sistema mosaico rituale e sacrificale sia di poter salvare l'anima (eccetto come anticipazione di Cristo), che di poter produrre la santità: però, egli, sa più di ogni altro, che non si può sfuggire all'obbligo eterno di una condotta etica. Per evitare di cadere in questo tranello, è bene valutare se la nostra fede è quella che opera «nell'amore» (Gal. 5:6) e se la nostra libertà è in Cristo, o in desideri carnali che ci rendono ancora più schiavi di quanto lo si potrebbe essere in Mosè. L'avvertimento Paolino è per tutti i tempi; coloro che praticano le opere della carne «non erederanno il Regno di Dio» (Gal. 5:21).

Paolo non sostiene un'emancipazione che porti all'anarchia, ma un'emancipazione in vista di una nuova alleanza. «Io sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me; e quella vita che ora vivo nella carne, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato ed ha dato sé stesso per me» (Gal. 2:20).



Ecco l'ubbidienza senza la schiavitù, la sottomissione non coercitiva, legami e non catene. Ecco una nuova pienezza dovuta a una nuova intronizzazione. Come afferma Ladd: «l'uomo in cui risiede lo Spirito Santo e, perciò, potenziato dall'amore, può compiere la Legge, come mai avrebbero potuto compierla coloro che, ad essa, erano sottoposti».<sup>13</sup>

### III. LA NATURA DELLA FEDE

Chiaramente, il Nuovo Testamento non offre alcuna definizione della fede pur se, in Ebrei, vi è una frase che si avvicina molto ad una definizione: «Ora la fede è certezza di cose che si sperano, dimostrazione di cose che non si vedono» (11:1). La fede è, perciò, l'attività dell'anima che percepisce realtà eterne e spirituali al di là dell'ordine fenomenico. La fede accetta per vero ciò che ancora non si è visto o sperimentato (2 Cor 1:7). È, quindi, un ponte tra l'esperienza presente e la speranza futura.

Tuttavia, questo anticipo del futuro rimane un semplice desiderio finché non viene fondato sulla ferma fiducia in Dio. Senza tale fiducia Dio non può essere compiaciuto: «perché chi si accosta a Dio deve credere che Egli è, e che Egli è il remuneratore di quelli che lo cercano» (Eb. 6).<sup>14</sup> Credere o non credere non è solo un problema riguardante l'esistenza di Dio, ma anche la Sua integrità. Calunniare Dio, con qualsiasi forma di incredulità, è peccato e costituisce una barriera insormontabile per una vera amicizia, divenendo, persino, una prova morale di condanna. Fin quando l'uomo non rimuoverà questa barriera riconoscendo Dio quale vero Dio, nessun'altra barriera potrà essere neppure sfiorata. La fede è, perciò, la chiave per sprigionare le risorse divine in favore dell'uomo. «Vi sia fatto secondo la vostra fede» (Mt. 9:29) è il principio di fede che è testimoniato, inequivocabilmente, dal Nuovo Testamento.

---

<sup>13</sup> *Theology of the NT*, p. 510

<sup>14</sup> Vi è, qui, una chiara insistenza su una fede teista, in netta distinzione da una panteista o deista. Dio che è l'Oggetto della fede biblica è sia trascendente che immanente. Inoltre, Egli è, profondamente, un Essere personale che si preoccupa dell'uomo e risponde a chi lo invoca.

## A. Fede e Rivelazione Divina

Ciò che distingue la vera fede dalla presunzione, dalla superstizione o dal semplice «pensiero desideroso» è il suo fondamento razionale. Pur se la fede si basa su ciò che non è ancora provato, vi è pur sempre un substrato storico. Biblicamente, si intende l'azione anticipatrice di Dio in alcune forme di autorivelazione proposte in modo persuasivo alla comprensione dell'uomo. La fede di Abramo ne è un esempio. La fede, per cui egli emigrò da Caran a Canaan, fu una risposta all'iniziativa di Dio (Eb. 11:8 ss.).

Non sappiamo come Dio comunicò con Abramo ma ciò che importa è l'evento. La fede, perciò, compresa in senso biblico, non è bramosia di Dio, o una vaga credenza in una potenza divina o la ricerca spirituale di uomini, per natura, religiosi ma è l'accoglienza razionale di una rivelazione positiva. La fede non ha l'iniziativa ma è la risposta all'iniziativa di Dio. Se Dio non avesse parlato ai Padri «in molte e svariati modi», e, infine «per mezzo di suo Figlio», non ci sarebbe potuta essere una fede biblica (Eb. 1:1).<sup>15</sup>

## B. Fiducia nelle promesse

La fede in Dio non può essere dissociata dalla fiducia nella Sua parola; questo è, in realtà, lo scrutinio vero della fede che si professa. Il primo oggetto di questa fede sono le promesse di Dio, per quel tipo di fede che Dio accreditò ad Abramo come giustizia (Gn. 15:6; Rm. 4:3ss.; Gal. 3:6-9). La galleria di uomini di fede presentata in Ebrei 11 è un panorama di vite vissute nella totale certezza che quello che Dio dice certamente si realizza, prima o dopo avviene. La fede è, secondo questi testimoni, attesa fiduciosa; è una fede teleologica.

Questo aspetto è fortemente evidenziato nel Nuovo Testamento. Un esempio classico lo troviamo nella dichiarazione fiduciosa di Paolo, durante la tempesta: «Perciò, o uomini, state di buon cuore, perché io ho fede in Dio che avverrà esattamente come mi è stato detto» (At. 27:25). La misura di tale fede è determinata dalla capacità di confidare soltanto nella parola di Dio senza alcun supporto di evidenze sensibili. Questa capacità è chiamata da Gesù, una «così

---

<sup>15</sup> Alla fede è attribuita la guarigione (Mt. 8:13; 9:22; Mc. 9:23), la giustificazione (Gv. 3:16; Rm. 3:22-26; 5:1), la santificazione (At. 15:8-9; 26:18; Rm. 5:2-5; cf. 2 Ts. 2:13) e tutti i doni della grazia del cammino cristiano (Eb. 11).

grande fede» (Mt. 8:10), in contrasto all'usuale debole fede che si appoggia sulle stampelle del miracoloso (Gv. 4:44-48).

### C. Dalla promessa all'evento

Il Nuovo Testamento tuttavia, propone un mutamento radicale nel cammino della fede, dall'attesa all'accoglienza e, infine, all'appropriazione. Questa è ancora fede nella parola di Dio, ma adesso non tanto come promessa, bensì come compimento. La parola di Dio è «in» e «mediante» Cristo» (Eb. 1:1-3). Il Calvario, col suo pieno significato salvifico, diviene l'oggetto richiesto dalla fede che, oltre ad essere teleologica ed escatologica, è profondamente storica. È una sicura fiducia – proprio una certezza – non solo in ciò che Dio farà, ma anche in ciò che ha fatto. La fede cristiana è, allora, più che una «certezza di cose sperate»: è una certezza di cose, già oggi, disponibili! È così che la fede viene perfezionata, poiché i santi dell'Antico Testamento, pur avendo avuto buona testimonianza mediante la fede, non ottennero la promessa, perché Dio aveva provveduto per noi qualcosa di meglio, affinché essi non giungessero alla perfezione senza di noi» (Eb. 11:39-40; 12:2).<sup>16</sup>

Questa fede in Dio, fondata sulla Sua azione in Cristo, è universalmente considerata la condizione per cui riceviamo, personalmente i benefici della morte e della risurrezione di Cristo (Gv 3:14-18, 36; 6:40; 11:25 ss.; Rm. 1.16, Eb. 10:39; 1 Gv. 5:4-12; *et al.*).<sup>17</sup> Proprio perché Dio risuscitò Gesù dai morti (e veramente lo fece), Egli può essere, con sicurezza e razionalità, creduto. Implicitamente, si ricorda pure che soltanto l'Iddio che ha risuscitato Gesù dai morti e l'oggetto della nostra fede. La fede, in qualsiasi altro dio, è mal posta, e, perciò, idolatria, deludente ed impotente.

---

<sup>16</sup> Una fede forte è ancora indipendente dalla verifica fenomenica immediata, come Gesù sottolineò a Tommaso: «Hai creduto perché hai veduto? Beati quelli che non hanno visto e hanno creduto» (Gv. 20:29).

<sup>17</sup> Normalmente, la preposizione adoperata è *en* («in») che indica una ferma credenza o fiducia in una persona, dottrina o causa, in questo caso, Cristo. Occasionalmente, la preposizione è *epi* (sopra, su) come nel caso in cui Paolo dichiara che la giustizia sarà imputata a «noi che crediamo in (*epi*, su, sopra) Colui che ha risuscitato dai morti Gesù, nostro Signore» (Rm. 4:24). Questa preposizione può sottolineare il riposo della fede quale fiducia serena e stabile su di un solido fondamento.

## D. La fede come azione olistica

Si ha veramente fede quando la si vive in modo pratico. Quando il carceriere di Filippi chiese «Signore, cosa devo fare per essere salvato», Paolo rispose: «credi nel Signore Gesù Cristo» (At. 16:30-31), un ordine che era un'esortazione ad agire. Tutto l'uomo, nella sua completezza, deve scegliere di accettare la verità del messaggio del Vangelo ed agire di conseguenza. L'accoglienza intima è tanto un'azione volontaria quanto lo è il comportamento esteriore conseguente.

La «parola della fede», che Paolo predicava, richiedeva una duplice risposta: l'agire interiore del credente 'col cuore' e la confessione udibile 'con le labbra' (Rm. 10:8-10). La cosiddetta fede che è solamente un assenso intellettuale senza alcuna ubbidienza, è qualcosa di spurio come Giacomo sottolinea bene (2:14-26). Paolo, opponendo la fede alle opere, intendeva riferirsi alle opere meritorie o rituali per cui si pretendeva poter ottenere la salvezza. Egli avrebbe, nondimeno, rifiutato vigorosamente, un semplice assenso mentale proprio come lo rifiutava Giacomo. L'assenso mentale alla testimonianza della storia è, certamente, un tipo di fede mediante cui si ottiene una conoscenza (Eb. 11:3) – infatti, molta della nostra conoscenza si ottiene in questo modo – ma la fede salvifica coinvolge tutto l'uomo, non soltanto la sua intelligenza (Eb. 11:4-7).

Alan Richardson, giustamente, rifiuta l'idea che Giacomo e Paolo siano in antitesi tra di loro: «Giacomo afferma che la 'fede senza le opere è morta (2:26) come, secondo Paolo, la fede, senza le opere è impossibile». Ed ancora chiarisce «Giacomo avrebbe considerato inutile la fede di Abramo se egli non l'avesse posta in azione ubbidendo al comando di Dio. Secondo Paolo, se Abramo avesse disubbidito, non avrebbe fatto altro che agire da incredulo».<sup>18</sup>

## E. Fede e conoscenza

In un certo senso, la fede è un tipo particolare di conoscenza (Eb. 11:1) e «chi crede nel Figlio di Dio ha questa testimonianza in sé» (Gv. 5:10), una «piena certezza di fede» (Eb. 10:22), in cui «credere» diviene «convincimento». Ciò intende molto più dei primi tentativi limitati di esercitare la fede, tentativi che possono essere vacillanti

---

<sup>18</sup> *Theology of the NT*, p. 241. Egli, inoltre, osserva la similarità tra «*he pistis sunergei tois ergois*» di Gc. 2:22 e «*pistis di' agapēs energoumenē*», Gal. 5:6.

e trepidanti a causa di sentimenti contrari ed apprensioni (Mt. 8:26; 14:31; Mc. 9:24). Credere, in modo corretto, significa poter dire, «Io so», senza alcun dubbio o incertezza. Prima che ciò avvenga, l'anima disperata può ritrovarsi a ripetere il lamento del padre sconvolto, e dire: «Io credo, Signore, sovviemi alla mia incredulità» (Mc. 9:24).

Essendo, perciò, la fede un tipo di conoscenza, deve necessariamente dipendere da qualche comprensione *antecedente*. Ci deve pur essere qualche anticipo di ciò che si crederà. Quando Gesù disse a Bartimeo -«la tua fede ti ha guarito»- Egli non intendeva soltanto la decisione che si paleserà nel grido di supplica, ma si riferiva anche a qualche conoscenza precedente che lo aveva convinto che solo Gesù poteva aiutarlo. Non sappiamo quando e come Bartimeo acquisì questa conoscenza (probabilmente da testimonianze di altri); che egli, però, la possedesse, è evidente perché quando avvisato del passaggio di Gesù, colse subito l'occasione.

Similmente, dietro all'episodio del battesimo con lo Spirito di Cornelio, vi era un grado considerevole di conoscenza di Gesù (At. 10:36-38). Scopo primario della predicazione di Pietro era quello di fornire gli anelli mancanti di questa conoscenza. Nello stesso modo, il carceriere di Filippi non avrebbe potuto credere in un Cristo completamente sconosciuto (At. 16:30-31). Al nome bisogna dare un contenuto. Probabilmente egli conosceva già, seppur in modo rudimentale, la predicazione di Paolo e Silas. In ogni caso, Paolo non comandò «Credi nel Signore Gesù» e basta. Il verso seguente afferma che «essi annunziarono la parola del Signore a lui e a tutti coloro che erano a casa sua». Ben presto, acquisì una conoscenza sufficiente per poter credere anche con l'intelletto (Rm. 10:17). Generalmente, dopo aver creduto, la fede stessa è rinvigorita e confermata da una conoscenza ulteriore ed è rilevante notare come questa conoscenza sia soggettiva ed oggettiva. Perciò, il volgere la conoscenza del Vangelo in conoscenza personale è l'effetto dinamico del giusto modo di credere (cf. Ef. 1:13). Inoltre, poiché questo nuovo Amico è degno di fiducia, la nostra fede in Lui cresce in proporzione della nostra conoscenza. Dopo molti anni di cammino col Signore, Paolo poté ancora dire: «Ed è pure per questa cagione che soffro queste cose; ma non me ne vergogno, perché so in chi ho creduto e sono persuaso che Egli è potente da custodire il mio deposito fino a quel giorno» (2 Tm. 1:12).

## IV. FEDE E PENTIMENTO

### A. La necessità del pentimento

La proclamazione di Giovanni Battista e di Gesù, iniziava con l'invito al pentimento (Mt. 3:2; 4:17). Richiamare l'uomo al pentimento fu il cuore della missione di Gesù (Lc. 5:32). «Pentirsi» (metanoeō) significa mutare la propria mente non soltanto nel senso di «cambiare opinione» ma nel senso di «mutare le proprie intenzioni». Ciò è chiaramente visibile nelle varie situazioni contestuali. Il pentimento include sia la confessione dei peccati (Mt. 3:6; Mc. 1:5), che la riprensione (vv. 7-8; cf. Lc. 3:4-14). È implicita una nuova consacrazione a Dio per cui «accetto che nella mia vita regni la volontà di Dio, anziché la mia».<sup>19</sup> Riferimenti a questo cambiamento, alla penitenza e alla resa permeano le narrazioni del Vangelo persino dove non viene adoperato il termine (cf. Mt. 5:3-6; 16:24; 18:3-9; 19:21; Lc. 18:9-14). Il vero pentimento diviene ubbidienza, non soltanto a parole (Mt. 21:28-32) e come condizione per la salvezza è tanto necessaria quanto lo è la fede (Lc. 13:1-5). Anche questo fa parte della risposta dell'uomo all'invito di Dio; senza pentimento qualsiasi altra risposta manca di fondamentale sincerità e moralità.

L'enfasi sul pentimento non fu assolutamente ridimensionata dai discepoli dopo la Pentecoste (At. 2:38; 3:19; 5:31), ma, fu richiesto anche a chi non era giudeo. Tutto ciò è evidente nella dichiarazione di Paolo agli Ateniesi (At. 17:30), e nel suo riassunto proposto agli anziani di Efeso (At. 20:21). L'incarico affidato da Cristo a Paolo affermava, chiaramente, che fin quando i peccatori non si fossero convertiti non vi sarebbe stato perdono (At. 26:18-20). In questi passi non vi è traccia di una precedente rigenerazione che induca pentimento pur se, naturalmente si presume una certa dose di illuminazione. Si sottolinea, invece, la predicazione illuminante e persuasiva, quale mezzo di preparazione all'azione di cui tutti i peccatori sono responsabili, mediante la grazia preveniente.

Le Epistole presumono, in modo unanime, che il pentimento sia essenziale per ogni vera conversione ed è ugualmente necessario se il peccato avviene dopo la conversione. Essendo lettere inviate

---

<sup>19</sup> William Douglas Chamberlain, *An Exegetical Grammar of the Greek New Testament* (New York: The Macmillan Co., 1960) p. 141.

a cristiani è naturale che non si parli di pentimento fin dall'introduzione; nondimeno, è chiara l'insistenza sul pentimento nel caso di peccati avvenuti dopo la conversione. Persino in Romani dove Paolo polemizza contro la giustificazione per opere, è vigorosamente affermato il *sola fide* (cf. 3.27-28; 4:1-5), in modo da evitare una qualsiasi confusione antinomiana (6:2). È il cuore «impenitente» che si accumula ira contro sé stesso (Rm. 2:5).

A Corinto, pur se l'uomo colpevole di immoralità (1 Cor. 5 1) era stato, nel passato, un convertito, ora è chiamato «il malvagio» che deve essere rimosso dalla comunità (v. 13). Vi è, perciò, un doppio pentimento. Coloro che sono coinvolti, specialmente quelli che hanno approvato questo comportamento malvagio, devono pentirsi della loro arroganza nei confronti della deplorabile situazione (essi avrebbero dovuto fare cordoglio, v. 2) e dimostrare vero pentimento mediante una pronta disciplina, ma anche il colpevole deve pentirsi. Perché ciò avvenga, Paolo dà l'uomo «in man di Satana a perdizione della carne (sarx) affinché lo spirito sia salvato nel giorno del Signor Gesù» (v. 5).<sup>20</sup>

Che Paolo includesse nel pentimento la correzione, ed altre simili forme, è confermato dal suo riferimento, nella seconda Lettera ai Corinti, ad un'altra occasione di offesa (2 Cor 7:8-12). La «tristezza» che fa parte del vero pentimento può essere distinta dalla «tristezza del mondo». La prima «produce un ravvedimento a salvezza, che non ha rimpianto.» «Infatti, ecco quanta premura ha prodotto in voi l'essere stati rattristati secondo Dio ...quale sdegno, quale timore... quale zelo, quale soddisfazione» (v 11). Un pentimento simile e profondo da parte del colpevole è implicito in 2:5-11 della stessa lettera. Vi è, però, una grande differenza tra il rimorso di Giuda (*metemelēthē*), la *tristezza del mondo* (*metamelomai*) e il pentimento a salvezza (*metanoian*), che è una «trasformazione della mente e della vita» (Robertson).

## B. La relazione tra pentimento e fede

Qual è la relazione tra il pentimento e la fede? Vi sono tre possibili risposte:

---

<sup>20</sup> A. T. Robertson osserva, «si noti l'uso di *to pneuma* in contrasto con *sarx* quale sede della personalità» (*Word Pictures* 4:113).

1. Come «condizioni» di salvezza, sono incompatibili tra di loro e se si intende difendere il *sola fide*, il valore del pentimento non deve essere esagerato.<sup>21</sup>

2. Sono due requisiti, per la salvezza, distinti e di ugual valore. La distinzione paolina, «della conversione a Dio e della fede nel Signor nostro Gesù Cristo» (At. 20:21), lo suggerisce. Dio è il Sovrano le cui leggi sono state violate e la cui Persona è stata disprezzata; il pentimento, nei Suoi confronti, deve essere il primo passo. Cristo soltanto è lo strumento di salvezza divinamente stabilito; quindi, al pentimento, deve seguire il credere, l'accoglienza fiduciosa della fonte di misericordia a noi offerta.

3. La fede è l'unica condizione di salvezza, quel tipo di fede che sorge soltanto da uno spirito di penitenza. Senza pentimento, la fede è un semplice assenso mentale, impotente e persino impertinente. È proprio questa la posizione biblica. Da un lato è psicologicamente impossibile credere in Cristo quale personale Salvatore senza un desiderio reale per la salvezza di cui, la nostra fede, intende appropriarsi. Desiderare la salvezza per scampare all'inferno senza accettare la salvezza dal peccato è un atto immorale e ipocrita. Il tentativo di aver fede in un Salvatore la cui salvezza è desiderata in modo parziale o svogliato, è un esercizio futile.<sup>22</sup> D'altra parte, il solo pentimento non può salvare; solo Cristo può farlo! Quindi è ancora per *sola fide*. Però, non si può credere, senza un vero pentimento (cf. Mt. 21:32).

### C. Il pentimento come atto volontario

In un certo senso, il pentimento può essere definito dono di Dio, senza, per questo, negare la sua natura di atto compiuto dal peccatore. Questo perché la grazia, e quindi l'intero intreccio di influenze salvifiche, è un dono di Dio. Affermare, perciò, che «Dio» dunque ha concesso il ravvedimento anche ai gentili per ottenere la vita «(At. 11:18) è la sorprendente maniera dei giudaizzanti di concedere che la grazia, che rende possibile ogni forma di pentimento, sia offerta a tutti gli uomini.

Tuttavia, quando Pietro si confrontò con Simone il mercenario, lo esortò dicendogli «Ravvediti dunque da questa tua malvagità e

---

<sup>21</sup> *A Theology of the Holy Spirit*, p. 166.

<sup>22</sup> Sayers, *A Matter of Eternity*, p. 64.



prega Dio che, se è possibile ti sia perdonato il pensiero del tuo cuore» (At. 8:22). La gravità del peccato di Simone era tale che Pietro non era neanche sicuro che potesse essere perdonato; era certo, tuttavia, che non vi sarebbe stato alcun perdono senza pentimento e la sua convinzione che Simone potesse pentirsi è la posizione classica delle Scritture. Simone doveva decidere perché, anche nel caso di «dono», il pentimento non è uno stato che viene imposto all'anima in modo irresistibile. Persone per cui Dio ha stabilito il perdono possono anche decidere di non pentirsi.<sup>23</sup>

## V. L'INIZIATIVA DIVINA, SUA NATURA ED ESTENSIONE

### A. Termini e loro significato

In modo significativo, il Nuovo Testamento adopera tre termini in relazione ai credenti: elezione, prescienza e predestinazione. I credenti sono chiamati gli eletti (*elektos*, «i prescelti») in tutta la letteratura biblica (Mt. 24:22, 24, 31; Mc. 13:20, 22, 27; Lc. 18:7; Rm. 8:33; Col. 3:12; 2 Tm. 2:10; Tt. 1:1; 1 Pt. 1:1; 2:9). Anche *eklogē*, «una selezione» è usato per i credenti, «conoscendo, fratelli amati da Dio, la vostra elezione» (1 Ts. 1:4; cf. Rm. 11:5, 7; 2 Pt. 1:10). I verbi «preconoscere» e «predestinare» sono usati insieme in Romani 8:29: «Poiché quelli che Egli ha preconosciuti, li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del suo Figlio.» In questo caso, la predestinazione è ad essere come Cristo; coloro che sono così predestinati sono quelli che Dio ha preconosciuto.<sup>24</sup>

Il verbo *proginōskō*, «prescienza», potrebbe celare qualche forma di predeterminazione, come nel caso di Israele quale popolo di Dio (Rm. 11:2) e come nel caso di Cristo (1 Pt. 1:20), ma mai nel senso di

---

23 Alla luce della forte insistenza nel Nuovo Testamento sul pentimento e l'ubbidienza, non soltanto quella iniziale ma anche quella continua, fatta di atteggiamenti essenziali per la salvezza, risulta incredibile che studiosi quali Bruner, confondano questi requisiti con le «opere» che Paolo rifiuta quali nemici della fede. Tale visione frantuma non soltanto il Nuovo Testamento ma l'epistola in cui le «opere» sono maggiormente

24 Poiché la predestinazione è basata sulla prescienza, i due termini, ovviamente, non possono essere sinonimi. Vine commenta dicendo che «*proorizō*, «predestinare», deve essere distinto da «*proginōskō*, «prevedere»; questo ultimo si riferisce, in modo specifico, a quello che, i soggetti della Sua prescienza, sono predestinati» (*Dictionary*, 3:203).

un'arbitraria prescelta di alcuni alla salvezza eterna. Parlando della prescienza divina (cf. At. 2:23; 1 Pt. 1:2), Vine afferma: «La prescienza è un aspetto dell'onniscienza; è implicita negli avvertimenti di Dio, nelle promesse e nelle predizioni (vd. At. 15:18) La divina prescienza comprende la Sua grazia elettiva, non annulla il volere umano e prevede l'esercizio della fede che apporta la salvezza».<sup>25</sup>

Quando Pietro pone insieme «vocazione ed elezione» (2 Pt. 1:10), pensa, probabilmente, alle parole del Signore, «Poiché molti sono chiamati, ma pochi eletti» (Mt. 22:14). Ovviamente, questo detto del Signore intende che la vocazione possa anche non sfociare nell'elezione. Quindi, la vocazione può essere falsa oppure può divenire elezione quando accolta, per cui, senza la risposta personale, la vocazione è improduttiva.<sup>26</sup> Pietro collega l'elezione non soltanto alla risposta iniziale ma ad una sua continua cura. La certezza è espressa da *bebaian*. «Il termine ha un senso legale», afferma R. H. Strachan. «*bebaiosis* è la garanzia legale, che il venditore dà al compratore, per essere riconsegnata nel caso in cui una terza persona possa reclamarla. Qui i lettori sono esortati a produrre una garanzia della loro vocazione ed elezione e ciò può avvenire quando si coltivano le grazie cristiane».<sup>27</sup>

Ad una prima lettura, Atti 13:48 sembrerebbe una chiara dichiarazione di esatta corrispondenza tra credere e preordinazione a credere. Quando Paolo si volse dai giudei in Antiochia di Pisidia ai gentili, essi gioirono grandemente; «e tutti coloro che erano preordinati alla vita eterna credettero» Pur se questo non è *protassō*, «preordinare» come in 17:26, il tempo verbale perfetto nella voce passiva sembra dargli questo significato. R. J. Knowling riconosce, però, l'opinione di un gruppo di studiosi che considera il termine di

<sup>25</sup> *Ibid.* 2:119. Vd. anche la trattazione del Vine di «*horizō*» «determinare», 1:305.

<sup>26</sup> «Chiamata» è un termine adoperato anche per la vocazione cristiana (cf. Rm. 11:29; Ef. 4:1).

<sup>27</sup> R. H. Strachan, «The Second Epistle General of Peter», *The Expositor's Greek Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., ristampa 1967), 5:128. È difficile intendere la giustificazione secondo la versione NASB, «Quindi, fratelli, siate tutti più diligenti nel rendere certa la Sua chiamata e scelta». Non si dubita della chiamata e della scelta ma la conferma della chiamata e dell'elezione è in discussione e deve giungere ad una soluzione facendo buon uso della nostra diligenza. Robertson (*Word Pictures*, .5:153) intende *eklogēn* «elezione», in 2 Pt. 1:10 come «accoglienza reale».

voce media e non passiva, pervenendo alla seguente traduzione: «a tutti coloro che si erano disposti alla vita eterna». Questa versione si adatta bene al contesto con un eccellente significato. Ovviamente, i giudei non si erano propriamente disposti ad ottenere la vita eterna; con il loro volontario rifiuto della verità si erano resi «indegni della vita eterna» (v. 46). Ma, anche nel caso in cui la parola si dovesse intendere nel suo senso forte, «non vi è ombra alcuna», osserva Knowling, «dell'*absolutum decretum* dei calvinisti». <sup>28</sup>

## B. Principi del piano divino

Due passi biblici importanti accentuano fortemente l'azione sovrana di Dio, così tanto che la relazione tra libera volontà ed elezione divina è divenuta un tema teologico di grande rilevanza. Questi passi si trovano in Efesini 1 e 2 e Romani 9, 10 e 11. Essi richiedono un esame più approfondito.

In modo drammatico e deciso, Efesini considera la salvezza dalla prospettiva dell'iniziativa di Dio. Ogni aspetto dello schema salvifico è riportato alla misericordia e bontà di Dio, «secondo il beneplacito della sua volontà, a lode della gloria della sua grazia» (1:5-6). La salvezza non è soltanto il dono gratuito di Dio, ma la Sua potenza nel realizzare il Suo piano è illimitata: «...che opera tutte le cose secondo il consiglio della sua volontà» (v. 11).

La partecipazione degli efesini all'eredità, è ascritta, direttamente al loro esser stati «...predestinati secondo il proponimento di colui che opera tutte le cose». Ancor più, la loro rigenerazione è considerata come l'effetto dell'azione diretta di Dio su di loro: «Ma Dio, che è ricco in misericordia, ...anche quando eravamo morti nei falli, ci ha vivificati con Cristo (voi siete salvati per grazia)» (2:4-.5). Concludendo, per essere doppiamente sicuro che essi non si sarebbero arrogati il seppur minimo frammento di credito, Paolo ricorda

---

<sup>28</sup> *The Expositor's Greek Testament*, 2:300. Il commento di A. T. Robertson è molto utile (*Word Studies*, 3:200): «I Giudei avevano rifiutato volontariamente la parola di Dio. I Gentili, invece, avevano gioiosamente accettato ciò che i Giudei avevano rifiutato anche se non tutti. Il perché tutto ciò sia avvenuto non ci viene spiegato da Luca. Questo versetto, in realtà, non risolve il gravoso problema della sovranità divina e della libertà umana. Non vi è alcuna evidenza che Luca avesse in mente un *absolutum decretum* di salvezza personale. Paolo aveva dimostrato che il piano di Dio si estendeva ai Gentili e li includeva. Certamente, lo Spirito di Dio aleggia sui cuori ed alcuni lo accolgono mentre altri lo rifiutano». Vd. anche J. Wesley, *Notes*, in loco.

loro: «Voi, infatti, siete salvati per grazia, mediante la fede, e ciò non viene da voi, è il dono di Dio non per opere perché nessuno si glori» (2:8-9).

Poiché, per buona parte, Efesini è un microcosmo del Nuovo Testamento,<sup>29</sup> ci si può ragionevolmente attendere di trovarvi i principi basilari dell'opera redentrice di Dio.

1. L'iniziativa di Dio precede qualsiasi cosa l'uomo faccia o potrebbe fare (Ef. 1:1-6).

2. Il centro di tutta l'attività e delle risorse salvifiche è Cristo, inclusa la nostra predestinazione «ad essere suoi figli» (1:5-7) e persino il volere misterioso di Dio riguardante il futuro (1:9-10).

3. Dio ha stabilito che la Chiesa costituisca la comunità dei redenti e sia, allo stesso tempo, lo strumento dell'evangelizzazione (1:22-23; 2:19-22; 3:8-10; 4:1-16).<sup>30</sup>

4. È anche presente il principio di fede che considera il nostro accesso alle benedizioni della redenzione non per mezzo di sforzi od opere meritorie ma soltanto per un atto e un'attitudine di fede (1:13, 15; 2:8).

5. Un ulteriore principio afferma che il contenuto della redenzione è già stato predeterminato da Dio. Include il progetto di «essere santi e senza macchia davanti a Lui», e la nostra adozione «ad essere suoi figli» e «il perdono dei nostri peccati – almeno questo (1:4-5, 7; cf. 2:22; 3:16-21; 4:1231; 5:25-27).<sup>31</sup>

6. Ancora un altro principio del disegno sovrano è l'inclusione dei Gentili in piena uguaglianza con i Giudei. E', questo, «il mistero di Cristo», nascosto alle generazioni precedenti ed ora rivelato: «i Gentili sono eredi con noi, membra con noi d'un medesimo corpo e con noi partecipi della promessa fatta in Cristo Gesù mediante l'Evangelo» (3:1-6).<sup>32</sup>

---

29 F. F. Bruce considera Colossesi ed Efesini «l'apice della teologia paolina (*The Message of the New Testament*, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1972, p. 42).

30 F. F. Bruce osserva che in Efesini «siamo confrontati con una visione della chiesa che non è soltanto il capolavoro divino di riconciliazione per «il qui ed ora», ma anche lo schema basilare divino per l'universo riconciliato del futuro» (*Ibid.* p. 40).

31 Conformità all'immagine di Cristo («una conformità interiore e non soltanto esteriore.» Robertson) è il modo in cui Paolo la riassume in Rm. 8:29.

32 Il piano, tuttavia, va oltre la semplice «inclusione» dei Gentili. Non è altro che l'abolizione della barriera che divide Gentili da Giudei, e la creazione dell'uomo

7. Il settimo principio che governa l'operare di Dio è il ruolo svolto dallo Spirito Santo che agisce direttamente sull'uomo in modo da poter ottenere una salvezza personale.<sup>33</sup>

Questi principi fondamentali sono alquanto chiari, però ci immettono in un circolo vizioso. La complessa problematica d'origine concerne la definizione dell'esatta relazione tra l'iniziativa di Dio e la risposta dell'uomo. È la stessa fede impartita dallo Spirito? L'azione dello Spirito è sempre efficace? È l'influenza salvifica dello Spirito qualitativamente e intenzionalmente diversa in coloro che rispondono positivamente ed in coloro che rifiutano?

### C. L'universalità del disegno divino

Un lato della moneta della sovranità è proposto in Efesini 1 e 2, come se fosse l'unico. L'altro, è ampiamente chiarito dall'intero Nuovo Testamento. Si è così tanto sicuri da poter stabilire un ottavo principio: La salvezza è il destino divinamente voluto per tutti gli uomini, ma è un destino che può essere contorto dall'incredulità scelta liberamente nonostante le offerte e le disposizioni divine. Tutto ciò lo si riscontra esaminando le seguenti scritture:

#### 1. *L'ampiezza dell'appello*

Dopo aver gioito per l'elezione dei credenti tessalonicesi (come già notato prima, 2 Ts. 2:13), Paolo spiega: «A questo Egli vi ha pure chiamati per mezzo del nostro evangelo onde giungete ad ottenere la gloria del Signor nostro Gesù Cristo». Dio non ha lanciato dal cielo un grido irresistibile scegliendo i Suoi eletti, singolarmente, per nome; Egli li ha chiamati mediante il Vangelo («per mezzo della predicazione del Vangelo», Berk.). Il vangelo fu predicato a tutti coloro che volevano ascoltare, senza parzialità o discriminazione e la sua speranza è stata offerta equamente, a tutti.

---

nuovo «né Giudeo né Gentile, ma cristiano». Le permanenti differenze razziali perdono valore, poiché la nuova unità in Cristo le trascende (2:14-16).

33 È, questo, un riferimento costante nel Nuovo Testamento. La «nuova nascita» è per lo Spirito (Gv. 3:5). È per lo Spirito che siamo indotti nel corpo di Cristo (1 Cor. 12:13) ed anche santificati (2 Tess. 2:13; cf. 2 Cor. 3:3, 18; Tt. 3:5). In questo caso, la santificazione compiuta dallo Spirito e la fede, nell'ambito umano, sono considerati i mezzi mediante cui si realizza l'attesa salvezza (cf. 1 Pt. 1:2). Come per gli efesini, è per lo Spirito che siamo «fortificati con potenza nell'uomo interiore» ed è per la «pienezza dello Spirito» (5:18) che ci eleviamo ad una vita santa e vittoriosa.

Sia che Paolo includesse o no nella sua predicazione il versetto di Gv. 3:16, questo fa certamente parte del vangelo: «Poiché Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo unigenito Figlio, affinché chiunque crede in lui non perisca ma abbia vita eterna». Paolo annunciò fermamente che Dio «comanda a tutti gli uomini e dappertutto che si ravvedano» (At. 17:30). L'appello al pentimento non è anche alla conversione? Lo stesso Gesù predicò a tutti: «ravvedetevi e credete all'Evangelo» (Mc. 1:13). Potrebbe mai, Egli, essere colpevole di doppio gioco sapendo che alcuni ascoltando l'evangelo sarebbero stati irresistibilmente costretti a credere perché era così stabilito, mentre altri sarebbero stati lasciati nell'incredulità poiché l'appello non li riguardava? È l'appello universale contenuto nella proclamazione del vangelo valido solo per alcuni e non per altri?

Quando Gesù pronunciò la parabola del re che inviò i suoi servi a raccogliere coloro che erano stati invitati alle nozze, è chiaro che coloro che dapprima furono chiamati erano realmente nella lista del re. Gesù non dice assolutamente che il re conoscesse in anticipo il loro rifiuto e lo avesse predisposto. La semplice conclusione è che «gli invitati non erano degni» (Mt. 22:8).

Indubbiamente la libera proclamazione del Vangelo implica un uguale illimitato desiderio nel cuore di Dio di una risposta favorevole (cf. 1 Tm. 2:4-6; 2 Pt. 3:9). Qualunque sia il significato dei termini predestinazione e preordinamento, essi non implicano una divisione finale predeterminata arbitrariamente per decreto divino.

## 2. La libertà della fede

La natura della fede, in questo volume, è discussa altrove. A questo punto dobbiamo, però, chiederci: «credere, è, celatamente, l'azione di Dio o la reale libera azione del peccatore pentito?

In primo luogo, si deve affermare che «il dono di Dio» di Ef. 2:8 si riferisce non alla fede ma alla salvezza. Come scrive A. T. Robertson, «La grazia è l'opera di Dio, la fede è la nostra parte».<sup>34</sup> Ciò è coerente con l'uso neotestamentario che, dovunque, considera il credere come ciò che l'uomo può e deve fare (Mc. 1:15; Gv. 1:12; 8:16, 24; 12:36; 16:31; Rm. 3:22; 10:9). La fede può essere resa impossibile

---

<sup>34</sup> *Word Pictures*, 4:525. Egli spiega ancora: «'E quello' (*kai touto*), un neutro perciò non si riferisce a *pistis* (femminile) o a *charis* (anche femminile) ma all'atto dell'essere salvato per grazia mediante la fede».

quando si tende al peccato o a fini egoistici: «Come potete voi credere, voi che prendete gloria gli uni dagli altri e non cercate la gloria che viene da Dio solo?» (Gv. 5:44). Supporre che tale incapacità debba essere ascritta al disegno segreto di Dio significherebbe affermare qualcosa di quasi blasfemo.

Si consideri l'appello dello scrittore della lettera agli Ebrei che esorta i suoi lettori a stare attenti affinché non vi sia in alcuno di loro «un malvagio cuore incredulo, che vi porti a ritrarvi dall'Iddio vivente» (Eb. 3:12). Non si afferma qui che la scelta è entro le loro possibilità? Pur se non responsabili dell'attività redentrice di Dio, essi erano pur sempre responsabili dell'accoglienza o del rifiuto della fede.

Persino nella Lettera agli Efesini, dove si afferma con forza la sovranità divina, si assume una responsabilità reale che incombe sul credente. Si noti l'esortazione «fortificatevi nel Signore e nella forza della sua possanza» (6:10), e, più particolarmente, nell'ordine specifico, «state dunque saldi... prendendo oltre a tutto ciò, lo scudo della fede, col quale potrete spegnere tutti i dardi infuocati del maligno», vv. 14 e 16). Pur se Paolo insiste che la conoscenza è indispensabile alla fede (Rm. 10:14, 17), egli offre ugualmente, a colui che conosce, la scelta di fede «ma tutti non hanno ubbidito alla Buona Novella» (v. 16).<sup>35</sup>

### 3. *L'azione dello Spirito*

Nel Nuovo Testamento, la maggior parte dei riferimenti al ministero dello Spirito Santo si riferisce alla Sua attività «in» e «sui» credenti. Ci si stupisce nello scoprire quanto poco sia detto della natura della Sua azione sugli increduli. Nel caso di Lidia di Filippi, la buona disposizione del cuore non è ascritta allo Spirito ma al «Signore» (At. 16:14). Anche Gesù parlò del potere d'attrazione della Sua crocifissione (Gv. 12:32) e non della sua universalità «Io... trarrò tutti a me». Poco prima, usando lo stesso termine (*helkuō*,

---

35 È sorprendente come Richardson possa dire che la fede «non è qualcosa che noi facciamo, ma è, di per sé, un *charisma pneumatōs* (1 Cor. 12:9)», (*Theology of the NT*, p. 283). Il dono speciale della fede, elencato da Paolo, quale armatura completa dotataci dallo Spirito, si riferisce all'opera cristiana di chi è già cristiano, di chi possiede già la fede salvifica. Confondere «questo dono» di fede con la fede giustificante significa affermare che soltanto alcuni credenti siano giustificati, poiché il dono intenderebbe un volere di Dio soltanto per alcuni e non per tutti.

«tirar fuori» o «verso»), Gesù aveva detto: «Niuno può venire a me se non che il Padre, il quale mi ha mandato, lo attiri» (Gv. 6:44).<sup>36</sup> E cosa viene detto dello Spirito Santo? Sebbene non chiaramente affermato, da altri insegnamenti possiamo desumere che il Signore aprì il cuore di Lidia mediante lo Spirito Santo e, similmente, ancora oggi, mediante lo stesso Spirito, attrae gli uomini a Sé.

L'affermazione definitiva, forse, la troviamo in Gv. 16:8-11 «E quando sarà venuto, convincerà il mondo quanto al peccato, alla giustizia e al giudizio». La parola «convincere» (*elenchō*), in questo caso, significa «convincere, confutare, rifiutare, solitamente con l'idea di porre la persona convinta in uno stato di vergogna».<sup>37</sup> È, perciò, più forte del comune «convincere». Il *New Testament in Basic English* lo rende: «Renderà il mondo cosciente di peccato».<sup>38</sup>

Gli apostoli considerano l'azione diretta dello Spirito il segreto della loro efficacia. Paolo afferma che «in parola e in opera, con potenza di segni e miracoli, con potenza dello Spirito Santo» Cristo agì per Suo mezzo «in vista dell'ubbidienza dei Gentili» (Rm. 15:18-19). Affermazioni simili sono pronunciate da Paolo ai Corinti (1 Cor. 2:4), ed ai Tessalonicesi (1 Ts. 1:5). Pietro, similmente, dichiara ai lettori che il vangelo fu predicato a loro «per mezzo dello Spirito

---

36 Mentre tutto ciò non interessa direttamente la nostra ricerca riguardante l'azione dello Spirito Santo, è la chiara affermazione dell'incapacità dell'uomo a rispondere a Gesù senza l'aiuto della grazia, e della sovranità del Padre nel determinare il fondamento per cui gli uomini possono diventare credenti. Tuttavia, il contesto chiarisce che l'attrazione del Padre non è una selezione arbitraria; questa, infatti, è la volontà di Colui che mi ha mandato; che chiunque viene alla conoscenza del Figlio e crede in lui, abbia vita eterna» (v. 40). Ma chi crederà realmente e per la salvezza? La risposta è nel v. 45: «Ogni uomo, dunque, che ha udito e imparato dal Padre viene a me». Questo fu detto ai Giudei che rifiutavano Gesù sulla base della loro professione di lealtà a Dio. Gesù afferma che una vera relazione col Padre aprirà, certamente, i loro occhi e lo rivelerà a loro. Il loro rifiuto di Gesù non faceva altro che dimostrare la loro alienazione dal Padre. In

37 Vine, *Dictionary*, 1:239

38 Dicendo «quando egli viene», Gesù non affermava implicitamente, che l'attività ispiratrice dello Spirito, tra gli uomini, avrebbe avuto inizio con il Suo avvento nel Giorno della Pentecoste, poiché l'AT considera questo ministero già iniziatosi al tempo della Caduta. Egli, piuttosto, intendeva (1) che lo Spirito avrebbe continuato ufficialmente ed effettivamente, ciò che Cristo aveva cominciato; e (2) che l'azione dello Spirito sarebbe stata, adesso, particolarmente legata al Cristo crocifisso, (3) che lo Spirito era stato «attirato», precedentemente, mediante la coscienza, è indicato da Stefano che accusa i suoi uditori di resistere allo Spirito Santo, aggiungendo: «Come fecero i vostri padri» (At. 7:51).



Santo mandato dal cielo» (1 Pt. 1:12). Apparentemente la verità non è sufficiente ma deve essere sottoposta alla coscienza e imposta alla mente dallo Spirito.

L'oggetto maggiore della nostra ricerca, è ora chiaro. Vi è nella Scrittura qualche accenno che l'attività convincitrice e approvatrice dello Spirito sia selettiva o *irresistibile*?<sup>39</sup> «Voi resistete sempre allo Spirito Santo», disse Stefano, riferendosi all'opera dello Spirito Santo – un'opera che non è mai uno scherzo, non è mai una finzione. Inoltre, il fatto che l'uomo possa bestemmiare contro lo Spirito Santo (Mc. 3:28-30), insultare lo «Spirito della grazia» (Eb. 10:29) e «rendere vana la grazia di Dio» (Gal. 2:21), indica una libertà di risposta all'agire dello Spirito che non lascia alcun dubbio che, in fin dei conti, la responsabilità decisiva appartiene al peccatore e non a Dio. Senza l'illuminazione dello Spirito, l'uomo non si risveglierebbe mai dal suo torpore morale e spirituale. Con il richiamo dello Spirito, è invece possibile il pentimento e la fede, ma sempre come opzione. La grazia a tutti donata per lo Spirito, ridona una certa misura di libertà che rende possibile una vera scelta senza dover costringere la volontà. Una vera scelta, infatti, non sarebbe possibile sia nel caso di un'influenza divina irresistibile quanto nel caso di una impotenza morale prodotta da uno stato di depravità.

## D. L'insegnamento di Romani 9—11

Non vi è alcun dubbio che questo sia il più importante passo biblico per poter ben comprendere la relazione tra la sovranità divina e l'elezione. Il problema immediato è l'apparente incapacità da parte di Dio (9:6) di mantenere le Sue promesse agli Israeliti, un'incapacità che sembra proiettare un'ombra sia sulla Sua integrità che sulla

---

<sup>39</sup> Per sostenere una comprensione calvinista della «chiamata reale» e della «grazia irresistibile», George Smeaton si impegna duramente nel tentativo di confinare l'opera di convincimento dello Spirito all'eletto (*The Doctrine of the Holy Spirit London; The Banner of Truth Trust, orig. 1882, rist. 1961*), pp. 172-183. Egli afferma che l'illuminazione dello Spirito è tale da dover esser necessariamente efficace, concludendosi, infallibilmente, nella conversione. Tale posizione, però, non sarebbe mai così intesa, in questo versetto, se non alla luce di una precomprensione particolare. La Bibbia afferma che il «mondo» è il soggetto del ministero di convincimento dello Spirito e non divide mai questo mondo in due classi: coloro a cui lo Spirito ministra con potenza sufficiente ad assicurare la piena efficacia, e coloro a cui lo Spirito ministra con voluta insufficiente potenza. Tutte queste raffinatezze sono sviluppi speculativi teologici che, però, non fanno parte della teologia biblica.

Sua potenza. Nella sua difesa ispirata dell'integrità di Dio, Paolo, ben presto, viene a confrontarsi con i principi basilari della sovranità divina. In tutto il c. 9, nel suo discorso, l'apostolo evita di cadere dall'estremo della non sovranità a quello della sovranità arbitraria. Pur se queste sono «acque troppo profonde» per una nostra piena comprensione, sono tuttavia, un canale e soltanto mantenendoci su questo canale potremo evitare gli scogli sia della debolezza divina che della implicita tirannia.<sup>40</sup>

*1. In difesa dell'integrità divina*

Da un lato vi è lo scoglio della debolezza divina: il problema è l'apparente crollo della sovranità di Dio (e, implicitamente, della Sua integrità). Per secoli erano state lette, recitate, e credute promesse riguardanti la gloria che doveva appartenere ad Israele quando il Messia sarebbe venuto. Agli Israeliti appartenevano «l'adozione, la gloria, i patti, la promulgazione della legge, il servizio divino e le promesse» (9:4). Il Messia, adesso, era venuto eppure considerate la condizione disastrosa del cieco Israele! Ha Dio fallito? Deve Dio confessare la propria sconfitta cacciando via, definitivamente, il Suo popolo scelto? Moule domanda: «Ha Dio smesso con la razza a cui egli ha garantito una tale continuità di benedizioni?»<sup>41</sup> Paolo si allontana velocemente da questo scoglio dicendo: «Tuttavia, non è che la parola di Dio sia caduta a terra» (9:6).

Egli, quindi, procede subito dimostrando come le promesse non erano mai state intese ad inclusione incondizionata di ogni giudeo di nascita. «Poiché, non tutti quelli che sono d'Israele sono Israele. E neppure perché sono progenie di Abrahamo sono tutti figli; ma «in Isacco ti sarà nominata una progenie». Cioè, non i figli della carne sono figli di Dio, ma i figli della promessa sono considerati come progenie» (9:6-8). Proprio come, dal punto di vista genealogico, i figli sovranaturali della promessa (non Ismaele e la sua posterità ma Isacco) sono considerati il vero seme di Abramo, così pure gli

---

<sup>40</sup> Nelle parole di Olshausen, l'apostolo, usando il termine «grazia di Dio, non intende togliere la libera determinazione della volontà umana e neanche opporsi alla piena sufficienza della grazia; il suo fine è di confermare entrambi in connessione reciproca (Hermann Olshausen, *Biblical Commentary on the New Testament*, New York: Sheldon, Blakeman and Co., 1858, 4:73).

<sup>41</sup> H. C. G. Moule, «*The Epistle of St. Paul to the Romans*», *The Expositor's Bible*, ed. W. Robertson Nicoll (New York: A. C. Armstrong and Son, 1905), p. 246.

eredi spirituali delle promesse in Cristo sono ritenuti il vero Israele. Tutto ciò è chiaramente affermato quando Paolo tenta di chiarire ulteriormente l'argomento nel v. 25. Persino Isaia lo affianca nella sua tesi che il compimento delle promesse deve essere apportato dal rimanente e non da tutta la massa degli Israeliti (v. 27). Paolo intravede in tutto il passato l'ampio avvertimento che, mentre una più ampia cerchia di benedizioni poteva ricadere su tutta la nazione, una cerchia più ristretta, la vera luce e vita di Dio, abbracciava «soltanto un rimanente».<sup>42</sup>

Tuttavia, tra i versi 9 e 24, l'apostolo cambia brevemente l'argomento per mostrare come la sovranità di Dio sia intatta non soltanto nella rivelazione della Sua volontà mediante le promesse ma anche nell'elezione. Come esempi Egli cita due casi familiari: (a) La Sua volontà che Giacobbe, anziché Esaù fosse il progenitore della discendenza Israelita; (b) La Sua volontà che il faraone divenisse uno strumento della Sua autorivelazione alla razza umana. Egli rafforza ancor più la sua difesa della sovranità divina con l'analogia dell'argilla e del vasaio: «Non ha il vasaio autorità sull'argilla, per fare di una stessa pasta un vaso ad onore ed un altro a disonore?» (v. 21). Paolo è certo che la volontà di Dio sia decisiva. L'apparente crollo della Sua sovranità, visibile nella sofferenza dei Giudei, non è reale ma la si suppone soltanto quando si comprende erroneamente il progetto di Dio.

D'altronde, Paolo si allontana con cura dall'altro scoglio, nel canale della latente ingiustizia nell'esercizio arbitrario e forse capriccioso della Sua sovranità. La mente umana salta dall'uno all'altro estremo. L'estrema posizione di Paolo è indicata dalla domanda: «Perché trova ancora Egli da ridire? Chi può infatti resistere alla Sua volontà? (9:19).<sup>43</sup>

## *2. In difesa della giustizia divina.*

Consideriamo i riferimenti nel giusto ordine. Non vi è alcuna elezione finale degli individui alla salvezza o alla dannazione nella scelta di Isacco al posto di Ismaele o di Giacobbe anziché Esaù.

---

<sup>42</sup> *Loc. cit.*

<sup>43</sup> Tre considerazioni richiedono la nostra attenzione: 1. I Giudei non avanzavano alcuna pretesa morale di un favore speciale da parte di Dio, a motivo di una dignità superiore o di opere particolari. Isacco non vantava alcun merito speciale nei confronti di Ismaele per cui fu considerato figlio della promessa. Neppure

Sanday e Headlam, della stessa opinione, citano Gore: «L'elezione assoluta di Giacobbe, l'amore per Giacobbe e l'odio per Esaù, si riferiscono soltanto all'elezione dell'uno all'alto privilegio di essere capo di una razza scelta, al posto dell'altro. Non ha niente a che vedere con la loro salvezza finale».<sup>44</sup> Così pure scrive Wesley, A. T. Robertson, Garvie e Moule. «Non vi è alcuna personale animosità in gioco» afferma Moule, «ma soltanto un ripudio relativo».<sup>45</sup>

La forte affermazione dei versi 1-16 e 18, che si compendia nella frase «e indurisce chi vuole» deve essere interpretata alla luce del contesto e, in modo particolare, dell'esempio che Paolo cita espressamente per illustrare i principi qui enunciati: il faraone. A. E. Garvie di lui scrive (commentando la frase del v. 17, «Proprio per questo ti ho suscitato»): «Le parole, nel loro contesto originario, significano che il faraone era stato risparmiato della piaga delle ulceri perché Dio intendeva ancora dibattere con lui ed usarlo quale strumento per la liberazione di Israele dalla schiavitù».<sup>46</sup> Considerando il termine «indurire», egli ancora commenta: «Paolo sta qui valutando un solo aspetto dell'azione divina; il suo scopo è di affermare la sovranità divina contro l'arroganza umana; si abusa del passo quando, da esso, si fa derivare una alcunché dottrina della condanna divina alla morte eterna».<sup>47</sup> Moule, riassume, in modo ammirabile, quanto detto:

Il caso del faraone presentava una concorrenza di fenomeni. Da un lato, «un uomo», volontariamente, deliberatamente e colpevolmente in lotta contro il bene, che gli procurava, giustamente, rovina, soltanto per causa sua. Dall'altro lato, Dio il quale rendeva quell'uomo un «monumento» non della grazia ma del

---

44 William Sanday and Arthur C. Headlam, «The Epistle to the Romans», ICC, p. 245, rif. a *Studia Biblica*, 111:44.

45 H. C. G. Moule, *Expositor's Bible*, p. 250. Dell'espressione «il piano di Dio secondo l'elezione», che ritroviamo al v. 11, Garvie scrive: «La salvezza dell'umanità è stata sempre nell'intenzione di Dio fin dall'inizio e questa intenzione ha guidato la sua azione nei secoli» (*The New Century Bible*). Egli così interpreta Rm. 8:28 ed anche Ef. 1:4-11. Sanday ed Headlam, significativamente, accettano che: «La glossa di Calvino, *dum dios ad salutem praedestinavit alios ad aeternam damnationem* non è mai implicitamente affermata nel testo» (ICC).

46 «Romani», *New Century Bible*, p. 215

47 *Ibid.*, p. 216

giudizio. Proprio quest'ultima linea di pensiero, è qui, presa in considerazione e trattata come se racchiudesse il tutto». <sup>48</sup>

Simili modifiche di una concezione estrema della sovranità di Dio, sono implicite nei vv. 21, 23. <sup>49</sup>

Sebbene Paolo, al momento, elevi la sovranità di Dio, persino in questo passo che è uno dei più forti sul tema, non si arena sullo scoglio della tirannia o della debolezza divina. Più conclusivo di qualsiasi altra osservazione precedente è il rifiuto netto da parte di Paolo di ogni ingiustizia in Dio (v. 14). Questa certezza caratterizza la sua più ampia comprensione annullando qualsiasi interpretazione delle sue parole che potrebbero far intendere il contrario. Il caso è chiaramente stabilito quando si interpreta questo passo, alla luce dell'intera epistola, che non è soltanto un nostro diritto ma anche un nostro dovere. Come afferma Oishausen: «La dottrina della predestinazione del malvagio «perde ogni sembianza di verità» quando il versetto 9:14 è posto in relazione col cap. 11 senza, per altro, citare i cc. 8 e 10. <sup>50</sup>

## E. Un concetto biblico di sovranità

Considerando i capitoli 9 e 10 dell'epistola ai Romani, scopriamo quattro modi in cui viene esercitata la sovranità divina:

1. Nella scelta divina di *strumenti terreni*, come nel caso di Isacco, Giacobbe, Israele, Mosè, faraone e giù di lì fino ai re, profeti e sacerdoti che Dio particolarmente utilizza per realizzare i Suoi disegni. Perché Dio innalza uno mediante situazioni storiche provvidenziali ed abbassa un altro, perché sceglie Davide come re piuttosto che suo fratello, perché soltanto uno, in una famiglia è chiamato a predicare il vangelo, noi non possiamo saperlo. Questi argomenti sono

---

<sup>48</sup> *Expositor's Bible*, p. 253

<sup>49</sup> Garvie pensa che «vasi» (v.21) si riferisca all'uso terreno e non al destino eterno; in tal caso, Giacobbe ed Esaù, sarebbero un esempio perfetto poiché essi erano stati formati l'uno ad onore e l'altro a disonore, «dalla stessa pasta», cioè, dallo stesso parentado (ICC, p. 261). Sanday ed Headlam, Wesley, Robertson, Garvie, Moule, Denney, Olshausen e Weiss affermano, enfaticamente, che né il contesto né la frase stessa, «preparati per la perdizione» ci costringe a considerare la loro condizione malvagia come parte del disegno di Dio. Tra tutte le fonti esaminate soltanto il Meyers dissente da questa interpretazione.

<sup>50</sup> *Biblical Commentary on the NT*, p. 74

celati dietro il velo della sapienza onnisciente e appartengono alle prerogative della Sua propria volontà.

2. Nella divina *disposizione di mezzi e metodi*. Qui notiamo l'armonia dell'intera epistola. In tutta la lettera Paolo propone una salvezza che si ottiene per fede e non per opere, basata sulla grazia e non sul merito e procurata da Cristo e non da Mosè. La massa dei Giudei era perduta poiché aveva rifiutato questo metodo e non perché Dio l'avesse predestinata alla perdizione. «Perché, ignorando la giustizia di Dio, e cercando di stabilire la loro propria, non si sono sottoposti alla giustizia di Dio» (10:3). Essi furono troncati non per un disegno arbitrario, ma «a motivo della loro incredulità» (11:20). Dire che Dio aveva prestabilito la loro incredulità e la nostra fede significherebbe rendere insignificante ogni avvertimento come quello immediatamente seguente: «Perché se Dio non ha risparmiato i rami naturali, non risparmierà neppure te. Vedi dunque la benignità e la severità di Dio; la severità verso quelli che sono caduti, ma verso te la benignità di Dio, se pur tu perseveri nella sua benignità; altrimenti, anche tu sarai reciso» (11:21-22).

3. Nella divina *iniziativa di salvezza*. L'intero piano di salvezza è Dio che si abbassa per innalzare l'uomo decaduto. Non è una soluzione umana di salvezza conquistata, ma il disegno divino di salvezza ricevuta. Perciò, quanto possediamo ci è stato donato, non l'abbiamo guadagnato. È misericordia, non giustizia. È divino, non è umano lasciandoci eternamente debitori di Dio, l'Autore della nostra salvezza.

4. Nella divina *garanzia del trionfo finale*. È un errore affermare che «Dio non abbia mai perso una battaglia» perché, in realtà, ciò è accaduto. Egli, però, vincerà la guerra, e questo è quel che realmente conta. Come afferma Garvie, «Il piano di Dio si realizzerà, ma può essere ostacolato dalla libertà dell'uomo».<sup>51</sup> Impedito, ma non definitivamente distrutto. Dio si è autolimitato nella Sua sovranità nel rispetto della creatura libera che Egli ha creato a propria immagine, ma non ha ceduto la Sua piena sovranità. Progetti individuali sono stati costituiti da volontà individuali ma la certezza che il risultato finale della storia proverrà da Lui non è stata indebolita.

---

<sup>51</sup> *New Century Bible*, p. 201

Ripetiamo: Egli rimane il Vasaio e sovragovernerà, dove non può governare, trasformando, persino, l'ira dell'uomo in Sua lode e adoperando, con le Sue sapienti manovre, uomini cattivi come Suoi servi involontari. In questo modo Egli si usò del faraone «affinché il mio nome sia proclamato su tutta la terra». Certamente, Dio non desiderava la malvagità ma la adoperò. Innumerevoli adattamenti, divinamente apportati, lungo la via, faranno muovere la storia in avanti. Perdite umane causano sofferenza atroce in Dio e non sono mai Sue vittorie. Possiamo allora concludere dicendo che pur se la sovranità di Dio è assoluta nelle sue prerogative, è esercitata in forma limitata. Poiché Dio «ha creato il mondo e tutto ciò che è in esso», Egli è «Signore del cielo e della terra» (At. 17:24). Questo è il Suo diritto illimitato ed ogni affermazione contraria è sia falsa che malvagia. Il Suo diritto sovrano di regnare si estende agli agenti personali ed alle forze impersonali. Perciò, da ogni essere personale Egli pretende fedeltà, affetto e le migliori energie. «Sta scritto: Adora il Signore Iddio tuo, e a lui solo rendi il tuo culto», come ripeté Gesù nel suo conflitto contro Satana (Luca 4:8).

Nell'esercizio della sua sovranità, Dio fa tutto ciò che sceglie di fare. Maria esclamò: «ha ricolmato di beni i famelici, e ha rimandati a vuoto i ricchi» (Lc. 1:53). E Gesù disse a Pilato: «Tu non avresti potestà alcuna contro di me, se ciò non ti fosse stato dato da alto» (Gv. 19:11). Al di là di ogni causa secondaria vi è la volontà di Dio sia determinativa che permissiva. La volontà di Dio sia fatta. Paolo cita Isaia 45:23: «Come io vivo, dice il Signore, ogni ginocchio si piegherà davanti a me, ed ogni lingua darà gloria a Dio» (Rm. 14:11; Fil. 2:10). La volontà sovrana di Dio include il Suo desiderio di offrire all'uomo la potenza per dire no al peccato. Una certa misura di autonomia nell'uomo, con la possibilità di divenire punto focale della ribellione, fa parte dello scopo totale del piano divino e l'uomo dovrebbe scegliere la Sua volontà nella sua libertà decisionale. La preghiera del Signore conferma chiaramente come l'uomo possa resistere a Dio, «La Tua volontà sia fatta, sulla terra come è fatta in cielo» (Mt. 6:10). Ovviamente, la Sua volontà, attualmente, non è fatta in terra come è fatta nei cieli.

La triste prospettiva perciò, di una ribellione persistente da parte di alcuni, non può essere interpretata come fallimento della sovranità divina, quando si considera, una volta per sempre, come tale

schema sia parte di quella sovranità. Dal versante dell'amore divino, che cerca di persuadere anziché manipolare, la volontà di Dio è frustrata da ogni anima perduta; da quello del rispetto divino per la libertà dell'uomo, la Sua volontà è inviolabile. Dal punto di vista di ciò che costituisce una dimostrazione di sovranità di successo, l'appello del vangelo e gli avvertimenti dello Spirito non pongono alcun problema quando si pone in relazione l'appello all'elezione e quando il nostro pensiero si muove entro i limiti di una comprensione biblica della sovranità.

«O profondità della ricchezza e della sapienza e della conoscenza di Dio! Quanto inscrutabili sono i suoi giudizi, e incomprensibili le sue vie! ...Poiché da lui, per mezzo di lui e per lui son tutte le cose. A lui sia la gloria in eterno. Amen» (Rm. 11:33, 36).



# 25

## L'UOMO NUOVO IN CRISTO

Nel Nuovo Testamento risuona costantemente il tema della salvezza. Il Figlio di Maria si chiamerà Gesù, «perché è Lui che salverà (Mt. 1:21). Gli angeli annunciano ai pastori stupiti «un Salvatore, che è Cristo il Signore» (Lc. 2:11). Zaccaria, in estasi profetica, inneggia alla redenzione che si compirà mediante il «corno di salvezza» che è il Signore (Lc. 1:68-79). Simeone dichiara con grande esultanza la sua disponibilità a morire, in pace, poiché «gli occhi miei hanno veduto la salvezza» (Lc. 2:28-32). Mentre alcuni rimanevano ciechi a qualsiasi altra dimensione dell'attesa salvezza che non fosse quella politica e fisica, coloro che riuscirono a penetrare con occhi spirituali nella missione di Gesù scorsero un orizzonte più ampio e profondo (cf. Lc. 18:23 ss.). Non soltanto i Giudei ma tutto il mondo era sotto il giudizio divino e Gesù è venuto affinché «il mondo sia salvato per mezzo di lui» (Gv. 3:17).

Tuttavia, la dimensione cosmica della salvezza non rientra nel nostro interesse immediato. Che cosa accade, piuttosto, quando peccatori si pentono e credono al vangelo? Quando Gesù spiegò la parabola del seminatore, disse che «il diavolo porta via il seme del vangelo dagli uditori lungo la strada affinché non credano e non siano salvati» (Lc. 8:12). Ovviamente, il risultato del credere è l'essere salvati, ma secondo il pensiero di Cristo, qual è il contenuto di questa salvezza?

Nei Sinottici, si trovano alcune risposte fondamentali, che vengono arricchite ed approfondite mediante metafore e figure in Giovanni, illustrazioni negli Atti ed ampliamenti nelle Epistole.

### I. L'INSEGNAMENTO DI GESÙ SULLA SALVEZZA

#### A. Recupero e Liberazione

Prima di tutto, nell'evento della salvezza, colui che è perduto è ritrovato. Gesù disse: «Poiché il Figlio dell'uomo è venuto per cercare e salvare ciò che era perduto.» Confrontandosi con Gesù, Zaccheo, l'esattore delle tasse, provò un improvviso risveglio spirituale, che gli consentì di ristabilire delle relazioni vitali secondo una giusta prospettiva (Lc. 19:1-10). «Oggi la salvezza è entrata in questa casa», affermò Gesù.

Non riusciamo a cogliere il pensiero di Gesù se consideriamo l'alienazione umana soltanto nel suo aspetto soggettivo. La vera dannazione ha una dimensione che va oltre questo mondo. Gesù dichiarò che l'aver guadagnato tutto il mondo non potrà mai compensare la perdita della propria anima (Mt. 16:26, Mc. 8:35). Poiché l'essenza della perdizione è l'alienazione da Dio essa può portare soltanto all'esclusione finale ed eterna dalla Sua presenza. Non è una semplice dislocazione, ma una desolazione completa, come l'ora scaduta o un'opportunità perduta, una perdita assoluta ed irrecuperabile. Tuttavia, in questo mondo, pur se lo stato di perdizione provato dagli uomini è reale, non è tuttavia, finale, poiché l'anima perduta può essere recuperata, l'alienazione può cessare, lo spreco finire, lo smarrimento concludersi. Gesù venne proprio per questo; nessuno rimane «trovato» quando si allontana da Gesù. Si deve, però sottolineare che questo è un recupero, non un semplice ritrovamento. La salvezza è molto più dell'essere ritrovato, intende l'esser condotto a casa da Gesù Cristo. Include il ripristino sia della posizione che della condizione (Lc. 15:5-7, 24).

#### B. Trasformazione

In questo sconvolgente confronto con Gesù, che è la salvezza, nel credente si verificano profondi cambiamenti. Egli comincia a provare i tipici benefici apportati da Gesù (Lc. 4:18). La grande liberazione

sperimentata dall'indemoniato gadareno (Mc. 5:15) simboleggia ogni conversione. L'ordine diviene subito significativo: «Va' a casa tua dai tuoi, e racconta loro le grandi cose che il Signore ti ha fatto e come egli ha avuto pietà di te» (v. 19). Una persona redenta ha una testimonianza da dare. È entrata dalla porta stretta del pentimento ed ha messo piede sulla stretta via che conduce alla vita (Mt. 7:13-14; cf. Mc. 8:35). Dio lo riconosce come Suo proprio poiché ha cessato di praticare il male (Mt. 7:23). Ha cominciato a provare la vera giustizia interiore, nello Spirito e nei propri impulsi, senza cui l'accesso finale ed eterno al Regno è impossibile (Mt. 5:20). La radicalità e l'estensione di questo cambiamento sono dichiarate da Gesù in una delle sue solenni e drastiche affermazioni: «In verità io vi dico: Se non mutate e non diventate come i piccoli fanciulli (paidia, infanti), non entrerete punto nel regno dei cieli» (Mt. 18:3). La vera conversione comprende una trasformazione che è simile al ritorno all'infanzia; è, in realtà, un ritorno alla fanciullezza.<sup>1</sup>

### C. Perdono

In un certo senso il perdono è il fondamento e la condizione per ogni altra cosa. Quando l'angelo promise che Gesù sarebbe stato un Salvatore che avrebbe salvato il Suo popolo dai loro peccati (Mt. 1:21), egli intendeva, principalmente, salvezza dalla colpa di quei peccati. Il peccato rivendica il peccatore che tortura nella coscienza e allontana da Dio. Nessuna espiazione umana sarà sufficiente, nessun tentativo di negare o nascondere avrà successo, nessuna riforma bilancerà il suo peso. Viene offerta soltanto una speranza: il perdono. La necessità del perdono è implicita nell'avvertimento di Gesù secondo cui, trascurare lo Spirito espone gli uomini al pericolo di commettere un peccato imperdonabile (Mc. 3:28-30), annullando, così, ogni speranza. Inoltre, una relazione autentica di discepolo di Cristo non può essere stabilita senza il perdono dei peccati (Mc. 4:11-12, cf Mt. 11:28-29). Il contrario è giusto e vero: Nessuno potrà essere perdonato se rifiuta di credere in Gesù quale fondamento

---

1 Un piccolo bambino è peccatore ma non corrotto o indurito. Gesù afferma che, i peccatori salvati, sono purificati dalle conseguenze della propria depravazione personale riassaporando un po' della loro innocenza, del loro stupore, benessere e della sensibilità spirituale di un bimbo incorrotto.

del proprio perdono» perché se non credete che sono io (il Cristo), morrete nei vostri peccati (Gv. 8:24)

*1. Il battesimo di Giovanni*

L'uso rituale dell'acqua aveva un significato secondario rispetto all'essenza del battesimo, che era «un battesimo di ravvedimento per la remissione dei peccati» (Mc. 1:4; cf. At. 13:24; 19:4). Giovanni fu lo strumento scelto da Dio per introdurre il popolo giudaico in un nuovo schema di perdono che oltrepassava il Tempio e poneva come condizioni, il pentimento e la fede.<sup>2</sup> Il ministero di Giovanni fu, perciò, d'introduzione all'ordinamento del vangelo ed a Gesù che era il cuore del vangelo stesso.

Il perdono dei peccati che Giovanni proponeva era una vera riconciliazione con Dio, non soltanto una purificazione cerimoniale. Coloro che erano perdonati potevano, adesso, entrare direttamente nel nuovo ordine di salvezza con le carte in regola, avendo pace con Dio e nei propri cuori. Immediatamente, potevano cominciare a seguire Gesù come discepoli, proprio come molti fecero. Questo è il motivo per cui, quando scelse i discepoli, Gesù non chiese loro di pentirsi e di essere battezzati. Essi erano già spiritualmente qualificati provando un'inclinazione naturale a rispondere subito all'appello del Signore. Il fatto che la loro risposta fosse limitata dalla loro comprensione imperfetta, e che continuasse ad approfondirsi col trascorrere del tempo insieme a Gesù, non invalidava il pentimento o la veracità del loro perdono. Essi erano già nuove creature, in un rapporto nuovo con Dio, con il loro futuro.

Ciò rivela la vera interpretazione della profezia ispirata di Zaccaria. Giovanni, come precursore, era stato scelto «per preparare le sue vie, per dare al suo popolo conoscenza della salvezza mediante la remissione dei peccati» (Lc. 1:76-77). Fu mediante il perdono dei peccati che essi pervennero alla conoscenza della natura della salvezza che stava per essere apportata dal Messia, fu proprio questa esperienza di perdono la loro prima esperienza di salvezza.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Coloro che desideravano il battesimo d'acqua senza mostrare alcuna evidenza di vero pentimento erano rifiutati da Giovanni (Mt. 3:7-8). La fede era certamente necessaria, poiché Paolo interpretava Giovanni come colui che diceva al popolo di credere in colui che veniva dopo di lui, cioè, in Gesù (At. 19:4).

<sup>3</sup> Soltanto in rispetto alla formula tecnica prescritta nel Grande Mandato (Mt. 28:19) il battesimo di Giovanni (o il successivo battesimo dei discepoli di Cristo,

## 2. *Un perdono condizionato*

Coloro ai quali era stato rivelato il mistero del Regno compresero come il loro perdono fosse legato a Gesù quale Messia e come non fosse necessario comprendere il mezzo mediante il quale Gesù aveva reso questa salvezza possibile. Non avevano ancora alcuna idea della morte espiatrice di Cristo. Non potevano, perciò, essere influenzati da un'idea preconcepita di perdono talmente oggettiva ed assoluta da includere peccati sia passati che futuri. Gli insegnamenti di Gesù denunciavano, invece, in modo palese, la natura contingente del peccato che sembrava impossibile potesse mai essere inclusa in una comprensione integrale di peccato. Il fatto che una richiesta di perdono fosse inserita nel modello di preghiera dei discepoli sembra suggerire che il perdono ricevuto da Giovanni non fosse una polizza assicurativa morale pagata una volta per sempre. Il continuo peccare richiede un continuo pentimento e perdono.

Inoltre, l'essere continuamente perdonati dipende da uno Spirito sempre disposto a perdonare gli altri (Mt. 6:8-15). Questo principio fu riaffermato da Gesù in un ulteriore discorso, quando rispose alla domanda di Pietro, «signore, quante volte, peccando mio fratello contro di me, gli perdonerò io?» (Mt. 18:21ss.). La successiva parabola si concluse con la solenne affermazione: «Così vi farà anche il Padre mio celeste, se ognuno di voi non perdona di cuore al proprio fratello» (v. 35). Il perdono viene negato quando colui che è perdonato non perdona gli altri.<sup>4</sup>

## 3. *Perdono e Giustificazione*

Nella teologia del Nuovo Testamento, il legame tra perdono e giustificazione è cruciale. È, perciò, importante cercarne degli accenni

---

Gv. 4:1-2) può essere definito sub-cristiano. Non la formula, ma la concomitante esperienza determina la comunione con Cristo dei partecipanti. Tale esperienza era il perdono, basato sul pentimento e sulla fede dei quali il rito d'acqua era una pubblica testimonianza.

4 Sfortunatamente, la popolazione giudaica fu un esempio di conversione di massa. Migliaia furono battezzati da Giovanni e dai suoi assistenti e si può assumere che soltanto una maggioranza di loro avesse provato la gioia del perdono. Tuttavia, soltanto pochi considerarono il perdono come l'inizio di un discepolato continuo. Forse Mt. 12:43-45 ha qui, un qualche riferimento? Quando lo Spirito esorcizzato ritorna alla sua iniziale dimora e la trova «vuota, spazzata e adorna va e prende seco altri sette spiriti peggiori di lui... e l'ultima condizione... divien peggiore della prima. Così avverrà anche a questa malvagia generazione».

negli insegnamenti di Gesù. L'importante termine *dikaioō*, «giustificare», così frequente negli scritti paolini, si trova soltanto due volte in Matteo, cinque volte in Luca e mai in Marco e Giovanni.

La parola rivendicare è la traduzione più vicina a *dikaioō*, e si adatta ad ogni esempio, sia come rivendicazione di giustizia, o come tentativo di stabilire una forma di falsa giustizia (Mt. 11:19; 12:37; Lc. 7:29, 35; 10:29). L'auto-giustificazione, il tentativo di considerarsi giusto agli occhi degli altri, è particolarmente odioso a Gesù (Lc. 16:15).

Il problema di vita o di morte è il seguente: Come si può essere giustificati davanti Dio? I sinottici offrono una risposta con il termine *dikaioō* soltanto in un caso, nella parabola del fariseo e del pubblicano. «Io vi dico che questi» – il pubblicano umile, pentito e che ha confessato il proprio peccato – «ritornò a casa sua giustificato e non l'altro (Lc. 18:10-14). Chiaramente, questo fu un caso di giustificazione divina. Ma di che natura? Il significato usuale di riparazione non è, qui, appropriato perché non tornò a casa assolto, ma perdonato. Proprio perché perdonato fu accolto da Dio. Ecco qui un indizio per una sana dottrina biblica della giustificazione.

### D. Discepolato

Il passaggio da Giovanni battista a Gesù diede inizio alla salvezza per fede nel Messia, ma questa salvezza per essere confermata e mantenuta, doveva essere chiaramente collegata a Gesù (Mt. 10:32-39). Gesù si auto-identificò come Colui che era stato annunciato da Giovanni e pretese un medesimo sentimento di totale fedeltà. I suoi discepoli sarebbero stati non soltanto coloro che Egli aveva chiamato a seguirlo ed avevano lasciato tutto, ma anche tutti coloro che avrebbero ottenuto la salvezza. A coloro che, «stanchi ed affaticati», era stato promesso riposo se fossero andati a Gesù, fu anche rivolta l'esortazione a prendere il Suo giogo ed imparare da Lui (Mt. 11:28-30). Questo invito, essi l'avrebbero considerato come un qualsiasi invito di un rabbi a divenire propri seguaci.

Tuttavia, ben presto, fu evidente come Gesù intendesse qualcosa di più della semplice accoglienza e del riconoscimento della Sua protezione; richiedeva, infatti, l'accoglienza della Sua assoluta autorità come Signore. Infatti, non soltanto insegnava come qualcuno che avesse autorità, ma insisteva su una sottomissione a tale

autorità che non fosse soltanto con le labbra ma riconosciuta con la piena obbedienza (Mt. 7:21-29).

Inoltre, in un ulteriore discorso, Gesù non lasciò alcun dubbio circa le condizioni assolute del discepolato. La fedeltà nei suoi confronti doveva essere incondizionata e i discepoli dovevano accettare, senza spiegazione, persino di rompere i legami con i propri genitori (Mt. 10:34-39; cf. Lc. 12:51-53; 14:26-33). In seguito, quando Pietro pretese correggerlo, Gesù non soltanto lo rimproverò, ma ripropose i termini del discepolato: «Se qualcuno mi vuole seguire, rinneghi sé stesso, prenda la sua croce e mi segua» (Mt. 16:24).

Essere salvati, significa, allora, divenire discepoli di Gesù non per prova o tiepidamente ma radicalmente e senza riserve. Gesù considera Suo popolo (Mt. 1:21) soltanto coloro che si identificheranno, apertamente e coraggiosamente, con Lui. Soltanto il «pentimento» ed «il credere» che, conduce a questo tipo di discepolato, apporterà dei benefici duraturi.

## E. L'INGRESSO NEL REGNO

Essere salvati significa far parte del Regno di Dio. Quando Gesù dichiarò la difficoltà del ricco ad entrare nel «Regno di Dio», i discepoli esclamarono: «Chi dunque può essere salvato?» (Mt. 19:24-25), indicando come, secondo il loro modo di pensare, l'essere salvati coincidesse con l'essere nel Regno di Dio. Vi è un'ulteriore evidenza di come la salvezza iniziale non dia soltanto la possibilità di accedere, un giorno, al Regno, ma faccia entrare i credenti, immediatamente, nel regno. Quando spiegò ai discepoli, stupiti, il Suo uso delle parabole, Gesù disse: «A voi è dato di conoscere il mistero del regno di Dio: ma a coloro che sono di fuori tutte queste cose si propongono in parabole» (Mc. 4:11). Ciò implica che essi fossero già nel Regno. Infatti, li incoraggiò a gioire perché i loro nomi erano scritti in cielo (Lc. 10:20) – confermando, implicitamente, la loro cittadinanza celeste.<sup>5</sup>

Questo nuovo Regno non fu rivelato pienamente fino al Giorno della Pentecoste, cosicché da Giovanni battista alla Pentecoste vi fu un periodo di transizione. Tuttavia, persino allora, era possibile

<sup>5</sup> Per Marco, converso e «diventare come un bambino» sono concomitanti (10:15).

accedere al Regno mediante la predicazione (simile all'offerta di divenire un socio fondatore), e tutti potevano appressarvisi con fede audace (cf. Mt. 11:11-12; Lc 16:16).<sup>6</sup>

## II. LE METAFORE GIOVANNEE

Inspirato dallo Spirito Santo, Giovanni sceglie quegli elementi nell'insegnamento di Gesù che sottolineano (1) la figliolanza e il dono di un nuovo tipo di vita, e (2) l'unione mistica, interiore del credente con Cristo. Forse, si può aggiungere, l'enfasi viene posta più sulla rigenerazione che sul perdono. Il significato del discipolato è ancor più intensificato. Un ulteriore progresso è segnato dall'azione dello Spirito che opera i cambiamenti inerenti alla salvezza creando una reale unione con Cristo. È, anche, qui presente la promessa di quell'ampio ministero salvifico che sarà disponibile ai credenti per la discesa dello Spirito a Pentecoste.

### A. Una Nascita Spirituale

Il «diritto» supremo che Dio dà a coloro che lo accolgono come Salvatore e Signore, è di divenire «figli di Dio» (Gv. 1:12). Ovviamente, il rapporto della creatura al Creatore non causa questa speciale relazione tra figlio e Padre. Il primo è un fatto acquisito mentre la ricostruzione del rapporto Padre-figlio è il fine della redenzione. La categoria della figliolanza divina «non coincide con

---

<sup>6</sup> Ciò non significa che tutti coloro vissuti prima del Regno sarebbero stati eternamente perduti o che Gesù non avrebbe potuto essere il loro estremo fondamento di salvezza. L'accoglienza, sotto la Legge, era sulla base della sua prefigurazione di Cristo. La Legge, in sé e di per sé stessa, non poteva produrre alcuna rigenerazione. Quando il nuovo ordine fu annunciato da Giovanni e Gesù, nessuno vi entrò automaticamente per propri meriti o per il legame con il vecchio ordine, neanche Giovanni. Wesley cita, approvandolo, quanto segue: «Chiunque...sia il minimo nel Regno dei cieli, per la rigenerazione cristiana, è maggiore di qualsiasi altro che ha soltanto ottenuto la giustizia della Legge, perché la legge non perfeziona nessuno. Wesley aggiunge il suo proprio commento: «Può anche significare che il minimo ma vero credente cristiano possiede una conoscenza più perfetta di Gesù Cristo, della Sua redenzione e del regno, di quanto l'avesse Giovanni battista che morì prima della piena manifestazione del Vangelo (Explanatory Notes upon the New Testament).



quella dell'umanità, ma intende una famiglia speciale all'interno del genere umano (Gv. 11:52).<sup>7</sup>

Divenire figli di Dio non dipende semplicemente dall'uomo che decide di essere come Dio. Deve avvenire un cambiamento sovranaturale, un «divenire» che è una reale generazione da Dio (Gv. 1:13). Questo è il contenuto dell'annuncio di Gesù a Nicodemo, «devi nascere di nuovo (3:7) – non una seconda nascita fisica, ma una nascita spirituale, che include una somiglianza e una parentela divina. Nascere «d'acqua e di Spirito» significa essere vivificati spiritualmente per l'azione comune della Parola (simboleggiata dall'acqua, cf. Gv. 15:3; Ef. 5:26; I Pi. 1:23; 1 Gv. 5:7-13) e dello Spirito.<sup>8</sup> Se dimentichiamo che l'immagine della nascita è una metafora, rischiamo di esagerare il concetto. Non dobbiamo pensare che la «nuova nascita» sia perfettamente uguale alla nascita fisica. La «nuova nascita» non è una procreazione incancellabile o irreversibile di una nuova persona, della stessa natura metafisica dei suoi genitori, maschio e femmina. Inoltre tale «nascita» non deve essere inconsistente con il concetto similmente biblico «dell'adozione». Piuttosto, una persona, che sia stata procreata nella carne e sia della stessa natura e sostanza dei suoi genitori, è moralmente e spiritualmente trasformata per l'azione interiore dello Spirito Santo; non diviene, però, un piccolo dio ma un figlio spirituale. La vita spirituale che era andata perduta, viene adesso riacquistata; è impartita una nuova natura somigliante a Dio, con un ripristino della relazione con Dio ed una riammissione nella famiglia celeste. L'esperienza della salvezza è soltanto un nuovo inizio, che intende una «data di nascita» ed una grande gioia familiare.<sup>9</sup>

---

7 Il concetto, fondamentalmente, è legato alla somiglianza morale e spirituale. Gesù ammise che, come razza, i Giudei erano discendenti di Abramo (Gv. 8:37, 56); ma, moralmente e spiritualmente erano diversi da Abramo (vv. 37-40). Quando essi si appellarono ad Abramo e Dio come loro padre (v. 41). Gesù, drasticamente, rispose, «voi siete progenie del diavolo» (vv. 41-44). Non è eredità di sangue e neanche pedigree religioso ma la somiglianza che sarà ciò su cui saremo vagliati.

8 Parlando di *gennaō*, generare, nella voce passiva, usato, perciò, metaforicamente, Vine afferma che negli «scritti dell'apostolo Giovanni si parla dell'atto pieno di grazia di Dio nel conferire a coloro che credono la natura e la disposizione di «bambini impartendo a loro la vita spirituale, Gv. 3:3, 5, 7; 1 Gv. 2:29; 3:9; 4:7; 5:14, 18 (Dictionary 1:109).

9 È altrettanto importante evitare che l'immagine metaforica appanni la realtà di un vero cambiamento interiore o della sua natura divina; la nuova nascita è

## B. La possessione della vita eterna

La vita promessa continuamente nel Vangelo di Giovanni come parte integrante della salvezza è, qualitativamente, nuova. Gesù dichiara, «io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano ad esuberanza» (Gesù rese possibile ciò che si intende per vera vita, libera, sicura e soddisfacente. È una nuova pienezza di vita naturale, qui ed ora possibile per un nuovo tipo di realtà spirituale che è una dimensione eccelsa dell'esperienza umana. Questa partecipazione dinamica all'amore e alla pienezza di Dio, completa la vita umana e la salva dalla banalità di una pura esistenza. Nessuno che sia stato rivitalizzato da Cristo può ancora chiedersi in che cosa consista.

Metaforicamente, l'acqua ed il vino suggeriscono le qualità di questa nuova vita (Gv. 2:111; 4:14; 7:37). Come vino, è una vita gioiosa e brillante che non causa danno (diversamente dal vino della mondanità). Come acqua, è rinfrescante, purificatrice, rivitalizzante, vitale e abbellente, la perfetta risposta di Dio alla sete febbrile e all'aridità bruciante dell'anima contaminata dal peccato. «queste cose vi ho detto affinché la mia allegrezza dimori in voi, e la vostra allegrezza sia resa completa» (15:11).

La generazione di questo nuovo tipo di vita – una nuova dimensione di esperienza, è anche descritta mediante la metafora della risurrezione. I riferimenti ad una vita oltre la tomba sono inequivocabili e devono essere considerati seriamente (5:28-29; 11:25-26). È altrettanto inequivocabile la dichiarazione che coloro che hanno la vita eterna per fede sono «passati dalla morte alla vita» (5:24-25). Robertson commenta: Nel verso 23 non si parla della futura risurrezione ma di quella spirituale, qui ed ora.<sup>10</sup> Il concetto della nuova nascita è così tanto arricchito da includere l'idea di un restauro spirituale dalla morte.

Tuttavia, mentre nel Nuovo Testamento il concetto di vita eterna è principalmente qualitativo e non deve essere mai ridotto a pura infinità, non deve sfuggire questa caratteristica di durata illimitata. Chiaramente, quanto Gesù indica è una realtà ultra-temporale ed ultra-fisica. «Chi ama la sua vita la perde; e chi odia la sua vita in

---

molto più che il risultato degli effetti psicologici soggettivi sia del pentimento che del credere.

<sup>10</sup> *Word Pictures*, 5:86.

questo mondo, la conserverà in vita eterna» (12:25). La vita eterna è vita oltre questo mondo.

### C. Unione con Cristo

Nel Vangelo di Giovanni sono adoperate alcune immagini grafiche per indicare l'intimità della salvezza, non solo per i mutamenti personali, ma anche per l'unione mistica che si instaura con Cristo che vive nel credente.

#### 1. *Un pozzo d'acqua*

Le acque battesimali sono esteriori; ma, alla donna samaritana Gesù si presentò come il datore di un tipo di acqua che non avrebbe soltanto spento la sete spirituale, ma sarebbe divenuta «una fonte di acqua che scaturisce a vita eterna» (Gv. 4:14).<sup>11</sup>

#### 2. *Pane e sangue*

Ad altri, in seguito, Gesù disse: «Adoperatevi non per il cibo che perisce ma per il cibo che dura in vita eterna» (6:27). Pur essendosi dichiarato il donatore, Egli, ben presto, affermò di essere il pane (vv. 35, 48-51). Possiamo supporre che la metafora si riferisca ai suoi insegnamenti ed all'esempio meraviglioso della Sua vita, che stimolano la nostra riflessione. Gesù, tuttavia, non permette una tale inoffensiva interpretazione; il pane è la Sua carne ed è per mezzo della Sua autodonazione sulla Croce che diventa disponibile come nutrimento. Se fino a questo punto, i suoi uditori erano confusi, adesso sono stupefatti: «Come mai può costui darci a mangiare la sua carne?» (v. 52), Gesù allora muta lo stupore in oltraggio: «In verità, in verità io vi dico che se non mangiate la carne del Figliuol dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avete la vita in voi» (v. 53; cf. vv. 54-58). (12)<sup>12</sup>

---

11 In seguito, nell'ultimo grande giorno della Festa dei Tabernacoli, Gesù si identificò non soltanto con il datore ma con la stessa Acqua (Gv. 7:37); soltanto così il pozzo diviene fiume e colui che beve non gode soltanto di una solitaria soddisfazione, ma diviene anch'egli fonte inesauribile per altri (v.38). Così tanto il Dono dello Spirito amplia il ministero del Salvatore in noi (v.39).

12 Gesù, qui, non sta soltanto sottolineando il valore della sua espiazione cruenta quale mezzo di salvezza. Egli afferma che questa deve essere il centro della nostra fede. La fede efficace è un'interiorizzazione della persona del Cristo e della Sua morte cosicché Egli, in noi diviene, in un certo senso, «noi» e la Sua potenza e santità diventano le nostre, in modo molto simile al cibo che da noi ingerito si trasforma in energia e vigore.

Una tale, vigorosa, metafora non avrebbe permesso agli uditori di Gesù di interpretare l'unione del credente con Cristo soltanto in termini sociali. I discepoli dovevano provare qualcosa di più della piacevole compagnia che normalmente esisteva tra un rabbino e il gruppo ristretto dei suoi seguaci pieni di ammirazione. Coloro che, fino a questo momento, erano stati dei discepoli «si ritrassero indietro e non andavano più con lui» (v. 66). Essi pensavano ad un'unione di tipo esteriore, su di un piano naturale. L'unione interiore, che trae la vita eterna dal Suo sangue versato, era una dimensione che non potevano comprendere.

### 3. *La vite ed i tralci*

Il tipo di discepolato incluso nella salvezza, è ben definito da Gesù: «in questo è glorificato il Padre mio: che portiate molto frutto, e così sarete miei discepoli» (15:8). Diversamente però dei seguaci di un insegnante umano, che possono trasmettere le sue idee, essi non potevano riprodurre o trasmettere il Suo Spirito. Il legame tra Gesù ed i Suoi discepoli deve essere ancora più forte, tanto forte quanto quello tra la vite ed i tralci. Ciò che i discepoli producono avviene per la loro vitalità interiore e non per il lavoro umano. Nessuna metafora riesce meglio ad esprimere e comunicare la perfetta dipendenza del credente da Cristo, o la natura vitale della loro unione con Lui. Tuttavia è pur sempre una metafora, perché la differenza tra i credenti ed i tralci è tanto sorprendente quanto la somiglianza. In natura i tralci non hanno scelta mentre la relazione a Cristo, quale Vite, rimane volontaria e individuale e non soltanto si può perdere la vita della vite ma anche il proprio posto nella vite.

La separazione può avvenire in due modi: (1) non portando il frutto dovuto (v. 2), e non dimorando in Lui (vv. 4-7) – cessando, così, di attingere la vita dalla Vite.<sup>13</sup>

---

13 F. Godet afferma correttamente: La fede in Cristo si suppone sia qualcosa che accada una volta e per sempre, e che produca necessariamente e naturalmente delle conseguenze, come un albero che produce i suoi frutti. Si dimentica che nell'ambito spirituale non accade niente che non debba riaccadere, e ciò che oggi non si fa domani inizierà a non essere fatto. Il legame dell'anima a Cristo per cui siamo divenuti i Suoi tralci è tale che si allenta nel momento in cui non lo rivitalizziamo con nuove forze attive ed inizia a rompersi con ogni atto non perdonato di infedeltà. Il tralcio rimane infruttuoso, pur se la legge di Cristo che richiede la sua fecondità permane (Gv. 14) *St. Paul's Epistle to the Romans*, trans. A. Cusin, Edinburgh: T. and T. Clark, 1884, 2:54).

### III. LA SALVEZZA NELLA CHIESA PRIMITIVA

Il carceriere di Filippi esprime bene la preoccupazione fondamentale dei peccatori risvegliati dal loro confronto con il vangelo; «Signori che debbo io fare per essere salvato?» La risposta esprime la costante posizione della Chiesa: «Credi nei Signor Gesù e sarai salvato tu e la casa tua» (At. 16:30-31). Qualsiasi cosa il carceriere avesse in mente riguardo al termine salvato», la questione più importante è, che cosa intendesse la Chiesa apostolica con questo termine.<sup>14</sup> Alan Richardson, afferma, giustamente, che «la salvezza del nuovo popolo di Dio per mezzo del Messia, è l'argomento principale del Nuovo Testamento».<sup>15</sup> Il tema della salvezza domina le Epistole tanto quanto i Vangeli e gli Atti. Poiché il Vangelo è «potenza di Dio per la salvezza» Paolo non trova motivo per cui vergognarsi (Rm 1:16). Lo scopo specifico della grazia di Dio, come rivelata in Cristo, è quello di rendere la salvezza disponibile «a tutti gli uomini (Tt. 2:11). La salvezza adesso offerta è quella che i profeti prevedevano ma non comprendevano pienamente (1 Pt. 1:10-11).

#### A. Sicurezza e integrità

Vi sono due diversi accenni a questa salvezza, corrispondenti ai due diversi significati della parola «sotèria», come anche per il verbo sōzō, cioè «sicurezza» e «integrità.» Il concetto include liberazione dall'immediato oggetto del pericolo e il mantenimento di tale sicurezza. Include, anche liberazione da un pericolo soggettivo consistente in una condizione fatale di instabilità. Un attento esame di questa idea evidenzia una terza dimensione. Vi è una salvezza cosmica dalle cicatrici del peccato e da un ambiente infestato dal peccato, in cui non soltanto tutti i credenti saranno glorificati, ma la stessa terra sarà redenta. È questa la grande, irreversibile e inevitabile consumazione di tutti gli eventi della salvezza e dei processi

---

14 Vi sono tutte le ragioni per credere che la salvezza, considerata urgente dal carceriere, fosse sia morale che spirituale. Un carceriere che non si lascia sfuggire neanche un prigioniero nel terremoto non ha alcun motivo di temere né per il suo lavoro né per la sua vita. Egli indubbiamente era al corrente delle parole della schiava che questi uomini erano servi dell'altissimo Dio, che proclamavano la via della salvezza (At. 16:17). Questi eventi sensazionali risvegliarono certamente la sua coscienza turbata ed il suo cuore affamato.

15 *Theology of the NT*, p. 81

che sono prima accaduti. La salvezza, è perciò, considerata in termini teleologici.

## B. Stadi di salvezza

Nella seconda parte del Nuovo Testamento troviamo un accordo di base tra gli scrittori, riguardante non soltanto la sostanza della salvezza ma anche gli stadi della salvezza. Biblicamente si può affermare, «Sono salvo, sono continuamente salvato e sarò salvato.» Vi è una salvezza immediata che si ottiene quando si è giustificati per fede (Rm. 10:9-13; 11:11; 1 Cor. 10:33; 2 Cor. 6:1-2; 7:10; Ef. 2:5, 8; 6:17; 1 Ts. 2:16; 2 Ts. 2:10; 1 Tim. 2:4; 2 Tim. 3:15) ma anche una salvezza progressiva, un esser continuamente salvato, che include sia un processo che una crisi.

L'enfasi, in questo caso, non è oggettiva ma soggettiva, un ripristino dell'integrità, posto sotto il titolo più ampio di santificazione (1 Cor. 1:18; 2 Cor. 2:15; 2 Ts. 2:13; Ebr. 10:39; 1 Pt. 1:2, 9; 1 Pt 1:1-4; 10-11). Infine, vi è l'aspetto escatologico della salvezza. Quando Paolo dice, «Perché la salvezza ci è adesso più vicina di quando credemmo» (Rm. 13:11), intende la salvezza non come esperienza presente ma come speranza futura (Rm. 8:23-27; cf. Rm. 5:9; 1 Cor. 3:15; 5:5; Fl. 1:28; 1 Ts. 5:8-10; Eb. 1:14; 5:9; 9:28; 1 Pt. 1:5; Ap. 12:10). In alcuni casi, il termine salvezza «è senza limiti di tempo e si riferisce alla totalità dell'opera di Dio in Cristo (Rm. 1:16; Ef. 1:13; 1 Tm. 1:15; 2 Tm. 2:10; 2 Pt. 3:15; Giuda 3).

## C. Salvezza e redenzione

Il concetto di salvezza corrisponde a quello di redenzione (apolutrōsis). Richardson afferma che i due sono sinonimi.<sup>16</sup> Quando Paolo dice, «son giustificati gratuitamente per la sua grazia, mediante la redenzione che è in Cristo Gesù» (Rm. 3:24), adopera il termine redenzione come sinonimo di salvezza, riferendosi alla totale esperienza salvifica (cf. 1 Pt. 1:18). Altrove, come nel caso della salvezza, vi è una redenzione realizzabile adesso (Ef. 1:7; Cl. 1:14; Tt. 2:14; Eb. 9:15) ed una redenzione futura che è il culmine di tutto ciò che è prima accaduto (Rm. 8:23; 1 Cor. 1:30; Ef. 1:14; 4:30; Eb. 9:12 [lutrōsis]; cf. Lc. 21:28). Mentre il verbo «lutrōō», «liberare

---

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 80

dietro pagamento» (Tt. 2:14; 1 Pt :8), esalta i mezzi della nostra redenzione, «sõtēria» e «apolutrōsis» ne evidenziano il contenuto.

Come afferma Pietro, è una liberazione non soltanto dalla colpa ma anche «dalle vie futili ereditate dai nostri padri» (1 Pt. 1:18-19). Il nuovo sentiero di vita reso possibile da questa redenzione dei primogeniti nel deserto a cinque sicli a testa (Nm. 3:44-51) contrassegnava il principio del diritto a vivere. La redenzione mediante il sangue del Cristo è il ripristino del potere a vivere rettamente. L'oggetto della redenzione è tanto più grande della semplice esistenza fisica quanto il suo prezzo è molto più alto di cinque sicli.<sup>17</sup>

#### IV. L'ESSENZA DELLA SALVEZZA INIZIALE

Nelle Epistole, oltre a questa breve panoramica dei concetti di salvezza è necessario esaminare, in modo più dettagliato, alcuni passi fondamentali.

##### A. Una nuova creazione

Paolo scrive: «Se dunque uno è in Cristo, egli è una nuova creatura» (c'è una nuova creazione); le cose vecchie sono passate: ecco son diventate nuove» (2 Cor. 5:17). Che tale affermazione sia di fondamentale importanza è ovvio; ma cosa significa?

###### 1. In Cristo

Questa frase esprime l'unione personale a Cristo espressa dalle metafore giovanee del mangiare e del bere, della vite e dei tralci. Anche qui, si intendono gli individui «ognuno... egli è». Non possiamo acquisire questa relazione con Cristo a livello corporativo o familiare, ma privatamente, personalmente e individualmente. Essere «in Cristo» fa da contraltare a «Cristo in voi, speranza di gloria» (Cl. 1:27). È, quindi, un legame ed una sicurezza salvifica – la conferma di una relazione. Nello stesso tempo indica possessione, in un rapporto di comunione, di una presenza reale. Lo Spirito che accoglie il nostro pentimento e la nostra fede, ci unisce al Cristo vivente come Signore e Salvatore personale. Parlando delle circa

---

17 Nell'Antico Testamento, le idee fondamentali della redenzione sono liberazione e restaurazione. I mezzi di redenzione, sia denaro, sangue o spada, variavano ed erano secondari all'obiettivo della liberazione. Particolarmente significativa era la redenzione dei primogeniti (Es. 13:10-13; Nm. 18:15, 17).

200 volte in cui Paolo usa questa frase, Archibald M. Hunter osserva che nella maggior parte dei casi intende l'essere in comunione con Cristo, «descrivendo in modo significativo quel tipo di relazione con l'Iddio vivente che è il nerbo centrale del cristianesimo paolino». <sup>18</sup>

Ma essere in Cristo significa anche essere nel corpo di Cristo, i.e. la Chiesa. Lo Spirito che ci unisce a Cristo ci conduce nel suo organismo come membra viventi, efficienti, dell'intero corpo (1 Cor. 12:13). Pur se uniti individualmente a Cristo, non siamo membri isolati ma condividiamo quest'unione con tutti coloro che sono in Lui. Perciò, di riflesso, tutti coloro che sono in Lui appartengono, in modo reale, l'uno all'altro. Hunter afferma che «in tutti i passi la frase mantiene un significato corporativo. Essere «in Cristo» significa essere «nella comunità di Cristo», essere «un membro del nuovo popolo di Dio di cui Egli è il Capo.»<sup>19</sup>

## 2. *Novità personale*

In questo passo Paolo tratta della «nuova creazione» o della «nuova creatura.» Il termine «ktisis» può essere tradotto «produzione» o «cosa fatta». Nel primo caso si ha l'idea della creazione, nel secondo della creatura e ciò causa un'incertezza nella traduzione. L'aggettivo «kainos», «nuovo», suggerisce che l'uomo in Cristo sia il soggetto di un nuovo atto creativo e, di conseguenza, sia la nuova creatura. Il tipo di novità indicato da kainos, afferma Vine, non è tanto legato al tempo, cioè, non si riferisce al recente o all'appena fatto, quanto «alla forma o qualità, che è nuova perché di natura diversa da quella a cui viene paragonata e considerata vecchia.»<sup>20</sup> Quanto Paolo afferma è che l'essere in Cristo significa essere trasformati. Senza una radicale trasformazione, nessun rito o formalismo religioso è di alcun valore (Gal. 6:15).

La natura umana è fissa in alcune aree e malleabile in altre. L'umanità, essendo creata da Dio, con le sue peculiari propensioni e facilità, come natura umana non è alterata dalla salvezza; è soltanto afferrata, purificata e riorientata. La natura «può anche indicare le peculiarità ereditaria dell'individuo, come per esempio, la grossezza o la piccolezza, e caratteristiche temperamentali e mentali. La

---

<sup>18</sup> *Introducing New Testament Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1957) p. 96.

<sup>19</sup> *Loc. cit.*

<sup>20</sup> *Dictionary* 3:109.



novità che è in Cristo, non altera in modo significativo neanche questa dimensione della natura, eccetto che per modeste modificazioni che possono essere prodotte mediante l'istruzione e la disciplina.

Quando, però, cominciamo a descrivere la natura morale e spirituale iniziamo ad usare parole quali egoista, bramoso, sensuale o generoso, gentile e magnanimo. Comprendiamo, immediatamente, che abbiamo toccato proprio l'essenza della personalità umana. Questi sono termini qualitativi e di relazione. Siamo così penetrati, nel regno del carattere. Sappiamo che questa è la parte più importante della nostra umanità, quella che necessita di un maggiore cambiamento. Nel caso, dell'uomo in Cristo si potrebbe dire. «le cose vecchie sono passate, ecco, sono divenute nuove». Vecchi obiettivi, vecchi valori, vecchie mete, che appartengono alla vita di prima della conversione, sono svaniti. Sono stati sostituiti da nuovi obiettivi, da un nuovo sistema di valori, da un nuovo orientamento a Cristo, da un nuovo destino, scelto coscientemente e perseguito con costanza.

Il concetto della nuova nascita è inerente a questa trasformazione. L'esser rinnovato significa essere rigenerato, vivificato. Nel Nuovo Testamento, il termine «rigenerazione» è usato soltanto una volta con questo significato (Tt. 3:5). Qui la frase «lavacro della rigenerazione» sembra equivalere alla purificazione e al ringiovanimento che avvengono alla nuova nascita.

Mentre è termine palinggenesia (rigenerazione) non è comune, è alquanto comune l'idea. Frasi quali «risorto dai morti» (ek nekron zontitas) e «rialzato» (sunēgerthēte), come pure «novità», sono concetti privilegiati da Paolo (Rm. 6:13; cf. v. 11; Ef. 2:5; Cl. 2:12; 3:1; vd. anche Ef. 5:14; Cl. 2:13). Paolo scrive agli Efesini, «Dio... anche quando eravamo morti nei falli, ci ha vivificati con Cristo» (2:4-5). La nostra unione alla morte di Cristo ci assicura una futura risurrezione (anastasis) simile alla Sua, mentre nell'attesa, siamo resi capaci di camminare in novità (kainotēti) di vita (Rm. 6:4-5). È una vita di una nuova qualità (Vine).

### *3. Novità sia attuale che potenziale*

Pur se la novità è sia istantanea che radicale, la sua piena realizzazione non è completa immediatamente. I corinti erano in Cristo, ma soltanto bambini. Il «vecchio» non era ancora completamente

passato poiché essi erano «ancora carnali» (1 Cor. 3:1-3). Gli Ebrei conoscevano pure qualcosa della novità in Cristo, ma non secondo la misura del piano di Dio, perciò erano esortati «a tendere alla perfezione» (Eb. 6:1), ad entrare, con fiducia, da credenti rigenerati, nel «luogo santo» (10:19-22); a «deporre ogni peso» ed «il peccato che così facilmente» li avvolgeva (12:1); a ricercare la pace e la santità, ed a badare che nessuno restasse privo della grazia disponibile (12:12-17). L'essere in Cristo implica e richiede una novità totale; però, dopo la conversione, vi sono degli stadi precedenti la sua piena realizzazione, che comprendono successive decisioni da parte del credente e dispensazioni di grazia da parte di Dio (vd. cap. 26).<sup>21</sup>

### B. Una nuova rettitudine

Secondo Paolo, un nuovo tipo di rettitudine è inseparabile dall'essere in Cristo. Un altro passo cruciale, perciò, è il suo manifesto personale: «io reputo anche ogni cosa essere un danno ... affin di guadagnare Cristo, e d'esser trovato in lui avendo non un giustizia mia, derivante dalla legge, ma quella che si ha mediante la fede in Cristo, la giustizia che vien da Dio, basata sulla fede» (Fl. 3:8-9). Rifiutando una rettitudine sua propria, Paolo non nega di voler essere personalmente giusto. Anzi, è vero proprio l'opposto. Egli desidera certamente una rettitudine personale che sia molto più profonda di quella che avrebbe mai potuto ottenere sforzandosi a mettere in pratica le richieste morali della Legge. L'apostolo ben conosceva l'impotenza del duo «Paolo-legge» a realizzare quella differenza interiore che la sua anima desiderava; aveva perciò bisogno e intravedeva soltanto in Cristo Colui che avrebbe potuto salvarlo, perché l'unico in possesso del potere di santificare.

La rettitudine che viene da Dio è posta in relazione alla rettitudine di Dio che nel Vangelo è rivelata «da fede in fede» (Rm. 1:17).

---

<sup>21</sup> Anche i Galati erano «in Cristo», tuttavia Paolo, intercedendo a loro favore, provò nuovamente, i «dolori del parto» «finché Cristo sia formato in voi» (Gal. 4:19). Anche gli Efesini erano in Cristo, tuttavia perché Cristo potesse dimorare realmente in loro, ed essi potessero essere «ripieni fino alla pienezza di mediante lo Spirito Santo (3:14-19), era necessario il decisivo potenziamento «nell'uomo interiore» per l'azione dello Spirito Santo. Inoltre, essi erano esortati a svestire la «vecchia natura» (4:22-24; cf. Col. 3:9; Rm. 6:6) ed essere «ripieni dello Spirito» (5:18).

La giustizia di Dio rende possibile una vera giustizia nel credente. In questo caso è importante comprendere il pieno significato che Paolo dà al termine *dikaïosunē*, «giustizia, rettitudine, devozione». A T. Robertson, afferma che questa parola controlla il pensiero dell'Epistola ai Romani, e che, nell'uso paolino, significa sia giustificazione che santificazione.<sup>22</sup>

### *1. Giustificati per fede*

In Romani 5:1 ci viene offerto il sunto dei quattro precedenti capitoli. Comprendere bene questo versetto significa comprendere bene o, almeno, con una certa accuratezza, tutti i precedenti capitoli. La nostra iniziale esperienza di salvezza ci porta, per fede, a stabilire una nuova relazione con Dio. Altrove Paolo la definisce riconciliazione (2 Cor. 5:18-21). Nel passo su citato, la morte di Cristo è considerata quale sostituzione prescelta per la colpa delle trasgressioni del mondo, il modo mediante cui Egli può cancellare la testimonianza dei loro peccati contro di loro.» Ciò è quanto Dio ha fatto in Cristo. Adesso la scelta cade sul peccatore, non soltanto perché ascolti «la parola della riconciliazione con un semplice assenso mentale, ma perché sia «riconciliato con Dio».

Nell'Epistola ai Romani l'opera oggettiva di Cristo deve essere accolta dal peccatore e ciò include sia l'accettazione dell'accusa «poiché tutti hanno peccato» (3:23), come anche del sangue di Cristo quale unico rimedio per la colpa e le conseguenze del peccato. È proprio per questo tipo di pace con Dio che siamo giustificati e, quindi, riappacificati con Dio. Questa pace è molto più di una tregua; è un reale consenso ed una vera amicizia.

Una comprensione appropriata di questa giustificazione iniziale è fondamentale per la teologia del Nuovo Testamento. L'essere «giusto» (*dikaïos*) davanti a Dio per mezzo della legge è possibile soltanto a condizione di osservarla perfettamente (Rm. 2:13); ciò sarebbe teoricamente ma non praticamente possibile a causa della peccaminosità ereditaria dell'uomo. Poiché il peccato è qualcosa a tutti evidente, questa possibilità è negata: «per le opere della legge nessuno sarà giustificato al suo cospetto» (3:20). Quando si verificheranno delle infrazioni, nessuna quantità di osservanza legale o culturale potrà renderci giusti (Eb. 10:1-4). In Cristo, invece, la

---

<sup>22</sup> *Word Pictures*, 4:327.

giustizia di Dio è manifestata in due modi (3:21-31): (1) la Sua giustizia è rivendicata dalla pubblica offerta di Cristo «quale propiziazione» (Rm. 3:25); (2) essa è manifestata nel dono della giustizia in cui l'uomo è «giustificato per la sua grazia che è dono, mediante la redenzione che è in Cristo Gesù» (v. 24).

Giustificare (*dikaioō*) significa «dichiarare o rendere *dikaioi*» (Robertson), i. e. giusto. La giustificazione di Dio è sia una dichiarazione che una realizzazione. «Nessun uomo è giustificato per fede se questa non lo rende giusto» è un sano aforisma. Dopo aver esposto la giustificazione in senso dichiaratorio nei cc. 2-4, Paolo procede per i cc. 5-8 per spiegare che la giustizia che Dio offre è anche un completo rinnovamento, i.e. la santificazione.

Essere giustificati nel senso di essere dichiarati giusti è un atto legale. Intende un mutamento di stato in relazione alla legge di Dio. La colpa e la condanna derivate dalle trasgressioni, sono cancellate. Nondimeno, volendo fare della sana teologia, bisognerebbe considerare questa dichiarazione non come qualcosa di contrario alla situazione reale ma come la condizione in cui si trova veramente chi è stato perdonato.<sup>23</sup> Questo perdono è una remissione totale della pena basata sulla fede nella morte vicaria di Cristo; non è un semplice trasferimento di un credito (cf. At. 13:38; 26:18; Ef. 1:17; Cl. 1:14; anche cf. Gc. 5:15; 1 Gv. 1:9; 2:12).<sup>24</sup>

---

23 Le incomprensioni hanno creato dei danni indicibili. Se la relazione è intesa nel senso di un trasferimento assoluto della colpa del peccatore a Cristo che, nella sua morte pagò pienamente il debito dovuto, e simultaneamente il trasferimento assoluto imputato dell'ubbidienza di Cristo al peccatore, allora il peccatore, necessariamente, dovrebbe essere considerato da Dio sia innocente che giusto anche se, in realtà, egli non lo è. In tale caso si tratterebbe di una finzione legale. Inoltre, il perdono sarebbe escluso perché un debito pagato non necessiterebbe più del perdono.

Le due parole principali tradotte «perdono» sono *aphiemi* e *charizomai*. Vine considera la prima più direttamente legata, nel pensiero paolino, all'espiazione. Egli afferma che essa (e non il sostantivo *aphesis*) intenda «la remissione della punizione dovuta alla condotta peccaminosa, la liberazione del peccatore dalla punizione Divina, e quindi giustamente imposta», ed anche «la completa rimozione della causa dell'offesa per il sacrificio vicario e propiziatore di Cristo» (*Dictionary*, 2:122 ss.). Per l'uso paolino del verbo *aphiemi* e del sostantivo *aphesis*, ved. Rm. 1:27; 4:7; 1 Cor. 7:11-13; Ef. 1:7; Col. 1:14. Per l'uso di *charizomai* vd. Rn. 8:32; 1 Cor. 2:12; 2 Cor. 2:7, 10; 12:13; Gal. 3:18; Ef. 4:32; Fil. 1:29; 2:9; Col. 2:13; 3:13.

24 L'interpretazione della giustificazione nel senso dichiaratorio di «non colpevole» nella *The Living Bible*, (Rm. 3:22, 24, può creare dei grossolani

In nessun luogo è detto che la morte di Cristo o la giustizia debbano essere imputate in modo legalistico. Logidzomai, «contare» o «reputare», è un termine comune in Paolo ed il suo uso teologico, nel senso di una giustizia imputata, si trova soltanto in Romani 4, dove sono presenti due accezioni in cui Dio considera giusti.

Nella prima, la fede è posta in contrasto con le opere.<sup>25</sup> La fede di Abramo fu messa in conto di giustizia, e in modo simile, la nostra fede in Cristo sarà ritenuta imputata nei nostri confronti (vv. 3, 5, 9, 22-24). Ciò significa che il nostro rapporto con Dio dipende, non dalla nostra capacità di poterlo stabilire da noi, ma dal credere semplicemente in ciò che Dio ha detto accogliendo ciò che Egli ci offre in Cristo.

Nella seconda, il perdono è la condizione per essere così riconosciuti. Paolo cita Davide come colui che insegna a riconoscere una giustizia senza le opere (v. 6). Quando, però, leggiamo i passi (vv. 7-8 del Salmo 32), scopriamo che Dio non sta imputando alcuna giustizia mediante un artificio legale ma sulla base del perdono. Quando un peccatore è perdonato i suoi peccati non sono più rivolti contro di lui. Riassumendo, un peccatore è ritenuto giusto da Dio quando crede ed è perdonato. Entrambi, però, sono l'aspetto umano e divino di un medesimo evento.

Un uomo perdonato è un uomo giusto nel suo rapporto con Dio e la legge, ma è moralmente obbligato a raggiungere una giustizia di cuore e di vita (cf. Rm. 6:12-16). Non possiede alcun titolo legale che gli garantisce l'innocenza sulla base di un'oggettiva transazione a suo favore i cui benefici sono a lui imputati incondizionatamente. Un tale accordo significherebbe che tutto quello che egli compie dopo aver ottenuto il perdono non ha alcun effetto sulla sua salvezza finale. Tale salvezza sarebbe un freddo meccanismo ed una beffa morale.

---

fraintendimenti. Essere giustificati intende, piuttosto, l'essere dichiarati colpevoli ma perdonati.

25 Il riferimento negativo in 2 Cor. 5:19 «non imputando agli uomini i loro falli», è un'affermazione dell'offerta universale e del provvedimento preso in Cristo; è un'offerta, però, utile per la salvezza eterna, che deve essere convalidata dalla risposta personale; perciò, «noi dunque facciamo da ambasciatori per Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro; vi supplichiamo nel nome di Cristo: siate riconciliati con Dio» (v. 20).

## 2. Santificazione iniziale

Scopo della riconciliazione, perciò, è «che noi diventassimo giustizia di Dio in lui» (2 Cor.

5:21). Il regno di Dio è giustizia, pace ed allegrezza nello Spirito (Rm. 14:17). Questa è dikaiosunē – sia una reale giustizia di vita e di carattere che una giustificazione mediante il perdono. La comprensione di Pietro concorda pienamente. Cristo portò i nostri peccati, non come sostituto della nostra giustizia, ma perché, morti al peccato vivessimo per la giustizia. Mediante le Sue lividure siete stati sanati (1 Pt. 2:24). Ovviamente, la guarigione che qui s'intende è morale e spirituale e non fisica.<sup>26</sup>

Alla conversione il dono del nuovo carattere comincia in modo marcato. Quando si afferma che i corinti sono stati «santificati in Gesù Cristo, chiamati ad essere santi» (1:2), non si afferma soltanto la loro santità posizionale, ma anche la loro vocazione ed il loro dovere etico. Essi sono chiamati ad essere santi nella vita perché separati e santi per la loro relazione con Cristo. La misura del cambiamento reale, già avvenuto, è indicata al c. 6:11 «E tali eravate alcuni, ma siete stati lavati, ma siete stati santificati, ma siete stati giustificati nel nome del Signor Gesù Cristo, e mediante lo Spirito dell'Iddio nostro.» Notiamo qui mutamenti sia reali che relativi, rintracciabili nell'espiazione quale evento oggettivo di Cristo e nel ministero soggettivo dello Spirito.<sup>27</sup>

Un secondo sguardo chiarirà la natura precisa della deprivazione da cui essi sono stati purificati. Non si tratta della loro

---

<sup>26</sup> Paolo, in Romani 5 afferma l'inutilità del continuo peccare, mentre, al c. 6 dimostra l'impossibilità morale a peccare di colui che è strettamente unito a Cristo. Giovanni, sia nelle sue Epistole come nell'Apocalisse, dichiara l'impossibilità di riconciliare il possesso della vita eterna con un continuo peccare (1 Gv. 1:6-2:2, 4, 6, 9, 11, 15; 3:1-10, 14-15, 24; 5:2, 18, 21; Ap. 2:5). Le lettere di Giacomo, Pietro e Giuda sono d'accordo.

<sup>27</sup> Non possiamo pienamente accogliere la posizione di A. Oepke, nel Kittel, il quale afferma che queste «tre parole distintamente cristiane («lavato», «santificato» e «giustificato»), siano, virtualmente, dei sinonimi (4:304). Essi sono concomitanti nella specifica prima opera di grazia a cui fanno riferimento i tre aoristi; ma ogni termine esprime aspetti diversi di questo grande cambiamento. Il Robertson separa la purificazione dalla santificazione e giustificazione, affermando che la prima si riferisce al battesimo come simbolo esteriore delle altre due (*Word Pictures*, 4:20). Metz considera il purificarsi (voce media) come espressione della parte loro spettante nel pentimento (BBC, 8:298).

peccaminosità ereditata, ma delle abitudini e dei modelli di vita che avevano acquisito mediante scelte proprie (1 Cor. 6:9-11, «E tali eravate alcuni»). Manifestazioni del persistente egocentrismo sono ancora presenti ma in modo meno grave (iCor. 3:1-3, et al.). La purificazione della vita, avvenuta in loro, è profonda ed anche reale ma non è una purificazione completa o intera santificazione. Definire questa purificazione dalla depravazione acquisita come santificazione iniziale sembra essere il modo migliore per esprimere i fatti contenuti in questo passo.<sup>28</sup>

### C. Una nuova certezza

L'amore, la pace e la gioia che il Nuovo Testamento considera quali effetti del nostro legame con Cristo, rientrano nell'ambito dell'esperienza cosciente. Essi implicano fortemente che il perdono e la vita eterna siano forme di certezza personale. L'allegrezza in Dio è considerata un privilegio (Rm. 5:11), ma è possibile provarla soltanto quando abbiamo la conferma e la certezza della presenza di Dio. Secondo gli insegnamenti apostolici, questa certezza inizia alla nuova nascita ed è prodotta da due esperienze soggettive:

#### 1. *La Testimonianza dello Spirito*

La consapevolezza di provare un'esperienza fisica, sia piacevole che dolorosa, è mediata dai sensi corporei; similmente, una consapevolezza di fatti spirituali può essere comunicata mediante una diretta rivelazione da Spirito a Spirito (1 Cor. 2:12). Questa è duplice e comprende sia una rivelazione di verità oggettive come una rivelazione riguardante la propria condizione personale. Rispetto alla prima, l'assioma e nessuno può dire «Gesù è il Signore!» se non per lo Spirito Santo (1 Cor. 12:3; cf. I Gv 4:2 ss.; Mt. 22:43). Poiché si potrebbero ripetere meccanicamente parole, la frase su citata significa, ovviamente, proclamare «Gesù è Signore», con piena sincerità e convinzione della verità. L'intelletto dovrebbe fare il suo meglio per chiarire l'evidenza evitando, così la credulità e la superstizione. Ma la mente, da sé stessa, non può superare la barriera del mistero e dell'incertezza. Lo Spirito Santo deve, e lo farà in chi è onesto (Gv. 7:17), premiare la ricerca con una diretta percezione. In questo momento di rivelazione il dubbio non è soltanto bandito ma anche,

---

28 Vd. Wiley, *Christian Theology*, 2:475-80; Wesley, *Works*, 5:150 ss.; 8:285.

virtualmente, impossibile; è più di una semplice intuizione, è una diretta illuminazione divina (cf. Gv. 20:27-29).

Riguardo alla seconda rivelazione – la posizione personale – lo Spirito Santo dona la certezza di averLo accolto e di essere stati da Lui accettati. La fede che richiede il perdono in Cristo crea, nello Spirito, un senso di «pace con Dio» (Rm. 5:1). La lotta è finita, l'estraneazione è passata. Lo Spirito afferma, anche qualcosa di più glorioso, cioè che Dio ci ha resi suoi figli come confermato dallo Spirito che lo attesta insieme col nostro Spirito (Rm. 8:16). Il pronome intensivo «sé stesso» ci ricorda che questa buona notizia non è di seconda mano e non viene per la mediazione degli uomini; è una persuasione personale creata in noi direttamente dallo stesso Spirito Santo. Tutto ciò è diretto e sicuro, genuino e più profondo della comprensione intellettuale. È un'impressione immediata sul nostro Spirito, troppo profonda perché possa essere da noi intellettualizzata o verbalizzata. È sia al nostro Spirito che col nostro Spirito. Scopriamo che il nostro Spirito, come essere immateriale e personale, è stato infuso dello «Spirito di figliolanza» (v. 15). La disposizione di un figlio verso il padre nella spontanea, semplice e felice gratitudine è adesso, la disposizione che governa il nostro rapporto con Dio. È questa l'importanza sottolineata dalla parola aramaica Abba «l'intimo papà» di un bambino che è sicuro della sua propria identità e condizione (Mc. 10:36; Gal. 4:6).

Wesley accetta di non poter spiegare come si manifesti in noi la testimonianza divina. Insiste, però, sul fatto che lo Spirito di Dio dà al credente una tale testimonianza della sua adozione, che, presente nella sua anima, il credente non dubita più della sua reale figliolanza nella stessa misura in cui non dubita del sole splendente quando è immerso nella piena luce dei suoi raggi.<sup>29</sup>

## *2. Consapevolezza del cambiamento*

Il sorgere di una vita spirituale (Ef. 2:1-5) che è la nuova nascita, deve poter essere riconosciuto. Una persona rinata sa di essere diversa. Può dire, «qualcosa è accaduta in me». Questa differenza osservabile è sia religiosa che morale. La differenza religiosa ruota attorno alla nuova attitudine nei rapporti con Dio e, con essa, al nuovo progresso dell'anima verso mete spirituali. La differenza, morale

---

<sup>29</sup> *Works*, 5:117 (Sermon: «The Witness of the Spirit»)



è, nel suo insieme, così tipica e chiara, che quando questa non c'è, l'esperienza religiosa può definirsi spuria. Tutto questo possiamo affermarlo nel caso degli Efesini: la nuova nascita è «con Lui» dalle nostre trasgressioni e dai nostri peccati, ad un nuovo tipo di vita (vv. 1-4). La nuova nascita non è la rianimazione di una corruzione che, nonostante tutto persiste, perché non si può essere spiritualmente vivi quando moralmente morti (cf. Rm. 6:1-23).<sup>30</sup>

Le evidenze visibili di un cambiamento apportato dalla Grazia e le caratteristiche di un continuo attuale stato di grazia, possono essere così riassunte:

*a.* Una disposizione e determinazione ad ubbidire a Dio (Mt. 7:21; 1 Gv. 2:4; Rm. 8:14)

*b.* Una netta separazione dalla vecchia vita (Rm. 6:1-2; 1 Cor. 6:11; Ef. 5:3-10; 2 Tim. 2:19; 1 Gv. 2:15; 3:6-10).

*c.* Un riorientamento della vita attorno a Dio ed alle cose spirituali, (l'insegnamento ovvio degli Atti, delle Epistole e dell'Apocalisse).

*d.* Un amore per la fratellanza insieme al riconoscimento che la chiesa è divenuta il centro della vita sociale (un'enfasi speciale in I Giovanni, come, per esempio, 3:14-17).

Possiamo, quindi, stabilire la nostra posizione attuale di fronte a Dio sia mediante la testimonianza interiore che mediante un'onesta introspezione. Esaminate voi stessi per vedere se siete nella fede; provate voi stessi. Non riconoscete voi medesimi che Gesù Cristo è in voi? A meno che proprio siate riprovati» (2 Cor. 13:5).

---

30 L'argomento è presentato in modo stimolante in Romani 8. L'inevitabile cambiamento morale è affermato prima della dichiarazione della testimonianza diretta dello Spirito. Essere figli implica figliolanza, che, come abbiamo visto, comporta una somiglianza di parentela. Coloro che «sono guidati dallo Spirito di Dio, sono figli di Dio» (v. 14). L'ultimatum è: Se vivete secondo la carne, voi morrete; ma se mediante lo Spirito mortificate gli atti del corpo voi vivrete (v. 13). Ancora una volta ci confrontiamo con l'aspetto condizionale della salvezza in Cristo.



# 26

## SALVEZZA E SANTITÀ

Paolo afferma che la vera sapienza non si trova nella filosofia greca ma soltanto in Cristo: e non in modo speculativo ma esperienziale. A coloro che per fede sono «in Cristo Gesù» Egli diviene «sapienza, giustizia, santificazione e redenzione (1 Cor. 1:30).<sup>1</sup> Non può esserci alcuna teologia della sapienza divina, come manifestata in Cristo, che trascuri una teologia della santificazione; non si può neanche conoscere personalmente questa vera sapienza senza aver sperimentato la santificazione.<sup>2</sup>

### I. IL CONCETTO NEOTESTAMENTARIO DI SANTITÀ

Il legame paolino tra santificazione e giustizia e redenzione, in una trilogia dei nostri privilegi in Cristo, è coerente con l'interpretazione neotestamentaria. Siamo stati «scelti a salvezza mediante la santificazione nello Spirito» come anche per la nostra fede personale nella verità (2 Ts. 2:13). Il progetto di Dio nei nostri confronti,

---

<sup>1</sup> Nota come le tre benedizioni siano concetti ampliati di sapienza. Cf. Lightfoot, Robertson, Moffatt, Phillips. et al. Cf. Gc. 1:5-7 con 3:17.

<sup>2</sup> L'importanza che Paolo dà alla santificazione può essere spiegata alla luce dell'incarico che egli ricevette direttamente da Cristo al momento della sua conversione. Egli doveva predicare affinché «gli uomini si volgessero dalle tenebre alla luce e dalla potestà di Satana a Dio per la fede in me, la remissione dei peccati e la loro parte di eredità fra i santificati» (At. 26:18).

in Cristo, prima della fondazione del mondo era che fossimo santi ed irreprensibili dinanzi a lui (Ef. 1:4).

«Santificazione» e «santo» traducono, rispettivamente, i termini *hagiasmos* e *hagios* che appartengono ad una famiglia composta da cinque termini greci provenienti dal termine antico *hagos* che intende l'oggetto della riverenza e dell'adorazione religiosa. Mentre *hagos* non è di per sé, presente nel Nuovo Testamento, molti dei suoi derivati sono degli importanti termini neotestamentari. Essi hanno a che fare, principalmente con (a) la sacralità rispettosa della persona di Dio e (b) la purezza del Suo carattere morale; in secondo luogo, con (c) la sacralità delle persone e delle cose in relazione con Dio, e (d) il necessario carattere morale degli uomini. La frequenza di queste parole è impressionante; le sole statistiche, tuttavia, non possono esprimere la loro centralità cruciale nell'esprimere il provvedimento e l'appello divino in Cristo. Due sono gli assiomi fondamentali: (1) La santità propria di Dio è la Sua ragione fondamentale perché Egli richieda la santità negli uomini; e (2) la santità propria di Dio è il modello della santità degli uomini (1 Pt. 1:15-16; cf. Lv. 11:44-45; 19:2; 20:7-8).<sup>3</sup>

---

3 Il seguente breve studio dei vocaboli (basato su Arndt e Gingrich) può essere utile:

*hagios*, agg., «dedicato a Dio», «santo», «sacro» come in Mt. 4:5; «puro», «perfetto», «degno di Dio», come in Rm. 12:1; Cl. 1:22 (125 volte; in aggiunta 15 casi di forma sostantiva *hagion*).

*hagiotēs*, sostantivo, «santità» soltanto una volta, Ebr. 12:10 («partecipi della sua santità»); possibilmente anche 2 Cor. 1:12 (ved. nota testuale in USB Greek Text).

*hagiosune*, sostantivo, «santità», tre volte, Rm. 1:4; 2 Cor. 7:1; 1 Ts. 3:13; denota purezza etica; cf. Kittel, 1:115.

*hagiazō*, verbo, «rendere santo», consacrare, santificazione (incluso «purificare in alcuni casi») come Rm. 15:16; Ef. 5:26, 29 volte).

*hagiasmos*, sostantivo, «santità», «consacrazione», «santificazione»; viene usato in senso morale per un processo, spesso, il suo risultato (lo stato dell'essere reso santo) è peculiare alla nostra letteratura. Dieci volte soltanto: Rm. 6:19, 22; 1 Cor. 1:30; I Tess 4:3-4, 7; 2 Ts. 2:13; Tim. 2:15; Ebr. 12:14. (Dal verbo *hagiazēin*, secondo il Procksch in TDNT).

Un'altra famiglia di parole di radice *hag* è la seguente:

*hagneia*, sostantivo, «purezza», «castità», due volte: 1 Tm. 4:12; 5:2.

*hagnos*, aggettivo, «puro», casto, innocente, otto volte: 2 Cor. 7:11; 11:2; Fl 4; 1 Tm. 5:22; Tt. 2:5; Gc. 3:17; 1 Pt. 3:2; 1 Gv. 3:3.

*hagnidzo*, verbo, «purificare» cerimonialmente o eticamente; sette volte: Gv. 11:55; At. 21:24, 26; 24:13; Gc. 4:8; 1 Pt. 1:22; 1 Gv. 3:3.

## A. Santità e giustizia

Dove è implicita una distinzione, come in 1 Cor. 1:30, *dikaiosune*, «giustizia», ha particolare riferimento al cambiamento legale e relazionale della giustificazione, mentre *hagiasmos*, santificazione, intende un cambiamento interiore del carattere. Nondimeno, in molti casi *dikaiosune* include giustizia pratica e, perciò, i due termini sono in stretto rapporto. La giustizia che viene da Dio, basata sulla «fede» (Fl 3:9) non può essere ristretta ad una semplice attribuzione della giustificazione legale; né può esserlo la «giustizia di Dio che dobbiamo principalmente ricercare (Mt. 6:33; cf. 5:6, 8, 20), o la «giustizia» che è dispiegata nel vangelo (Rm. 1:17). In questi passi giustizia è, virtualmente, un sinonimo di santità.

L'enfasi particolare della giustizia in senso morale e pratico, intende far risaltare la giustizia o rettitudine nella nostra condotta di vita quotidiana («giusto agire», Vine, EDNTW, 3:298), mentre l'enfasi particolare della santificazione intende la consacrazione a Dio e la purificazione dal peccato. In senso profondo, non può esserci piena giustizia senza la santificazione, e la santificazione è illusoria senza la giustizia (cf. Romani 6).

## B. Cristo la fonte

È Gesù Cristo «che Dio ha reso nostra sapienza», perciò, per quanto riguarda il contenuto di questa sapienza, noi dipendiamo solamente da Lui. La santità neotestamentaria è all'altro estremo di ogni forma di moralismo umanistico, o di bontà privata. Gli insegnamenti di Gesù nei Vangeli, come, per esempio, nel Sermone sul Monte, innalzano il livello etico pur non spiegando sempre il fondamento della potenza morale necessaria. Tuttavia, gli scrittori del Nuovo Testamento non lasciano alcuno spazio, in questo caso,

---

*hagnismos*, sostantivo, «purificazione» (cerimoniale), At. 21:26 soltanto.

Altri termini sono *hieros*, «sacro», 2 Tim. 3:15; *hosios*, santo, devoto, 1 Tim. 2:8; Tt. 1:8; *hosios*, avv. «santamente» Tess. 2:10; *hosiotes*, «santità» (insieme a pietà e purezza, Lc. 1:75; Ef. 4:24). Per un più approfondito studio dei termini consultare Wiley, *Christian Theology*, 2:464 ss.; Turner, *The Vision which Transforms* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1964), pp. 114 ss. Anche Kittel, TDNT, 1:88-115. l'idea che la «santificazione» sia l'atto o il processo mediante cui noi siamo resi santi e «santità» sia lo stato risultante, è una finezza della teologia sistematica ma è difficile da comprovare mediante l'uso dei termini neotestamentari. «La Bibbia non distingue affatto tra santificazione e santità, scrive W. T. Purkiser (*Sanctification and its Synonyms*. Kansas City: Beacon Hill Press, 1961, p. 84, n4; ct. p. 14).

all'incertezza. Poiché la santificazione è il volere del Padre, la sua realizzazione nell'esperienza personale è uno degli obiettivi specifici dell'espiazione (Gv. 17:19; Ef. 5:25-26; Ebr. 10:10, 14, 29; 13:12). È anche significativo il fatto che, mentre i provvedimenti espiativi della Sua morte hanno come obiettivo primario i peccatori, i provvedimenti per la santificazione sono rivolti al Suo popolo (Gv. 17:9; Ef. 5:25-26; Ebr. 13:12).

Una cosa è certa: Nei Nuovo Testamento, il concetto della santità non è una bontà naturale dell'uomo né una conquista personale, ma una bontà che si ottiene mediante Cristo soltanto.

### **C. Cristo il modello**

Avendo già considerato, in modo assiomatico, la santità di Dio quale modello per l'uomo, è pur sempre necessario dare delle specificazioni. La nostra santità deriva da Dio ed è, perciò, acquisita, mentre la santità di Dio è la sua natura essenziale ed eterna. La nostra santità, inoltre, è precaria (può essere perduta), quella di Dio non lo è. Infine, la santità di Dio include la Sua maestà e la gloria divina qualità di cui l'uomo può godere ma non può condividere con altri.

Queste varie differenze possono essere riassunte dicendo che l'uomo può godere la santità della creatura, Dio la santità del Creatore; l'uomo la santità di un suddito, Dio quella di un Sovrano. Tra Dio quale Dio e l'uomo quale uomo vi sono corrispondenti differenze in proprietà e possibilità. La santità nell'uomo include sottomissione, umiltà, ubbidienza e riverenza. Nel rapporto tra Dio e l'uomo, questi sono tratti essenziali nell'uomo, perché appartengono specificatamente al suo ruolo di creatura e soggetto. Gli stessi tratti, però, non concernono la santità di Dio.

In Dio l'esercizio della sovranità è perfettamente compatibile con la Sua santità, poiché tale sovranità appartiene a Lui come Creatore e Capo. La pretesa divina di sedere sul trono del nostro cuore, perciò, pertiene alla sua santità; la nostra pretesa di quel trono fa parte, invece, della nostra iniquità. Nondimeno, la reale essenza dell'empietà dell'uomo è un segreto risentimento nei confronti della sovranità di Dio (cf. Rm. 8:7). Concludiamo, perciò dicendo che mentre la santità di Dio include il suo governo sovrano su di noi, la santità in noi include non soltanto l'accoglienza di questo governo ma anche

un accordo interiore, talmente profondo da renderci veramente felici.

È proprio in questo caso che Gesù Cristo, come Figlio dell'Uomo, è il nostro modello. Ciò significa che la santità che noi vediamo in Gesù è, principalmente, la santità che appartiene all'uomo (Mt. 11:29). Da giovane si sottomise ai Suoi genitori e visse in costante dipendenza ed ubbidienza al Padre (cf. Gv, 5:30).

Il contenuto della santità cristiana può essere, perciò, meglio compresa in termini di somiglianza a Cristo. Pur se questo intende un modello da seguire (Gv. 13:13-15), significa anche una conformità interiore proprio all'immagine del Suo Figliolo, «ond'egli sia il primogenito fra molti fratelli» (Rm. 8:29; cf. Gal. 4:19). La piena perfezione di questa conformità è ancora futura (1 Gv. 3:2); tuttavia, la nostra purezza può essere come la Sua (v. 3) ed il nostro amore può essere perfezionato. In questo caso, «quale egli è, siamo anche noi in questo mondo» (1 Gv. 4:16-17). Sebbene la somiglianza esteriore a Cristo, nella personalità, in questa vita, sia sempre limitata (a motivo delle infermità e dei limiti del nostro stato presente), adesso possiamo, almeno, possedere, la mente (*phronēma*), «disposizione di mente» di Cristo (Fl 2:5-8). Secondo Wesley, questa mente è l'essenza della santità «senza la quale nessuno vedrà il Signore» (Eb. 12:14).<sup>4</sup>

#### D. Il cuore del nuovo patto

Lo scrittore della Lettera agli Ebrei afferma che Cristo è il portatore di un nuovo patto, «poiché fondato su migliori promesse» (Ebr. 8:6). Sono promesse migliori perché propongono privilegi spirituali migliori di quelli disponibili sotto l'antico patto (Gv. 4:23-24; Rm. 9:30-10:4; Eb. 7:18-19, 22, 25; 9:13-14; 10:14-22; 13:20-21).

Il nuovo patto sarebbe stato, secondo Geremia, una nuova e radicale conformità di cuore al pieno governo di Dio (Ger. 31:31-34). Nella lettera agli Ebrei, e per due volte, si afferma che la realizzazione della profezia di Geremia è il centro del progetto salvifico in Cristo (8:10; 10:15-17). In modo specifico: «Io metterò la mia legge nell'intimo loro, la scriverò sul loro cuore». Ciò significa una modificazione della natura umana perché si adatti alla giustizia della legge. Anche Pietro, lega le promesse migliori a questo cambiamento

<sup>4</sup> *Works*, 10:364

interiore e, parlando delle sue grandi e preziose promesse «che sono state offerte a noi, spiega il loro contenuto: «onde per loro mezzo voi foste fatti partecipi della natura divina» (2 Pt. 1:4).

### E. Sia posizionale che personale

In un certo senso tutti i credenti sono santi in Cristo e possono essere così definiti. Il peccatore penitente che si dona a Cristo, entra in un rapporto santo ed il credente assume una santità che deriva da questa relazione (cf. Mt 23:19). Talvolta, questa è definita santità posizionale, e spiega la designazione comune dei credenti quali hagioi, «santi», nella Chiesa primitiva.<sup>5</sup> Equivale all'antico qadosh, consacrazione o separazione; ciò che era stato consacrato non poteva essere dissacrato dall'uso comune. Sia tempi che oggetti possono essere santi «per la loro relazione a Dio.»<sup>6</sup> È molto probabile, perciò, che i cristiani fossero sovrastati dalla solenne consapevolezza che, essendo sacri e a Lui consacrati come la decima, il sabato e la casa di Dio, per cui ogni loro cattivo uso era considerato una dissacrazione, molto più i cristiani devono essere santi e separati.

Tuttavia, il Nuovo Testamento non proclama una santità soltanto posizionale. L'esortazione è «siate ciò che siete». I santi devono essere santi. I credenti sono chiamati ad essere santi (Rm. 1:7; 1 Cor. 1:2) non soltanto nominalmente, ma per vocazione. Mentre i santi giudicheranno il mondo, coloro che sono stati santi in modo nominale non avranno questo diritto (1 Cor. 6:2, 9-10). Pensare in modo diverso significa essere «ingannati» (v. 9; cf. 10:1-13; 11:31-32). Infatti, non è esagerato affermare che l'intera corrispondenza corintica fosse una spiegazione della possibilità etica pratica della vocazione cristiana ad essere «santi.»<sup>7</sup>

Quanto affermato da alcuni, cioè che Cristo Gesù è per noi «giustizia e santificazione» per attribuzione o imputazione soltanto, non ha una valida base esegetica. L'Arcidiacono Farrar Scrive. «Il testo è

---

5 Circa 55 volte negli Atti, nelle Epistole e nell'Apocalisse.

6 Turner, *Vision which Transforms*, p. 21.

7 Altrove, alla Chiesa si ricorda che persino discussioni inutili di «immoralità e tutta l'impurità o bramosia sono veramente improprie fra i santi (Ef. 5:3 cf. Rm. 16:2; 1 Cor. 1:2; Ap. 19:8). Secondo il veggente i veri santi sono coloro che osservano i comandamenti di Dio e la fede in Gesù (Ap. 14:12). Sembra che la Chiesa primitiva considerasse la santità interiore insieme ad una corrispondente vita santa parte essenziale di ciò che si intende per essere cristiano (cf. 1 Cor. 5:8; 2 Cor. 1:12; Ef. 2:1-10:4:1; 5:1-2; Fil. 1:10; 2:12-15; 2 Pt. 3:11.)



una singolare forte conferma del risultato dell'intera opera salvifica di Cristo, quale fonte di «ogni benedizione spirituale nei luoghi celesti (Ef. 1:3), in cui noi siamo completi (Cl. 2:10).<sup>8</sup> Credere che coloro che sono in Cristo partecipino nella Sua santificazione nel senso che sia accreditata a loro per questa unione senza però, essere in loro compiuta, significa sottostimare la genialità salvifica del nostro Signore che ci rende simili a Lui. Leon Morris scrive: «Egli è la nostra santificazione perché non avremmo mai potuto giungere alla santità con le nostre sole forze. La santificazione è compiuta soltanto mediante la potenza divina.<sup>9</sup> Mediante la croce, afferma Dods, diveniamo destinatari della santità, dell'amore e della potenza di Dio.<sup>10</sup> È perciò chiaro come Cristo sia la nostra Fonte di santità, non il nostro sostituto di santità.

## F. L'antitesi del peccato

Il fatto elementare implicito e continuamente affermato è l'incompatibilità radicale tra la santità ed il peccato. Ogni grado o tipo di peccato è un grado o tipo di empietà. Il perfezionamento della santità necessita una purificazione profonda da «ogni contaminazione di carne e di Spirito» (2 Cor. 7:1; cf. contesto, 6:14-18). La parola qui adoperata per santità è hagiōsunē, che intende una qualità morale di vita e carattere; ne deriva un'essenza di impurità e, implicitamente, una completa consacrazione a Dio. È usata due altre volte: in Rm. 1:4, «lo Spirito di santità» ed in 1 Ts. 3:13 «per confermare i vostri cuori, onde siano irreprensibili in santità nel cospetto di Dio nostro Padre, quando il Signor nostro Gesù verrà con tutti i suoi santi.» Essere irreprensibile in santità implica l'essere reso perfetto in santità che è l'obiettivo preciso dell'esortazione paolina ai Corinti. In entrambi i casi il peccato è, decisamente, estromesso.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> *Pulpit Commentary*, 19:9.

<sup>9</sup> «First Corinthians», *Tyndale New Testament Commentaries*, (London: The Tyndale Press, 1966), p. 50.

<sup>10</sup> *One Volume New Testament Commentary* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1957), ad loc.

<sup>11</sup> Interpretare il participio presente di 2 Cor. 7:1, «compiendo la nostra santificazione», come un ulteriore passo da una purificazione momentanea, puntigliare (l'aoristo di katharidzō), obbligatoria adesso, ad una perfezione graduale di una santità personale nel tempo, è una forma di esegesi dubbia, nonostante Daniel Steele ed altri abbiano accolto tale interpretazione. Ralph Earle (in una nota personale all'autore) afferma: «Purifichiamoci» è un aoristo (esortativo)

L'antitesi tra santità e peccato espressa così fortemente nelle lettere ai Corinti, è ugualmente chiara nelle altre Epistole (2 Ts. 4:4-8; Ef. 1:4; 1 Pt. 1:14-15). L'ideale è la perfezione assoluta. In nessun verso si permette una santità imperfetta come norma, neanche per un tempo limitato. Qualora si intravedesse una santità imperfetta, il consiglio è di intervenire subito per correggerla. Ciò è particolarmente evidente nei passi dove si sottolinea l'indispensabilità della santità per il cielo (Rm. 6:19, 22; Eb. 12:14 – hagianismos in tutti i tre casi; 1 Pt. 4:18; 1 Pt 3:11, 14 et al.; cf. Mt 5:8, 20). Come E. P. Ellyson afferma, «Il cristianesimo non propone un livello di esperienza e di vita inferiore a quello della santità. L'uomo è stato creato santo; perciò il suo stato normale è la santità.»<sup>12</sup>

### G. Santità ed amore

Poiché dai due grandi comandamenti «dipendono la legge ed i profeti» (Mt. 22:40; cf. Mc. 12:28-31; Lc. 10:25-28), nessun concetto biblico di santità può essere svincolato da questo standard. Ogni dovere morale particolare o proibizione è sottoposto al principio dell'amore. La santità non consiste nell'impegno religioso a raggiungere questo standard, ma piuttosto in quella disposizione prodotta dallo Spirito che la compie. La santità è amare Dio e l'uomo nel modo che piace a Dio; non è sensazione statica di amore.

Tutto ciò viene costantemente rafforzato ed ampliato dalle Epistole (Rm. 12:9-19; 13:8-10; Fl. 2:1-5; 1 Pt. 1:22; 1 Gv. 4:7-21, et al.). Mentre in 1 Tim. 2:15 (cf. 4:12), hagianismos, «santità» è distinto dall'amore e dalla fede e mentre, a volte, l'amore sembra essere considerato semplicemente come la stella più brillante nella

---

coniuntivo, indicante una crisi istantanea di purificazione più che un processo. «Perfezionando» è un participio presente, indicante un'azione simultanea a quella del verbo principale – «purifichiamoci». Il significato palese è che «perfezionando la nostra santificazione» è sinonimo, o per lo meno concomitante, con l'esperienza momentanea.

Vd. anche William Greathouse in *Exploring Our Christian Faith*, ed. W. T. Purkiser (Kansas City: Beacon Hill Press, 1960), p. 341.; Turner, *Vision Which Transforms*, p. 123; Arndt and Gingrich «perfezionare la santità= divenire perfettamente santo, 2 Cor 7:1».

12 *Bible Holiness* (Kansas City: Beacon Hill Press, rev. 1952), p. 22. Questa pienezza senza compromessi o interezza assoluta, caratteristica della santità neotestamentaria è visibile in particolari passi descrittivi che delineano chiaramente la sostanza senza usare il termine come in Rm. 13:12-14; Gal. 5:6, 13-14; 1 Tim. 1:5; Tim 2:11-14; Fl. 2:14-16; Cl. 3:58; et al.

galassia delle virtù (Gal. 5:22; Cl. 3:12-14; 2 Pt. 1:5-7), la comprensione usuale è che agapē (amore) sia l'essenza ed il compimento totale, e la sua elevazione la sostanza della santità.

Che l'enfasi sia posta sulla purezza di cuore (come in Mt. 5:8) o sull'amore perfetto (come in Gv. 4:17-18), ciò che importa è che la sintesi di entrambi rafforza la conclusione che l'amore cristiano è santo e la santità cristiana amabile. È principalmente nell'amore davanti a Dio, che dobbiamo essere santi e irreprensibili (Ef. 1:4).<sup>13</sup> L'amore può essere definito come l'aspetto dinamico della santità, mentre la santità è «il marchio di qualità dell'amore. Come «la religione pura» include i due emisferi della purezza e della benevolenza (Gc. 1:27), così la santità biblica include i due medesimi emisferi; nondimeno, la santità è, virtualmente sinonimo di «pura religione.

Da un lato, l'amore vero ubbidisce ai comandamenti, i.e. si sottopone al governo ed all'autorità di Cristo (Gv. 14:15; et al.). Dall'altro lato, un segno del santificato è lo zelo per le opere buone (Tt. 2:14). La santità, perciò, non è uno stato indipendente dall'azione e la capacità d'amare è ciò che la santità produce. Quando l'amore cessa, smette di esistere e diviene puro moralismo.<sup>14</sup> Se definiamo la santità come cuore puro, una buona coscienza e fede senza ipocrisia (1 Tim. 1:5) ci viene subito ricordato che questa è la matrice dell'amore, la meta reale della giusta predicazione del vangelo: è questo tipo di amore che da solo compie lo specifico dell'esperienza cristiana normale. Nei confronti di Dio, è un'alleanza (di «cuore puro») sincera; rispetto agli uomini, è un modo di condursi senza

---

13 Se decidiamo di seguire il testo greco della UBS collegando an agapē alla frase precedente anziché a quella che segue, come nella RSV e nella NASB.

14 Tutto ciò è chiaro se (a) pensiamo alla santità in termini di libertà dal peccato, e quindi, ricordiamo che il peccato è un qualche tipo di amore che ha come termine l'uomo e non Dio; o (b) pensiamo alla santità quale ubbidienza a Dio, ed allora, ci ricordiamo dei grandi comandamenti che ci dicono di amare Dio ed il nostro prossimo con una devozione ed un servizio che (dal punto di vista divino) sono illimitati nelle loro richieste. Questo tipo di amore non farà alcun male al prossimo (Rm. 13:10); allo stesso tempo, poiché Dio è santo ed il benessere del nostro prossimo è in gioco, si eviterà l'ipocrisia del sentimentalismo aborrendo ciò che è male e tendendo a ciò che è bene (Rm. 12:9; cf. Ebr. 1:9; vd. Wiley, *Christian Theology*, 2:492); o (c) pensiamo alla santità come consacrazione. In questo caso, dobbiamo considerarla una risposta d'amore alla misericordia di Dio altrimenti, la consacrazione diviene un dovere motivato dalla paura senza calore o forza (Rm. 12:1-2).

compromessi (una «buona coscienza»); rispetto alla sua natura, è una divina operosità per fede (da una «fede sincera»). È, quindi, un amore che ha motivazioni pure, che è coscienzioso nell'azione ed ha un'origine divina. Poiché è principalmente diretto a Dio, ama tutto ciò che Lo onora ed odia tutto quello che lo disonora (Rm. 12:9; 2 Ts. 5:21; Tt. 1:8; Eb. 1:9).<sup>15</sup>

## II. RAPPORTO TRA SANTITÀ E MATURITÀ

La santità può essere collegata alla maturità in due modi, in entrambi il fattore comune è che la maturità richiede una crescita e, perciò, non può essere un prodotto istantaneo «dell'opera» di grazia. La prima connessione considera la crescita in santità corrispondente ad una decrescita in empietà. Tutto ciò equivale ad una crescita nella santità. Nel secondo caso, la santità è collegata alla

maturità come suo necessario prerequisito, nel senso che vi è una continua crescita nella sfera della santità. Vi è una crescita in santità senza che questa significhi crescita della santità. La perfetta santità del cuore diviene, perciò, il dinamismo per il perfezionamento completo della personalità e del carattere cristiano. Noi riteniamo che questo sia l'insegnamento biblico.<sup>16</sup>

### A. Santità e immaturità

L'esatto opposto della santità è la peccaminosità, non l'immaturità (Rm. 6:15-22). Perciò, se crescita in santità significa perdita

---

15 L'inseparabilità tra amore e santità, è anche evidente in frasi quali «fede operante nell'amore» (Gal. 5:6); «uno Spirito... di forza e d'amore e di correzione» (2 Tim. 1:7); «Chi ha i miei comandamenti e li osserva, quello mi ama» (Gv. 14:21); «camminate nell'amore, come anche Cristo vi ha amati» (Ef. 5:2); «Avendo purificate le anime vostre con l'ubbidienza alla verità per arrivare ad un amore fraterno non finto, amatevi l'un l'altro di cuore, intensamente (1 Pt. 1:22); «in questo l'amore è reso perfetto in noi... che quale egli è, tali siamo anche noi in questo mondo (1 Gv. 4:18); e non hanno amata la loro vita anzi, l'hanno esposta alla morte (Ap. 12:11). È anche vero che l'impurità può essere definita una forma di amore disordinato (Gv. 3:19; 12:43; 1 Tim. 6:10; Il Tim 4:10-7; 1 Pt. 2:15; Ap. 22:15).

16 La «fanciullezza» che caratterizza i cristiani carnali (come nel caso dei Corinti, 1 Cor. 3:1-4) non è la fanciullezza innocente del neonato, una condizione normale di debolezza, ignoranza e incapacità ma sintomo di un arresto dello sviluppo. La mancanza non è immaturità legittima ma carnalità che si manifesta nella gelosia e nella contesa. Tutto ciò richiede il rimedio della purificazione, non un processo di crescita nel tempo. Vd. Anche Wiley, *Christian Theology*, 2:507.

dell'empietà essa necessariamente intende separazione dalla peccaminosità. Quando il processo sarà completo? Se tale meta è irraggiungibile in questa vita, allora nessuno potrà dirsi interamente santo. Tale idea non corrisponde all'affermazione dogmatica che la santità (*hagiasmos*) sia essenziale per poter vedere il Signore (Eb. 12:14; cf. Mt. 5:8). Questa affermazione biblica implica che, se la santità non è raggiunta prima della morte, non la si raggiungerà neanche dopo.<sup>17</sup>

Quindi, la posizione più coerente è che la santità, secondo l'insegnamento del Nuovo Testamento, sia immediatamente possibile e sempre obbligatoria; però, le persone che sono state santificate devono crescere in grazia (2 Pt. 3:18; cf. 1:1-11) che sarebbe una crescita nella santità, non crescita per la santità. Anche Gesù, come ogni ragazzo «cresceva in sapienza e statura e nella grazia (*charis*, grazia) con Dio e gli uomini (Lc. 2:52); questo, però, non può essere considerato uno indizio della crescita nella Sua santità.

La santità è, (in senso negativo) l'antitesi del peccato e (positivamente) la piena consacrazione a Dio. All'interno di questa relazione vi sono elementi costanti. L'amore non deve mai essere compromesso dall'odio, l'ubbidienza dalla disubbidienza, la consacrazione dal rifiuto, la fede dall'incredulità; queste sono delle note essenziali della santità. Però, su questi fondamenti costruiamo le variabili, quali la conoscenza, la comprensione etica, la forza, l'abilità e tutte le qualità evidenti che riconosciamo quali segni di matura somiglianza.

Pensare che la santità in questa vita, non possa essere intera a motivo delle infermità maligne e delle conseguenti imperfezioni significa confondere tutto. W. T. Purkiser ricorda che «Dio perdona i nostri peccati (1 Gv. 1:9). Il sangue di Cristo ci purifica da ogni

---

17 Il problema svanirebbe se l'affermazione nell'Epistola agli Ebrei potesse essere costruita in modo tale da far pensare che il Signore si aspetti semplicemente la ricerca della perfezione ma il greco non lo permette. Secondo il contesto, la santità è una condizione pacifica con gli uomini che richiede una rettitudine interiore con Dio che esclude amarezza, impurità e secolarismo (vv. 15-17). Questo tipo di santità è «la grazia di Dio» di cui siamo avvertiti di non «rimanerne privi» (v. 15). ovviamente, l'implicazione totale è di una santità che, da un lato, è la condizione centrale del *sine qua non* agli occhi di Dio, e, dall'altro, è immediatamente disponibile. La sua ricerca intende il tentativo che ha come risultato il conseguimento immediato della santità quale suo obiettivo e possibilità.

peccato (1 Gv. 1:7). Lo Spirito Santo, inoltre, sovviene alle nostre infermità (Rm. 8:26).<sup>18</sup> Paolo non si sarebbe mai gloriato delle sue infermità (2 Cor. 12:9) se le avesse confuse con il peccato o le avesse considerate un impedimento alla intera santificazione.<sup>19</sup>

## B. Crescita nell'amore

Possiamo parlare della crescita in santità in un senso soltanto. Il riferimento è alla crescita nell'amore, quando l'amore è considerato l'elemento della santità. Tuttavia, è necessario essere molto cauti. L'amore crescente, dinamico, fervente proviene dalla radice di un cuore puro. Timoteo fu esortato a procacciare giustizia, fede, amore, pace con quelli che di cuor puro invocano il Signore» (2 Tim. 2:22; cf. Lc 8:25; 1 Pt. 1:22). La santità (intesa come purezza) è essenziale all'amore perché operi nel giusto modo.<sup>20</sup> Gli impedimenti all'amore devono essere rimossi, altrimenti non potrà prosperare.

Quando l'amore, a qualsiasi livello, non è puro, non è neanche santo; è in difetto, un amore zoppo che non è ben accetto a Dio.

Riassumendo, la purezza quale qualità presente, può essere compiuta e completa, mentre l'amore che in questo caso si sprigiona non ha limiti. Può sempre più approfondirsi ed espandersi quanto più continuiamo a crescere nella nostra esperienza e capacità personale (cf. Cl. 3:12-14).<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> *Herald of Holiness*, Oct. 13, 1965

<sup>19</sup> Pietro non ci ammonisce (1 Pt. 1:15) dicendo «come colui che vi ha chiamati è saggio e maturo così anche voi siate saggi e maturi. Pur se importante, l'appello è alla santità.

<sup>20</sup> *A Theology of Love* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1972), p. 265

<sup>21</sup> Due passi sono stati proposti, in questi anni, per provare la gradualità della santità, ma nessuno dei due è applicabile. Il primo, 2 Cor. 7:1, è già stato precedentemente discusso. Il secondo, 1 Gv. 1:7, è stato interpretato come se si riferisse ad una purificazione graduale e ripetitiva, sulla base che «ci purifica» è al presente indicativo. La purificazione presente è da ogni peccato, oggi, sulla base del nostro cammino nella luce come «egli stesso è luce» - oggi; e «in lui non vi è tenebra alcuna». Se tentiamo di porre insieme il cammino con Dio e quello nelle tenebre, «noi mentiamo e non mettiamo in pratica la verità». Tuttavia, questo è l'esatto significato di «purificazione» sia come espiazione di un continuo peccare (che sarebbe il camminare nelle tenebre) sia come il graduale raggiungimento della purezza. Per una ulteriore trattazione, vd. Purkiser, *Sanctification and Its Synonyms*, pp. 45-46.

### III. LA POSSIBILITÀ DELL'INTERA SANTIFICAZIONE

La crisi iniziale dell'intera santificazione è stata già esaminata. Dobbiamo ora chiederci se la nuova nascita segni i limiti di un cambiamento istantaneo, con un solo sviluppo ulteriore, o se sia preparatorio ad un mutamento ancora più profondo, indispensabile per la nostra completa salvezza.<sup>22</sup>

#### A. L'incompletezza della santificazione iniziale

Abbiamo già notato come la santificazione iniziale non sia completa. Le manchevolezze peccaminose nello Spirito dei discepoli prima della Pentecoste sono evidenti. Lo stesso tipo di Spirito carnale emerge ancora nella chiesa di Corinto. La vera e propria esortazione a perfezionare la santificazione (2 Cor. 7:1) implica, inizialmente, un grado vero ma parziale di santità, una condizione che costringe Paolo a denunciare il loro problema spirituale: «Voi non siete allo stretto in noi, ma è il vostro cuore che si è ristretto (1 Cor. 6:12). Sulla stessa linea, la preghiera di Paolo perché Dio santifichi I Tessalonicesi «interamente» (1 Ts. 5:23) può intendere soltanto che la loro santificazione, in quel momento, non fosse intera, compiuta. La stessa doppiezza di mente, con le sue manifestazioni carnali, è l'argomento del rimprovero e delle esortazioni di Giacomo (1:5-8). La titubanza dei cristiani-ebrei causa la formazione di un'epistola esortativa al fine di elevarli dal pantano alle alte vette. In qualsiasi modo si tenti di spiegare questi vari difetti, è evidente come i cristiani possano essere santi senza essere interamente santificati (cf. 1 Ts. 1:3-6 con 3:10; 4:3 e 5:23; anche cf. Eb. 3:1 con

---

<sup>22</sup> La teologia di Wesley è stata modellata da quanto egli trovò nella Bibbia. Egli scrisse: «Nel 1729, due giovani, leggendo la Bibbia, videro che non potevano essere salvati senza la santità, perciò la perseguirono e invitarono altri a farlo. Nel 1737 essi compresero che la santità si ottiene per fede. Inoltre, essi si avvidero che si è giustificati prima di essere santificati; nondimeno, la santità era la loro meta. Dio, allora, li ha spinti fuori, contrariamente al loro volere, per creare un popolo santo (*Works*, 8:300). (Questa citazione è presa da un trattato sul Metodismo pubblicato ripetutamente, con varie revisioni, tra il 1744 e il 1789. Le parole su citate sono tratte dalla revisione finale, due anni prima della morte di Wesley. Egli qui afferma di aver imparato dalla Bibbia la sua dottrina dell'intera santificazione come opera di Dio susseguente alla giustificazione. Vd. anche il suo sermone «The Scripture Way of Salvation», *Works*, 6:43 ss.)

3:12; 5:11 ss.; 12:1 55.). Tuttavia, l'intera santificazione è ciò che si ricerca e la sua possibilità è presupposta e affermata dovunque.

### **B. La natura del peccato nei credenti**

È stato prima notato che la pratica del peccare in modo palese non è una caratteristica del credente e non può essere conciliata con ciò che realmente significa essere un vero cristiano. Quanto notiamo, tuttavia, sono dei tratti di ego non santificato, ancora assillato dalla persistente tendenza all'auto-sovranià. I cristiani sottoposti alla giurisdizione apostolica, i quali ricadevano nei flagranti peccati della carne, erano scomunicati o minacciati di tale provvedimento. Quelli, però, il cui Spirito era sub-cristiano, i quali nel bel mezzo di un certo tipo di lealtà sincera a Cristo agivano in modo diverso la Lui nei loro rapporti interpersonali, erano rimproverati, avvisati, istruiti, oggetto di preghiera mentre la loro condizione era ben definita.

Quanto notiamo nei discepoli è il loro sgomitare per giungere ad una certa posizione di prestigio, il loro continuo bisticciare e il loro Spirito vendicativo, la loro ricorrente ottusità spirituale, la loro codardia nel pericolo e l'atteggiamento difensivistico di Pietro persino dopo la risurrezione. Notiamo Anania corrotto dalla sua bramosia di possesso (At. 5:1 ss.), Dema dal suo amore furtivo per il mondo (2 Tim. 4:10) e Diotrèfe per il suo desiderio carnale di potenza (3 Gv. 9). Ecco qui presenti tre direzioni che il sentimento di auto-sovranià può intraprendere quando gli si consente di governare. Notiamo lo Spirito settario, di rivalità, di invidia e di gelosia che divide i Corinti; la tendenza all'incredulità dei cristiani ebrei; lo Spirito di superiorità, l'orgoglio, gli impulsi animosi, la nostalgia a conformarsi al mondo che hanno stimolato le parole nette, penetranti di Giacomo. Tutti questi sono tratti comuni ai cristiani, sia al tempo della Bibbia che al di d'oggi, che riflettono una profonda malattia dello Spirito.<sup>23</sup>

Nell'Epistola ai Romani, Paolo presenta la mente carnale e la «mente spirituale» come due opposti inconciliabili, l'una che conduce alla morte l'altra alla vita e alla pace. Tuttavia, l'accusa ai Corinti di essere «ancora carnali» (1 Cor. 3:1-3) evidenzia come

---

<sup>23</sup> Quando le manifestazioni di questo Spirito egocentrico divengono evidenti, esse in qualche caso, segnano un regresso spirituale o l'apostasia.



vi possa essere, temporaneamente, una condizione conflittuale, di doppiezza d'animo e di mente (*dipsuchos*, doppiezza di mente», Gc. 1:8; 4:8). La vita dello Spirito a cui i cristiani si sono consacrati non è riuscita ancora a detronizzare l'ego ed a intronizzare Cristo. Questa è, certamente, una condizione non ideale. La carnalità che permane è l'egoismo naturale che lotta per ottenere il predominio – e la sua vita. Alla fine, il principio opposto deve prevalere: «colui che salverà la sua vita la perderà;» «se il granello di grano che cade nella terra non muore, rimane da solo.»

### C. La preghiera del nostro Signore

È contro questo scenario di limitazione spirituale che Gesù recita la «Preghiera sacerdotale» (Gv. 17). Egli pregò, non soltanto per il gruppo presente dei discepoli ma «anche per tutti coloro che crederanno in me per la loro testimonianza» (v. 20). Chiese che fossero preservati «dal maligno» (v. 15), per poter essere perfettamente uniti l'un con l'altro e con lui (vv. 21-23), per essere, un giorno, con Lui nella gloria (v. 24). Questa preghiera chiave è, comunque, specificatamente per la loro santificazione (v. 17). Come afferma Donald S. Metz, queste sono le «parole centrali della preghiera» e «rivelano ciò che Gesù desiderava e voleva dagli uomini». <sup>24</sup> Quando questa richiesta sarà esaudita, le altre risposte seguiranno.

#### 1. *Una necessità dei credenti*

È evidente come il nostro Signore sia profondamente preoccupato di vedere un cambiamento dopo la conversione. Poco prima, Gesù aveva definito «puri» i discepoli a motivo della parola che Egli aveva loro predicata (Gv. 15:3), paragonando la loro reciproca unione alla vite ed ai tralci. Adesso, in questa preghiera, Egli afferma che non appartengono al mondo ma al Padre ed al Figlio (vv. 6-16). Tuttavia, chiaramente, intravede, in loro, il grande bisogno di una più profonda opera di grazia. Devono essere qualificati spiritualmente per poter realizzare la loro missione: «Come tu hai mandato me nel mondo, così ho mandato loro nel mondo» (v. 18). Questo grande mandato richiede la loro santificazione per poter sperare in un successo.

---

<sup>24</sup> *Studies in Biblical Holiness* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1971), p. 109.

Nelle epistole si nota che l'esperienza cruciale della santificazione è una necessità normale ed universale. Molti ordini, promesse, esortazioni e preghiere sono diretti ai cristiani destinatari delle lettere esortandoli perché possano addentrarsi decisamente in un livello più alto dell'esperienza che corrisponde, nella sostanza, a ciò che Gesù pensava (Rm. 6:13; 12:1-2; 1 Cor. 6:19-20; 2 Cor. 7:1; 13:9, NASB; Ef. 3:14-21; 4:22-23 (NEB); 5:18-21; Fl. 1:9-10; 2:5-8; 3:15; Cl. 1:9-13, 28; 3:110; 4:12; 1 Ts. 3:10-13 (cf. NEB); 4:3-7; 5:23-24; 1 Tim. 1:1-5; 2 Tim. 2:19-21; Tt. 2:11-14; Eb. 3:12-4:11; 5:12-6:2; 10:19-25; 12:12-17; Gc. 1:1-8 con 3:17; 4:1-8; 1 Pt. 1:14-16; 2:1-5; 2 Pt. 1:4; 3:11-12, 14; 1 Gv. 1:5-7; 3:1-3; 4:17-18).

## 2. Il significato della santificazione

Cosa intendeva dire esattamente Gesù quando pregava per la santificazione dei suoi discepoli? Senza dover ricorrere ad uno studio dei termini possiamo affermare che, essendo dolorosamente consapevole della loro egocentricità, Egli pregava perché avvenisse in loro un cambiamento. Desiderava che provassero la consacrazione e l'offerta di sé stessi a Dio che li avrebbe resi totalmente disponibili al servizio del Padre e completamente soggetti al controllo dello Spirito Santo.

Il verbo *hagiadzō*, «rendere santo», significa, essenzialmente, separare (a) per Dio, e (b) dal peccato. La necessità della seconda parte proviene dalle implicazioni della prima. La consacrazione totale è accettabile soltanto se ciò che è consacrato è reso puro (2 Cron. 29:5, 15-19).<sup>25</sup> Il tentativo di consacrare qualcosa di impuro, non sottoposto alla purificazione, è ingannevole, offensivo e condannato (Rm. 12:1- notate «santo»; cf. la proibizione contro i sacrifici imperfetti in Lv. 22:21-25; Dt. 15:21; Mal. 1:8). È evidente il fatto che i discepoli, pur essendo già purificati avevano bisogno di una purificazione ancor più profonda, proprio al centro del loro «io.» Per certo, Gesù aveva questo in mente nella Sua preoccupazione perché fossero santificati «in verità» (v. 19). Era necessaria una santificazione reale e non finta, intera anziché parziale che avrebbe purificato il cuore dalla falsità latente nella mente carnale. Doveva esserci una conformità interiore alla verità.

---

<sup>25</sup> Cf. James Hastings, ed., *The Great Texts of the Bible* (Grand rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., n.d.), 12:294 ss.

Gesù oltre ad una purificazione pensava ad un potenziamento. La codardia doveva essere rimpiazzata dal coraggio, la rilassatezza e la passività dall'animosità dinamica per l'opera di Dio. La santificazione e un'opera di Grazia che crea una tensione spirituale crescente «uno zelo per le opere buone» (Tt. 2.14, Moffatt). Questo tipo d'iniziativa spirituale interiore, mancante negli apostoli al tempo della preghiera di Cristo, fu invece abbondantemente evidente dopo l'esperienza della pienezza dello Spirito Santo.

### *3. I mezzi della santificazione*

In questo passo vengono specificati tre mezzi di santificazione:

a. Il Padre è Colui che santifica. La Bibbia propone la necessità di un'auto-santificazione nel senso di un'auto-presentazione e purificazione (Rm. 12:1; 2 Cor. 7:1; Gc. 4:8; 1 Gv. 3:3), e la richiesta di una fede personale per la santificazione (At. 26:18). Al livello più profondo, è Dio stesso che agisce. Questa verità è esposta anche da Paolo: «Or l'Iddio della pace vi santifichi Egli stesso completamente» (1 Ts. 5:23-24).

b. mezzo strumentale è la verità, cf. Phillips, NEB. Questa verità è così identificata da Gesù: «la tua parola è verità». Generalmente, in questo caso, per parola s'intende la rivelazione orale e scritta della volontà di Dio per il Suo popolo, mediante cui essi sono introdotti nell'esperienza. Implicitamente vi è un riferimento alla parola di Dio quale ordine: quando parla, la cosa è compiuta (Mt. 8:2-3). Lo Spirito converte la promessa in realtà provata (At. 20:32; 2 Pt. 1:4). Dall'altro lato, Oscar Cullmann suggerisce che la parola sia un riferimento allo stesso Gesù. Egli afferma: «La Parola di Dio che è identica al logos proclamato di Gesù è verità (17:17); ma lo stesso Gesù è la verità in persona (14:6). Perciò, in questo caso, l'uso giovanneo ordinario del termine logos chiarifica direttamente la designazione di Gesù quale Logos.<sup>26</sup> Tuttavia, non possiamo ignorare l'enfasi propria di Gesù sulla parola predicata (Gv. 4:48-50; 5:24; 6:63, 68; 8:31; 12:48; 15:3).

c. Gesù considera la propria auto-presentazione come un ulteriore mezzo di santificazione. «E per loro io santifico me stesso, affinché anch'essi siano santificati in verità» (v. 19). Lo scopo della morte di Cristo, nel suo rapporto al mondo, è evidente in Giovanni 3:16,

---

<sup>26</sup> *Christology of the NT*, p. 260; cf. p. 106.

ma, in questo caso, è in riferimento ai Suoi discepoli. Nell'espiazione vi è un provvedimento sia per l'intera santificazione del popolo di Dio che per la loro libera giustificazione (Ef. 5:25-27; Eb. 10:7 con 10; 13:12).

#### D. La risposta a Romani 7

In Romani 7, Paolo intende dimostrare come la reale impossibilità di poter osservare pienamente la legge, sia dovuta all'inclinazione al peccare che egli chiama «legge del peccato», o il «peccato che abita in me». La natura sub-volitiva di questa forza disorganizzatrice interiore spiega perfettamente, non soltanto la peccaminosità palese universale che notiamo nella razza umana, ma anche i fenomeni che intravediamo nei credenti. Vi è un io che tenta di ripiegarsi su di sé, producendo azioni e comportamenti che non sono deliberatamente scelti dal cristiano, ma che lo affliggono creandogli un forte imbarazzo.<sup>27</sup>

Non si può assolutamente trascurare la connessione tra 8:1-4 ed il profondo problema umano discusso al c. 7. La completa liberazione dalla condanna (v. 1), considera la liberazione dal peccato su entrambi i livelli, non soltanto dalla colpa personale mediante il perdono, ma anche dalla schiavitù del peccato congenito. La liberazione dalla «legge del peccato e della morte» mediante la «legge dello Spirito di vita in Cristo Gesù» può soltanto significare l'affrancamento totale dall'abietto servilismo del misero uomo che dice «sono carnale, venduto schiavo al peccato» (Rm. 7:14).

La potenza dello Spirito che produce questa liberazione è ascritta direttamente all'azione di Cristo sulla croce che condanna il peccato nella carne. La parola condannare (Katekrine, letteralmente, «giudizio di condanna») significa molto più che disapprovazione. Cristo non morì perché il peccato congenito fosse soltanto disapprovato.

---

<sup>27</sup> Il tentativo di confinare la discussione di Paolo al giudeo illuminato sotto la Legge non corrisponde pienamente agli eventi del caso. Godet ci è, qui, di grande aiuto. Egli afferma: «Paolo parla dell'uomo non rigenerato senza preoccuparsi di rispondere alla domanda su quanto cuore non rigenerato permanga ancora nel credente rigenerato. Egli non sta descrivendo un modo prescelto di vivere, ma una tendenza indesiderata, irrazionale che fa continuamente volgere ad una via già rifiutata. «Questa è, afferma Godet, l'essenza permanente della natura umana decaduta, al di fuori dell'agire della fede. Ecco perché è usato il presente, che non descrive lo stato attuale di Paolo». (*Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, 2:36).

Il termine indica non soltanto il potere di pronunciare una sentenza ma anche la potenza per eseguirla. La natura e l'estensione di tale azione sono rivelate dallo scopo: «affinché quanto la legge richiede sia compiuto in noi». La legge richiede la nostra giustizia e santità nell'amore per Dio ed il nostro prossimo. Questo obbligo non è abrogato dalla morte di Cristo ma il suo compimento è reso possibile per la correzione interiore radicale di quella perversità che, finora, l'aveva impedita chiaramente. Chiaramente, quella giustizia che, nel capitolo 7 di Romani, ci sfugge a motivo del peccato congenito, è ora possibile possederla, con una nuova naturalezza, pienezza e libertà. Poiché la legge del peccato che infetta la natura umana è il solo ostacolo, il compimento della giustizia implica la rimozione di questo ostacolo.

Non è niente meno che un rinnovamento radicale, che rende la volontà perfetta di Dio il diletto del credente, non soltanto a livello razionale (7:22) ma anche a quello emotivo. L'io è finalmente detronizzato mentre viene spezzata la tirannia dell'egoismo ossessivo; quella nascosta disposizione a credere che la proprietà sia, in qualche modo, condivisa tra Cristo e l'io, è purificata (cf. Tt. 2:14). In questo modo, la vera «libertà» del cristiano è palesata. Nelle parole di Mary Mcdermott Shideler, «Il dono dello Spirito non è libertà dal progetto divino ma liberazione entro i suoi confini.»<sup>28</sup>

Questa libertà è la risposta non soltanto al problema universale del peccato, ma ancor più al problema della carnalità nei credenti. La sua fonte è la peccaminosità ereditata; essa, perciò, non richiede il pentimento o il perdono quando il peccatore ridestato viene a Cristo. Dopo, invece, poiché è paralizzante e limitante, lo Spirito aumenta il livello di attenzione su di essa. Soltanto un credente perdonato e rigenerato può percepire, in sé stesso, la presenza di questa perversità permanente, con una tale chiarezza e comprensione da divenire l'oggetto di un confronto e di un conflitto specifico. Soltanto un ego rigenerato può morire volontariamente al residuo della propria carnalità che tenta di resistere (cf. Rm. 6:13). Tutto ciò pone la purificazione interiore su di una base prettamente morale, cosciente e responsabile. In questo possibile rimedio al problema

---

<sup>28</sup> *Christian Century*, Oct. 11:1972. cf. la dichiarazione di Hans Conzelmann: «Non abbiamo libertà di peccare» (*An Outline of the Theology of the New Testament*, trans. John Bowden, London: SCM Press, Ltd. 1969).

spirituale della depravazione razziale intravediamo il vero scopo e la piena sufficienza della potenza sovrabbondante del secondo Adamo che ripara il danno causato alla razza umana dal primo Adamo (Rm. 5:12-21).

#### IV. IL RAPPORTO TRA SANTITÀ E PERFEZIONE

Sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, è impossibile ignorare la chiara enfasi biblica posta sulla perfezione.<sup>29</sup> Vengono adoperati due termini di grande significato teologico.

##### A. Adeguamento al servizio

Nelle sue note conclusive, Paolo esprime il desiderio che essi possano essere «resi perfetti» e poi, quasi immediatamente, cambia tono ordinando «ricercate la perfezione» (2 Cor. 13:9, 11). Adopera il termine *katartisis*, come sostantivo di azione, e la forma verbale, *katartizō*, che significa «adatto» o «adeguare accuratamente.» Paolo così conclude la seconda lettera indirizzata a questa chiesa divisa, sulla stessa nota con la quale aveva iniziato la prima: «vi esorto...a stare perfettamente uniti nel medesimo modo di pensare e di sentire.» (1 Cor. 1:10). Quest'idea è resa bene dal termine tradotto «rassetare, riparare» – «rassetavano le reti» (Mt. 4:21; Mc. 1:19). Reti strappate e ingarbugliate non potevano essere adoperate; così pure i cristiani che sono nella disperazione spirituale non possono essere utilizzati nell'opera del Signore. È questo tipo di perfezionamento che è mediato dal clero, «per il perfezionamento dei santi in vista dell'opera di ministero e dell'edificazione del corpo di Cristo» (Ef. 4:12, cf. Mt. 21:16; Lc. 6:40; Eb. 13:21).<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> C'è, principalmente, perfezione nel senso di accuratezza, espressa da *akribēs*, che può essere relativa, quindi, soggetta a crescita. Quattro volte in Atti (KJV) si trova l'espressione «più perfettamente» (18:26, 23:15, 20, 24:22). L'idea della perfezione è anche espressa da *artios*, «adatto» come «tutta la Scrittura è... utile... affinché l'uomo di Dio sia compiuto 2 Tim 3:16-17; KJV, perfetto). Una volta pleroō, «riempire» «colmare» è tradotto «perfetto» (HJV); nella NASB, «perché non ho trovato le opere tue compiute nel cospetto del mio Dio (Ap. 3:2)

<sup>30</sup> Ovviamente, il termine abbraccia adeguamento spirituale quanto preparazione e istruzione. L'adeguamento spirituale è particolarmente pertinente all'interesse paolino per I Tessalonicesi nell'espressione della sua devota preghiera perché Egli possa vedere la vostra faccia e supplire alle lacune della vostra fede (2 Ts. 3:10; cf 1 Pt. 5:10, cf. NASB).

## B. Completezza e compimento

Il termine più ampiamente adoperato per perfezione è «telos» nelle sue varie forme. Letteralmente significa «fine», o «punto limite» (cf. Rm. 6:21; 1 Tm. 1:5). Essere teleios, perfetto, significa aver raggiunto il punto stabilito. Thayer afferma: non mancanti del necessario per essere completo; «perfetto» (cf. 1 Cor. 13.10; Gc. 1:4, 25; 1 Gv. 4.18).<sup>31</sup> Ovviamente, poiché il punto a cui ci si indirizza è variabile, la perfezione lo è altrettanto e può essere determinata soltanto collegando prestazione con l'oggetto. Ciò significa che quanto può sembrare perfetto ad un livello può essere imperfetto ad un altro livello; oppure, ciò che soddisfa pienamente uno scopo è frammisto a molte altre imperfezioni circostanti. Se l'intento di una persona è quello di imparare a memoria 10 capitoli della Scrittura, il compimento (adempimento), a quel punto, sarà quello di memorizzare 10 capitoli.

Ma imparare dieci capitoli a memoria non sarebbe la perfezione se l'intento fosse stato di impararne 15. Questo semplice esempio ci aiuta a comprendere come l'idea di telos sia preciso e simultaneamente flessibile. Il termine può essere adoperato nonostante un ampio spettro di criteri di valutazione.

### 1. La perfezione attuale

Vi sono dei cristiani che, distinguendosi dagli altri, sono definiti perfetti nel senso che sono totalmente consacrati, devoti e spirituali (1 Cor. 2:6, cf. vv. 11-16; Fl. 3:15). Le perfezioni specifiche che insieme compongono la perfezione totale sono quelle della fede nell'ubbidienza (Gc. 2:22) e la perfezione dell'amore (Mt. 5:48; Gv. 17:23; 1 Gv. 4:17-18).<sup>32</sup> C'è quindi una perfezione del momento attuale disponibile ad ogni stadio della vita cristiana che è proprio la norma per i cristiani. Quando Giacomo afferma, «la costanza compia pienamente l'opera sua in voi», si riferisce alla possibilità presente

---

31 *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, reprinted 1963), p. 618.

32 La traduzione matura non è sempre fedele alla intesa nota di definitività contenuta in questa parola. Questo perché è difficile definire la maturità con dei criteri precisi. I cristiani devono sempre più maturare e non possono mai dire di aver raggiunto la mèta; però, all'interno del processo totale devono sapere, in ogni momento, per esperienza, il significato dell'amore perfetto verso gli uomini e della completa ubbidienza a Dio.

che è il dovere di ogni cristiano, «perché siate perfetti e completi, di nulla mancanti» (Gc. 1:2-4). In questo caso la perfezione della pazienza, che è l'indice della completezza spirituale, è la resa interiore che rende possibile affrontare ogni prova con gioia. È questo più un caso di santità che di capacità o crescita.

### *2. La perfezione come fine*

Vi è un tipo di perfezione che rimane sempre un ideale. In questo caso è più appropriato usare il termine maturità. Quando Giacomo parla di operai cristiani che creano problemi, afferma: «Se uno non sbaglia nel parlare, è un uomo perfetto, capace di tenere a freno anche tutto il corpo (3:2). Egli qui descrive una maturità molto progredita, una condizione che, in verità, pochi potrebbero vantare. Commentando la frase, «poiché tutti sbagliamo in molte cose», R. Duane Thompson dice:

Sbagliare non è una prerogativa di un gruppo particolare di persone, ma è comune a tutti gli uomini... Non può essere considerato peccato nel senso di una deliberata deviazione dalla volontà di Dio; può essere considerato, invece, come l'insieme di errori e mancanze intellettuali e morali che sono presenti anche negli uomini più sapienti e santi fra di noi.<sup>33</sup>

È possibile che, nella lettera agli Efesini, l'interesse di Paolo sia rivolto ad un livello intermedio di perfezione che comprende una continua crescita ma che è anche ottenibile in un momento ben definito: «Finché tutti siamo arrivati all'unità della fede e della piena conoscenza dei figliuoli di Dio, allo stato d'uomini fatti, all'altezza della statura perfetta di Cristo» (Ef. 4:13). La possibilità di un raggiungimento ben definito nel tempo, è suggerito dai versi successivi che evidenziano i risultati di una tale realizzazione. Pur se un processo è qui coinvolto, tale meta non può essere raggiunta senza la crisi di una ben definita purificazione del cuore da ciò che impedisce la maturità.

---

<sup>33</sup> James, *The Wesleyan Bible Commentary*, ed. Charles W. Carter (Grand Rapids, Mich.: Wm. Eerdmans Publishing Co., 1966), 6:220. Parole citate da Thompson tratte dal Commentario di Whedon.



### 3. La perfezione finale

È questa la perfezione che Paolo dichiara quando scrive ai Filippesi: «Non che io abbia già ottenuto il premio o che sia già arrivato alla perfezione; ma proseguo il corso se mai io possa afferrare il premio, poiché anch'io sono stato afferrato da Cristo Gesù» (3:12 ss.). La perfezione non ancora raggiunta è la risurrezione dai morti che egli ha già definito come sua meta.<sup>34</sup> Il premio dell'alta vocazione di Dio in Cristo Gesù è ultra-temporale e celestiale. Eppure, usando lo stesso termine (nella forma aggettivale e verbale) per indicare una perfezione non ancora provata, seppur propriamente detta, Paolo esprime due cose: Da un lato egli zittisce tutti coloro che vorrebbero negare qualsiasi tipo di perfezione cristiana realizzabile in questa vita; dall'altro lato mette in guardia coloro che avrebbero potuto interpretare, arbitrariamente, questa perfezione in termini assoluti, rifiutando qualsiasi necessità per una crescita ed uno sviluppo continui.

## C. Perfezione e Santità

È sempre più evidente come santità e perfezione siano, in realtà, equivalenti. In una nota Turner ricorda, significativamente: «Un aforisma rabbinico, 'siate perciò perfetti,' era una parafrasi di 'siate perciò santi'.»<sup>35</sup> Certamente, la perfezione indicata in Mt. 5:3-48 è la sostanza di ciò che il Nuovo Testamento intende per santità. È l'amore universale che compie lo Spirito della legge andando oltre la sua lettera, ed una moralità che è sia interiore che esteriore.

Come è già stato notato, perfetto significa santo quando è un sinonimo di spirituale (1 Cor. 2:6, cf. v. 15; 3:1-3; Gal. 6:1) o di mentalità spirituale (Rm 8:6 KJV). Inoltre, quando Gesù pregava affinché i Suoi discepoli fossero perfetti nell'unità, Egli avrà inteso qualcosa di simile a ciò che aveva in mente quando pregava perché fossero santificati in verità! Una preghiera non poteva avere risposta senza l'altra. È fuor di dubbio che Gesù stesse pregando per qualcosa

---

<sup>34</sup> Torcere questa risurrezione perché significhi la gioia di vivere una vita vittoriosa sembra un tentativo di evitare l'implicita eventualità. The Living Bible e l'Amplified non possono essere, in questo caso, difese.

<sup>35</sup> *Vision Which Transforms*, p. 155 n. 88. Vd. Anche Oscar Cullman; commentando Ebr. 10:14 egli afferma che teleioō, «rendere perfetto» è «quasi sinonimo di hagiadzō (santificare)» (*Christology of the NT*, Trans. By Guthrie and Hall, Philadelphia: The Westminster Press, 1959, p. 100).

di realmente possibile in entrambi i casi. Proprio la realizzazione di queste possibilità sarebbe stata necessaria per rappresentarlo al mondo. Difficilmente si può evitare di parlare di una tale esperienza quale la «perfezione cristiana.»

Eppure, dipendendo da ciò che è il fine o la mèta, la perfezione può essere qualcosa di più (o persino di meno) dell'intera santificazione. Se la mèta è il pentimento e la fede in Cristo come Salvatore, la testimonianza dello Spirito è l'evidenza che, a questo livello la completezza, prevale. Se la mèta è l'unità spirituale e la santità di cuore, tema della preghiera di Cristo, allora la perfezione è realizzata come risposta a quella preghiera. Se la mèta è la maturità – un grado di stabilità, di forza di carattere e di sapienza che è definibile e riconoscibile – tale perfezione è ottenibile mediante la crescita.

Se la mèta è la piena capacità di giudizio, conoscenza e azione del cristiano, allora la perfezione, in questa vita, è impossibile perché tale mèta è sempre inafferrabile. Se il fine è la redenzione irreversibile dal nostro «corpo di umiliazione» (Fl. 3:20-21) e da un ambiente peccaminoso, allora la perfezione ci attende nella vita futura.

Chiaramente, la sfera della perfezione cristiana che corrisponde alla santità è il cuore, e non l'intero uomo. Quando ci spostiamo dal cuore alla mente e al braccio, non si può più parlare di perfezione. In questo caso la santità avanza verso la perfezione e non può essere ad essa equiparata.<sup>36</sup> Concludiamo dicendo che il concetto neotestamentario di santità include amore perfetto e purezza perfetta di cuore mentre, il concetto neotestamentario di perfezione è più elastico; include l'enfasi sulla completezza e il senso di soddisfazione per un qualche traguardo specifico. Parlare, perciò, di perfezione in termini accettabili, cioè, in mezzo a molte imperfezioni, è biblico ma il tentativo di coniugare un certo tipo di santità con l'impurità, non lo è.

---

<sup>36</sup> Vd. H. Orton Wiley su Eb. 10:14; 11.39-40; e 12:23 in *The Epistle to the Hebrews* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1959), pp. 324 ss., 380 ss., 404 ss.

# 27

## LA SANTITÀ E LO SPIRITO SANTO

Nel dramma svelato della redenzione, gli eventi più importanti da notare sono l'incarnazione, la crocifissione, la risurrezione, l'ascensione e, infine, la manifestazione dello Spirito Santo nel giorno della Pentecoste. Questi eventi rappresentano una serie di stadi progressivi, sia nella rivelazione che nella redenzione. Il Natale ci parla di Dio con noi, il Venerdì santo, la Pasqua e l'Ascensione ci parlano di Dio per noi, mentre la Pentecoste ci parla di Dio in noi. Riguardo alla salvezza personale, disponibile in questa vita, possiamo affermare che la Pentecoste è il giorno finale a cui tutti gli altri puntano, giorni necessari perché si potesse giungere a quello finale. Il recupero di un'amicizia senza ostacoli tra lo Spirito umano e quello divino deve assumere il ruolo centrale su ogni altro aspetto del programma redentivo divino. È in questo recupero che troviamo il vero significato della manifestazione dello Spirito Santo.

### I. IL SIGNIFICATO DELLA PENTECOSTE

Abbiamo precedentemente affermato che la santità è il cuore del nuovo patto. Se è vero, si può ragionevolmente supporre che uno studio attento della missione e del ministero dello Spirito Santo in questa dispensazione confermino o disapprovino questa tesi.

## A. Il Significato del Giorno

Nel calendario giudaico la Pentecoste era considerata la seconda festa annuale per importanza. Aveva inizio 50 giorni dopo la Pasqua (da cui il nome «Pentecoste») ed era una festa ebraica del raccolto, chiamata «Festa delle settimane», con enfasi sulle «primizie». Queste erano simboleggiate da due grandi pagnotte di pane offerte dal Sommo Sacerdote il primo giorno della festa. Soltanto dopo questo rito i fedeli potevano cominciare ad usare il grano del nuovo raccolto. I giudei credevano, inoltre, che fosse una rammemorazione del dono della Legge sul Monte Sinai, per cui, in questo giorno, è visibile il simbolismo del raccolto e della santità.<sup>1</sup>

Dieci giorni<sup>2</sup> dopo l'ascensione di Cristo, la Pentecoste giudaica divenne la Pentecoste cristiana. Negli eventi rimarchevoli di quel giorno si ha il compimento finale di entrambi i simbolismi: (1) I 3000 convertiti rappresentano le primizie del nuovo raccolto; (2) la trasformazione radicale dei 120 che furono ripieni con lo Spirito Santo corrisponde al significato del Sinai e, perciò, simboleggia la realizzazione personale del nuovo patto. Immediatamente, cominciò ad intravedersi ed a manifestarsi (a) una nuova norma di esperienza cristiana; (b) una nuova universalità di accesso e di privilegio; (c) un nuovo modo di vivere la fede, inclusi il culto ed il servizio, e (d) un nuovo metodo di espansione religiosa o evangelismo.

## B. Il compimento della promessa

L'evento della Pentecoste era collegato a ciò che Giovanni Battista e Gesù chiamavano il battesimo con lo Spirito Santo (Mt. 3:11-12; Mc. 1ss; Lc 3:16; Gv. 1:33; At. 1:4-5). L'attenzione fu ben presto posta sulla promessa divina dello Spirito che doveva essere accolto come un dono. Non sarebbe stata soltanto un'esperienza epocale ma avrebbe costituito il segno distintivo e normativo dell'era cristiana. Quanto iniziatosi come un piccolo rivolo nei Sinottici, diviene un'ampia corrente in Giovanni ed un fiume negli Atti. Le Epistole variano, ma, in generale, assumono e rafforzano quanto pronunciato da Gioele (2:28-32; cf. Is. 44:3; Ez. 11:19), riproposto da Giovanni Battista e Gesù e riaffermato da Pietro. La fonte della promessa è il

---

<sup>1</sup> Vd. Charles W. Carter, *The Person and Ministry of the Holy Spirit* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1974), pp. 148, 150 ss.

<sup>2</sup> Alcuni affermano otto.

Padre che disse tramite Gioele, «Io spanderò del mio Spirito sopra ogni carne» (At. 2:17).

Dio stabilisce che, come conseguenza dell'opera di Cristo quale nostro Sommo sacerdote, sia resa possibile la Sua presenza in forma interiore. Ezechiele la collega alla nuova giustizia nei termini di suo dinamismo interiore (36:25-27). È, anche un nuovo vincolo d'amicizia. Questa è l'idea che Gesù intendeva maggiormente comunicare nella Sua designazione dello Spirito Santo promesso quale *paraklētōs*, «Consolatore» o «Soccorritore» (Gv. 14:15-17, 26; 15:26; 16:7). Se scrivere la Legge sulle tavole del cuore è il fulcro del nuovo patto, quanto Gesù chiama «la promessa del Padre» è l'altro lato della stessa medaglia. È il mezzo stabilito da Dio per attuare il nuovo patto.

### C. Lo Spirito come Dono

Il Nuovo Testamento presenta costantemente la promessa come accoglienza dello Spirito Santo quale dono, in modo specifico come pienezza purificatrice, arricchente e potenziatrice. Gesù insegnò che se noi, da uomini decaduti sappiamo dare buoni doni, «Quanto più il Padre celeste darà lo Spirito Santo a coloro che glielo domandano?» (Lc. 11:13). La natura gratuita dello Spirito è accentuata anche da Giovanni (7:39, 14:16), dagli Atti 2:38; 5:32; 8:20; 10:45; 11:17), e dalle epistole (Rm. 5:5; 1 Cor. 2:12; 1 Ts. 4:7; 1 Gv. 4:13).

Vi è qualche significato speciale in questa chiara enfasi sullo Spirito quale dono speciale? Si possono suggerire cinque annotazioni particolari. (1) È chiaro che la venuta dello Spirito promesso sia un evento unico, diverso dalla relazione precedentemente esistente tra lo Spirito e gli uomini. (2) È un'esperienza avvertibile, come chiaramente avviene nel caso in cui si dà o si riceve un dono. (3) È un'esperienza individuale, persino quando la si vive insieme ad altre persone (At. 2:3-4; 8:16-19). (4) Complessivamente si può affermare che il dono è condizionato perciò non disponibile a coloro che non rispettano le condizioni richieste. La sua disponibilità deriva dalla sovranità di Dio e dall'espiazione di Cristo che intende delle qualità morali chiaramente specificate. (5) È un'esperienza critica ed istantanea (Lc. 24:49).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> L'azione indicata da *lambanō* (ricevere) è, normalmente, attiva e volitiva. Quando leggiamo in Gv. 1:12, «A coloro che l'hanno ricevuto» dobbiamo intenderlo

## D. Relazione tra dono dello Spirito e nuova nascita

Alcuni pensano che la promessa particolare dello Spirito sia soddisfatta alla nascita per lo Spirito. Vi sono, invece, delle chiare evidenze che Gesù considerasse i suoi discepoli già in possesso di quell'esperienza che Egli raccomandò a Nicodemo (cf. Gv. 14-17).<sup>4</sup> Proprio agli stessi discepoli fu promesso lo Spirito, da ricevere come dono, sia come atto simbolico (Gv. 20:22) che come promessa-comando (Lc. 24:49). In questa prospettiva, siamo indotti a concludere che il termine dono in relazione alla sua ricezione, si riferisca, principalmente, alla venuta dello Spirito come intimo consolatore. È questo il fine di ogni azione della grazia divina nell'anima, mediante la quale la pace con Dio nella giustificazione diviene un'amicizia pienamente ristabilita con Lui. Inoltre, la netta distinzione tra il battesimo con l'acqua e quello con lo Spirito, e la natura preparatoria del primo nei riguardi del secondo, deve prevalere fin quando entrambi i battesimi non siano vissuti.<sup>5</sup>

Qual è, allora, il rapporto tra il figlio di Dio appena rigenerato e lo Spirito Santo? Lo Spirito Santo è impartito, in qualche modo, alla conversione? L'affermazione di Gesù rivolta ai discepoli «Voi lo conoscete perché dimora con voi e sarà in voi» (Gv. 14:17) è la chiave di volta.<sup>6</sup> Il mondo non ha parte alcuna nello Spirito perché non lo vede con occhi spirituali e non lo conosce, ma in opposizione al mondo, Gesù aggiunge «voi lo conoscete». Intendeva dire che in sé

---

nel senso di un'apprensione deliberata di Gesù; il riferimento non è a recipienti passivi ma a attivi che credono in Gesù nel senso che hanno deciso di accogliereLo come Cristo e Signore. È giustificato interpretare Paolo nello stesso senso quando domanda agli efesini, Riceveste lo Spirito Santo quando credeste? (At. 19:2 NASB), intendendo «Avete accolto lo Spirito Santo? «Quando Gesù « soffiò» sui suoi discepoli e disse «Ricevete lo Spirito Santo» (Gv. 20:22), non si riferiva ad un'immediata impartizione dello Spirito, ma all'ordine di accogliere lo Spirito. Il verbo è un imperativo attivo aoristo ingressivo, perciò è un comando all'agire incisivo, non un'affermazione di un fatto presente. L'ordine, quindi è strettamente collegato a Lc. 24:49.

4 Vd. Carter, *Person and Ministry of the Holy Spirit*, p. 154.

5 Vd. Turner, *Vision which Transforms*, p. 151. Vd. anche Purkiser, *Sanctification and Its Synonyms*, pp. 28-37.

6 Il testo della UBS è en humin estin (è in voi.) «anziché» en humin estai (sarà in voi) ma con un grado D di certezza (che significa «un alto grado di dubbio»). Sia la NASB che la NIV seguono la RSV. Tutto ciò è compatibile con la promessa di Cristo che il dono del Consolatore sarebbe stato dato, i.e. un'anticipazione, implicante una relazione con lo Spirito non ancora sperimentata.

stesso nella Sua propria persona – visibile tra di loro, essi riconoscevano lo Spirito? Gesù non identifica mai lo Spirito con sé stesso in termini così palesi. Invece, Egli dice, «egli v'è utile che io me ne vada; perché, se non me ne vo, non verrà a voi il consolatore, ma se me ne vo, io ve lo manderò» (16:7). In 14:17, afferma, «dimora con voi»; ora afferma, «io ve lo manderò». Due cose sono, evidentemente, vere. In primo luogo, la presenza dello Spirito tra i discepoli prima della Pentecoste non era soltanto la presenza di Gesù. Lo Spirito operava con loro nella Sua propria individualità. In secondo luogo, la venuta dello Spirito dopo l'ascensione di Cristo sarebbe avvenuta certamente in termini diversi da quelli che fino ad ora essi avevano conosciuto. Dobbiamo, allora, riproporre il modo esatto in cui Gesù parlava: «Dimora con voi, [è costantemente al vostro fianco] e sarà in voi.<sup>7</sup>

Lo Spirito è, certamente, l'agente attivo nella rigenerazione del peccatore. Il credente Lo conosce (*ginōskō*) in modo relazionale mediante Gesù, pur senza comprendere appieno (*epiginōskō*). Lo Spirito è con quella persona da quel momento in poi, spronandola guidandola, cosicché tutti coloro che sono guidati dallo Spirito di Dio sono figli di Dio (Rm. 8:14). Tuttavia, proprio in questo passo, Paolo sembra riconoscere la differenza tra possedere lo Spirito in questa dimensione relazionale ed avere lo Spirito dimorante in loro: «Or voi non siete nella carne ma nello Spirito, se pur lo Spirito di Dio abita in voi», i.e. stabilisce la Sua dimora in voi (vv. 9, 11; cf. Berk.). Sanday ed Headlam affermano che l'espressione denota «un'influenza permanente, stabile e penetrante, inseparabile dalla vita più nobile del cristiano. Commentando il v. 9 essi osservano «Tutto ciò equivale a dire che tutti i cristiani hanno lo Spirito in misura maggiore o minore (ct. Rm. 12:1-2).<sup>8</sup>

Da cristiani si può, chiaramente possedere lo Spirito senza essere battezzati con lo Spirito o esserne pienamente riempiti. Quando gli apostoli convenirono che i diaconi dovessero essere uomini pieni di

---

<sup>7</sup> Come termini locativi, «con» e «in» sono figurativi ma, nondimeno, intendono una reale differenza. Non è psicologicamente possibile per gli uomini consacrare i propri cuori alla presenza e potenza piena interiore e santificante dello Spirito fino a quando essi non siano consapevoli di questa possibilità mediante la missione e l'insegnamento preparatorio di Gesù.

<sup>8</sup> Sanday and Headlam, «Romans», *ICC*. pp. 196-97

Spirito e di sapienza (At. 6:3), essi implicitamente affermavano che non tutti i credenti erano ripieni dello Spirito, proprio come non tutti erano di buona reputazione o sapienza.

La presenza e l'attività dello Spirito in ogni cristiano, oltre alla successiva esperienza della sua pienezza, ha condotto alcuni a parlare di tale dono con due accezioni, in qualche modo simile al dono di una giovane al suo fidanzato, prima nel fidanzamento e poi nel matrimonio. I documenti, però, sembrano limitare i termini «promessa dello Spirito» e «dono dello Spirito» alla manifestazione speciale nei credenti verificatasi, per la prima volta, nel giorno della Pentecoste.

### **E. La Santificazione dei credenti**

L'evidenza più convincente è che quanto accadde ai 120 nel giorno della Pentecoste fosse, realmente, il compimento della preghiera Sacerdotale del Signore «Santificali» (Gv. 17:17). Ciò che Gesù intendeva nella preghiera includeva, certamente, quanto essi ovviamente necessitavano: purificazione, consacrazione, rafforzamento e potenziamento. Questi atti di potenza divina erano necessari per sanarli e prepararli interiormente così da poter confrontarsi con il male, nel mondo, senza esserne contaminati e poter agire insieme tra i problemi e le difficoltà della vita nella profonda unione dell'amore avendo una tendenza interiore a perseverare nella continua lealtà e fede. Queste necessità furono profondamente soddisfatte quando lo Spirito Santo scese su di loro. Fu, questa una seconda esperienza di trasformazione interiore, dato che, la prima era avvenuta all'inizio del loro discepolato. Mentre quella prima esperienza li aveva resi devoti a Gesù, non li aveva resi sufficientemente simili a Lui.

Proprio a questo punto intravediamo la magnificenza della gloria della Pentecoste. Si verificò un istantaneo ampliamento della visione, un nuovo e profondo tipo di mentalità spirituale, un'intuizione particolare di realtà spirituali e, ancor più, una intima purificazione delle motivazioni più profonde dei discepoli. La qualità del loro Spirito (l'attitudine, il modo di pensare) fu profondamente e permanentemente elevata. Essi divennero, perciò, non soltanto persone riformate ma rinnovate e corrette. Qui vediamo, nel mutamento



concreto di personalità, tutto ciò che potrebbe intendere la definizione formale di hagiadzō, «consacrare», «purificare».

## F. Segni inaugurali ed effetti durevoli

### 1. Vento-Potenza

L'essenza della potenza santificatrice dello Spirito Santo che caratterizzò la prima esperienza della Pentecoste, fu più propriamente visibile nei segni che accompagnarono l'evento. Furono segni esteriori sia della nuova dispensazione che della normatività dell'azione della grazia introdotta dalla dispensazione. Il vento leggero dello Spirito di cui Gesù aveva parlato (Gv. 3:8), indicante l'azione misteriosa, invisibile dello Spirito negli animi degli uomini, si manifestò con un suono di vento impetuoso che riempì tutta la casa dove, i 120, erano riuniti, in attesa. Abbiamo in questo caso l'immagine della potenza capace di prendere possesso di ogni atomo del loro essere permeando le loro personalità ad ogni livello di relazione.<sup>9</sup> Charles W. Carter afferma:

il «rumore di vento violento (o impetuoso) nel giorno della Pentecoste raffigura in modo vivace la potenza (*dynamis*, da cui il termine «dinamite») di Dio nel suo rapporto con l'uomo. Questa... è la realizzazione simbolica delle parole di Cristo ai Suoi discepoli: «Ed ecco, io mando su voi quello che il Padre mio ha promesso; quant'è a voi, rimanete in questa città, finché dall'alto siate rivestiti di potenza (Lc. 24:49).<sup>10</sup>

Pur se gli scopi di questa potenza sono vari, due sono suggeriti principalmente da Carter: «Primo, la potenza dimorante dello Spirito è la conferma della vittoria del cristiano santificato contro la potenza della tentazione e del peccato». È fondamentalmente, una potenza morale; secondo, «la potenza dello Spirito è un'efficace capacità di testimonianza cristiana». <sup>11</sup> La promessa di questa potenza è visibile in Atti 1:8 e la sua realizzazione la notiamo in Atti 4:33;

---

<sup>9</sup> Non era una «grazia irresistibile» ma una possessione divina che produceva un inevitabile impatto col mondo intorno a loro; come, per esempio, nel caso di Stefano che, «pieno di grazia e potenza, faceva gran prodigi e segni fra il popolo» ed essi «non potevano resistere alla sapienza e allo Spirito con cui egli parlava» (At. 6:8, 10).

<sup>10</sup> *Person and Ministry of the Spirit*, p. 162

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 166

che tale potenza non sia offerta alla conversione è implicitamente confermato dalla preoccupazione profonda di Paolo per i cristiani di Efeso. Egli scrive. «Per questa ragione, dico, io piego le ginocchia dinanzi al Padre... perché Egli vi dia... d'esser potentemente fortificati mediante lo Spirito suo, nell'uomo interiore... affinché giungiate ad esser ripieni di tutta la pienezza di Dio» (Ef. 3:14-19).

### 2. *Fuoco-Purezza*

Le lingue come di fuoco che si posarono su ognuno dei 120, furono il segno della realizzazione delle parole dette sia da Malachia che da Giovanni Battista (Mal. 3:1-3; Mt. 3:11-12) Come il fuoco purifica ancora meglio dell'acqua, così il fuoco della Pentecoste intende una purificazione interiore oltre l'espiazione del battesimo d'acqua (cf. Is. 6:6-7 con At. 15:8-9). Come fuoco consumante (Ebr. 12:29), Dio, nella Sua tremenda santità, consuma il peccato del cuore o consumerà l'anima depravata nel giudizio. Egli avrà un popolo purificato. Non potrebbe usarne alcun altro.

Il simbolo del fuoco impedisce ogni idea di santità fredda e sterile. Coloro che sono purificati dallo Spirito sono «zelanti nelle opere buone» (Tt. 2:14). Il cuore santificato è un cuore ardente. Le lingue come di fuoco, simboleggiano un cristianesimo aggressivo, afferma Thomas Walker.<sup>12</sup> J. Brice osserva: «È il passaggio dal formalismo al fervore che segna il miracolo della Pentecoste.» Ed egli cita il suo precedente mentore, Samuel Chadwick: «Uomini ardenti sono invincibili. L'inferno trema quando gli uomini ardono La roccaforte di satana è invulnerabile eccetto che al fuoco. La Chiesa è impotente senza il fuoco dello Spirito Santo.»<sup>13</sup>

### 3. *Lingue-Comunicazione*

Il parlare spontaneo nelle lingue dei molti pellegrini alla festa simboleggiò il nuovo metodo di conquista: la predicazione della parola, unta dallo Spirito, nei dialetti dei popoli. Il Regno sarebbe stato esteso per il mondo mediante la parola predicata e scritta. La Chiesa fu, così, coinvolta in una missione di annunzio. I credenti battezzati con lo Spirito, non furono chiamati a divenire riformatori politici, o sapienti economisti o attivisti sociali. Furono, invece, inviati a testimoniare dovunque, mediante la predicazione e la vita,

---

<sup>12</sup> *The Acts of the Apostles* (Chicago: Moody Press, 1965), p. 29.

<sup>13</sup> *Pentecost* (Salem, Ohio: Convention Book Store, repr. 1973), pp. 73-76.

e, se necessario, mediante la morte, dell'unica speranza dell'uomo in Cristo. Furono chiamati a fare discepoli di tutte le nazioni (Mt. 28:19-20; cf. At. 14:1).<sup>14</sup> È disastroso per la Chiesa, confondere il segno con la cosa significata o perderne l'essenza durevole in un tentativo frenetico di recuperare i segni. L'essenza durevole è la potenza spirituale e morale, la santità interiore ed esteriore, l'unzione per annunziare ed evangelizzare mediante lo Spirito Santo dimorante nei cuori. La norma riconosciuta nella Chiesa primitiva era la «pienezza» (possedere lo Spirito ed esserne posseduti); le espressioni esteriori erano delle variabili.

## II. LO SPIRITO QUALE AGENTE SANTIFICANTE

Pur se la santificazione è la volontà del Padre e il provvedimento del Figlio, la sua realizzazione personale è opera diretta dello Spirito Santo. Egli può essere considerato l'Agente immediato. Cristo diede sé stesso per la Chiesa al fine di santificarla (Ef. 5:25-26); ciò che Egli compì fu nei termini di possibilità e non di esperienza fattuale. Sulla base della Sua morte espiatrice Egli può ora santificare mediante lo Spirito Santo.

Si può affermare la stessa cosa nel caso di Ebrei 13:12: «Perciò anche Gesù, per santificare il popolo col proprio sangue, soffrì fuori della porta. Per il Suo sangue (dia con il genitivo) il popolo di Dio (coloro che lo adorano) può essere pienamente purificato dal suo peccato.<sup>15</sup>

Mentre il sangue è il mezzo, lo Spirito è l'Esecutore. Il versetto, allora, secondo H. Orton Wiley, tratta della «potenza di Gesù» nel santificare e della concreta realizzazione di questo proposito mediante

---

<sup>14</sup> La cosiddetta seconda pentecoste di At. 4:23 ss. non fu segnata da lingue straniere perché non era necessario, ma da franchezza nel predicare la Parola di Dio (v. 31). Il miracolo delle lingue si ripeté raramente; la vera espressione della pienezza della Spirito nei credenti della nuova dispensazione era la fedeltà coraggiosa. Vd. Richard S. Taylor, *Tongues: Their Purpose and Meaning* (Kansas City: Beacon Hill Press or Kansas City, 1973); W. T. Purkiser, *The Gifts of the Spirit* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1975).

<sup>15</sup> In questo caso, l'opera di santificazione è più di una semplice dichiarazione di santità forense del popolo per un'espiazione oggettiva.

il battesimo con lo Spirito Santo.<sup>16</sup> In Tito, si dichiara come il fine dell'espiazione sia la santificazione: «Gesù ha dato stesso per noi affin di riscattarci da ogni iniquità e di purificarsi un popolo suo proprio, zelante nelle opere buone (2:14).» Si afferma ancora una volta che sia la redenzione che la purificazione sono possibili per la Sua morte, e sono attuate dallo Spirito (cf. Rm. 15:13; Ef. 3:16 ss; I Tess 4:8; 2 Ts. 2:13; 1 Pt. 1:2; Tt. 3:5).

### A. Lo Spirito e la Parola

Quando Gesù pregò perché i suoi discepoli fossero santificati per mezzo della verità (Phillips)<sup>17</sup> aggiunse immediatamente, «la Tua parola è verità.» La parola qui è messaggio (TCNT), su Cristo e da Cristo (vd. c. 26). È errato affermare che l'autorità sia soltanto nella persona di Cristo, e non nella Sua parola, perché Colui che disse «io sono...la verità» (Gv. 14:6) aggiunse «se perseverate nella mia parola... conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi (8:31-32). ma è lo Spirito Santo, lo Spirito della verità (14:17), che riporta quelle parole alla mente e le interpreta all'anima (14:26, 15:26; 16:12-15). Questo Egli fece, principalmente, dando forma agli insegnamenti della Chiesa Apostolica, e mediante quella Chiesa, producendo il Nuovo Testamento come Parola scritta.

Le parole scritte di Cristo, ed anche le parole ispirate interpretative degli apostoli, sono pienamente Parola di Dio quanto quelle pronunciate direttamente dalle Sue (e dalle loro) labbra. L'averle scritte non ha alterato la loro potenza, la loro veridicità o autorità. Pur se predicate dagli apostoli o lette nel ventesimo secolo, lo Spirito Santo usa tali parole, che sono già Sue, come Suo strumento nella santificazione. Mediante questa parola scritta ci rivela il nostro bisogno (Ebr. 4:12); mediante la Parola ci rivela la cura (At. 20:32), mediante lo Spirito, invece, siamo resi capaci di purificare le

---

16 Epistle to the Hebrews, p. 417. Vd. anche Carter, *Person and Ministry of the Holy Spirit*. pp. 314 ss.

17 Intendere «en» in senso strumentale, «con» o «per», è più sensato del renderlo in termini locativi, nella verità.

nostre anime nella «ubbidienza alla verità» (1 Pt 1:22).<sup>18</sup> È proprio mediante la fede nella Parola che riceviamo lo Spirito (Gal. 3:2).<sup>19</sup>

## B. Lo Spirito e la fede

Gesù continuamente indicò la fede quale chiave per le benedizioni divine. Anche in questo caso, lo Spirito ha un ruolo dinamico poiché Egli non è soltanto l'esecutore divino della Trinità che compie interiormente il cambiamento, ma è anche il sostegno della fede. Se la fede viene dall'udire e l'udire si ha per mezzo della parola di Cristo (Rm. 10:17), è lo Spirito che imprime la Parola nelle nostre menti ed ispira la fede.

Questo è il principio della fede sovrana mediante cui siamo santificati così come perdonati. In molti passi la fede è considerata un catalizzatore attivo, dal lato umano, nella realizzazione di una più profonda opera di grazia (Rm. 5:2-5, oltre a Gal. 3:2, 5 e ad Ef. 3:17, At. 15:9, 26:18; Rm. 15:13; 1 Ts. 3:10; Ebr. 4:1-3; 1 Pt 1:4-5)

La preghiera della fede è una richiesta sia specifica che fiduciosa (Lc. 11:9-10, 13). L'opera della fede è ubbidienza (At. 1:4-5, 5:32; cf. 1:22-25, 2:26. la ricompensa della fede è l'esperienza, che include sia il fatto in sé che la certezza At. 15:8-9, cf. 26:18. La semplicità della fede è simboleggiata dalla porta aperta (Ap. 3:21). Tuttavia, presente in ogni movimento della fede, è lo Spirito Santo che abilita ed ispira. Egli ci rammenta la Parola, ci aiuta e richiedere una specifica promessa fino a quando non la si vive concretamente, ed in ogni momento onora la Parola che è sia di Cristo che Sua.

Dio ci ha scelti a salvezza mediante la santificazione dello Spirito e la fede nella verità (2 Ts. 2:13, cf. 1 Pt 1:2). Tuttavia, è chiaro, come non sia la nostra fede che santifichi ma la nostra fede nella verità che rende possibile la santificazione dello Spirito. Ancora una volta, sarebbe un errore separare la fede in Cristo dalla fede nella Parola.

---

18 Mentre l'aggiunta di *dia pneunatos*, «per lo Spirito» (KJV), manca della prova dei manoscritti, la si pu considerare implicitamente presente.

19 Lo Spirito non è soltanto l'Esecutore della Trinità nell'interiorizzazione delle promesse e delle disposizioni, ma realizza la parola divina come decreto. Così come Dio disse: «'Sia la luce' e la luce fu» (Gn. 1:3), così Gesù disse al lebbroso «'Lo voglio: si mondato', ed in quell'istante egli fu mondato dalla sua lebbra (Mt. 8:3). Tuttavia, mentre la «exousia», «l'autorità» era nella parola di Gesù, lo Spirito Santo convalidava tale autorità agendo quale «*dynamis*» («potenza»). Il cambiamento fisiologico reale nel corpo del lebbroso fu realizzato dallo Spirito in risposta all'affermazione di Cristo.

La verità è sia Cristo, la Parola vivente, che la Bibbia, la Parola scritta. Secondo Paolo, Gesù sottolineò «fede in me» come fonte di santificazione (At. 26:28), pur se la verità rivelataci nelle Scritture è che Gesù è Colui che santifica mediante lo Spirito. Lo stesso Pietro, pur attribuendo l'opera specifica della santificazione allo Spirito (1 Tm. 1:2), ascrive a Cristo anche la concessione di «preziose e grandissime promesse, onde per loro mezzo voi foste fatti partecipi della natura divina» (2 Pt. 1:3-4 NASB).<sup>20</sup> La Scrittura non spiega il modus operandi segreto dello Spirito nel procurare una santificazione interiore ed ogni tentativo di scoprirlo è semplice speculazione. È più sicuro affermare come la Sua opera non debba essere ridotta a semplice influenza che mini il suo valore di opera di grazia. Senza l'azione diretta dello Spirito sulle anime dei credenti nessuno è interamente santificato. Inoltre, quest'azione non è simile a quella di un chirurgo che opera il paziente sotto anestesia. C'è una forma di interazione con il credente che partecipa consacrandosi, chiedendo, ubbidendo e credendo, in piena coscienza e nella piena responsabilità di ciò che sta accadendo.

### III. IL SIGNIFICATO DEL BATTESIMO CON LO SPIRITO

#### A. Gli agenti coinvolti

Battezzare intende, sia in senso letterale che metaforico, la presenza di un agente, un soggetto e un mezzo per il battesimo. Nel battesimo di Giovanni (Mt. 21:25), Giovanni era l'agente, il popolo pentito il soggetto e l'acqua il mezzo. Nel battesimo con lo Spirito, Gesù è l'Agente i credenti sono i soggetti e lo Spirito è il mezzo con (en) cui essi sono battezzati. (En può essere tradotto in, con, e qualche volta «per»).

Nondimeno, lo Spirito ha il Suo proprio battesimo: «abbiamo ricevuto il battesimo di un unico Spirito per formare un unico corpo (1 Cor. 12:13; cf NEB)», un evento che accade alla rigenerazione. Questo, ovviamente, non è il battesimo successivo che, come promise Giovanni, Gesù avrebbe amministrato a coloro che avevano già

---

<sup>20</sup> La parola di Cristo non può essere separata dalla Sua persona ma neanche la Persona può essere separata dalla parola. L'integrità della Persona è equivalente alla parola.

ricevuto quello di pentimento. Il battesimo di Cristo, fu amministrato alla Chiesa nel giorno della Pentecoste ed a Cornelio ed a tutta la sua casa (At. 11:16-17). Pietro identifica in modo specifico questo battesimo come il dono promesso dello Spirito.<sup>21</sup> «È una manifestazione distinta», afferma James Elder Cumming, «tra lo Spirito che battezza gli uomini in Cristo e Cristo che battezza gli uomini con lo Spirito Santo».<sup>22</sup>

## B. Metafora battesimale

Nel Nuovo Testamento, il concetto di battesimo, è tanto metaforico quanto culturale. Infatti, in molti casi, il termine è usato senza riferimento alcuno ad un rito battesimale esteriore. Possiamo rintracciare tre enfasi metaforiche nel Nuovo Testamento: purificazione, morte e iniziazione. L'idea di purificazione è rintracciabile nei simboli dell'acqua e del fuoco (Mt. 3:11; At. 22:16, cf. Mc. 7:34, Gv. 2:6). Il significato del battesimo, come morte, è visibile nell'identificazione che Cristo fa della Sua prossima morte, con il battesimo (Mc. 10:38-39) e nell'esortazione paolina «o ignorate voi che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? (Rm. 6:3).

L'idea di iniziazione è un' enfasi distinta nel Nuovo Testamento, pur se implicita nel senso primiero di *baptidzō*, immergere. Nonostante venga adoperato il termine «battesimo», l'evento è anche descritto come versamento (At. 2:17-18, 10:45) e riempimento (At. 2:4; et al.). In ogni caso, il battesimo inteso sia come versamento che riempimento è compatibile con il termine immersione

---

<sup>21</sup> Wiley interpreta il battesimo dello Spirito in 1 Cor. 12:13 come un riferimento al battesimo con lo Spirito. Egli afferma: «Non dobbiamo soltanto possedere la vita nuova, ma essendo membri di una determinata razza dobbiamo avere un nuovo nesso sociale. Per questo motivo il battesimo con lo Spirito che purifica il cuore e strettamente associato allo Spirito nella sua relazione carismatica (o di elargizione dei doni) come espresso dal testo, «noi tutti abbiamo ricevuto il battesimo di un unico Spirito per formare un unico corpo». Soltanto quando siamo purificati da tutto il peccato mediante il battesimo con lo Spirito Santo, o quello Spirito viene ad abitare noi nostri cuori, si può allora ben affermare che siamo pienamente nel corpo di Cristo cioè, nel senso della relazione del Nuovo patto. Altrimenti siamo soltanto figli del Patto (Gal. 4:1-2). (Da una lettera personale a A. E. Sanner, Northwest Nazarene College).

<sup>22</sup> *Through the Eternal Spirit* (Minneapolis. Minn.: Bethany Fellowship, Inc. 1965, ristampa), p. 86

adoperato come metafora che suggerisce iniziazione o introduzione permanente.<sup>23</sup>

Nel Nuovo Testamento il significato metaforico del battesimo è molto più frequente di quanto si riconosca e il presupposto generico che la parola sia, in ogni caso, riferita al rito battesimale con l'acqua è, almeno, opinabile.

Le seguenti tre sottolineature metaforiche son rilevanti sia per la nuova nascita sia per il battesimo con lo Spirito. L'acqua è il simbolo del «lavacro» della rigenerazione (Gv. 3:5, At. 22:16; Tt. 3:5), della morte al peccato conseguente alla rigenerazione (Rm. 6:2-4, Gal. 5:24, Ef. 2:1-2), e certamente c'è un'immersione o introduzione in un nuovo tipo di vita, centrato sullo stesso Gesù Cristo (At. 8:5 ss.; 2 Cor. 5:17; Fl. 1:21; Cl. 3:1-3, 9-10; 1 Ts. 1:4).

Tutto ciò è intensificato ed ampliato nell'esperienza critica del battesimo con lo Spirito Santo. Il fuoco è adesso, il simbolo della purificazione (At. 2:3; cf. Mt. 3:1-3; Mt. 3:11-12); ciò che è purificato non è la colpa né la depravità congenita ma il principio egoistico della mente carnale – scoria e pula (At. 15:8-9). Vi è anche una più profonda esperienza di morte spirituale, ma a questo livello, è una morte ai richiami peccaminosi della natura egoista (Rm. 12:1-2; Ef. 4:22-23; Fl. 2:5ss; 2 Tim. 2:11) Tutto ciò è, qualche volta considerato come crocifissione o morte a sé stesso (Gal. 2:20; cf. At. 20:22-24; Gal. 6:14, 17). Nell'intera santificazione vi è anche il completamento del processo introduttivo. In questo caso l'enfasi viene posta sulla dotazione di potenza mediante la presenza dello Spirito Santo per cui l'intera personalità è posta sotto la direzione assoluta

---

23 Nel greco classico «baptō» significa «immergere», un termine che poteva essere usato dagli scrittori del Nuovo Testamento, se l'avessero voluto, nel caso in cui quella fosse l'idea che intendevano comunicare. D'altronde, «baptidzo» suggerisce l'idea di immersione permanente, sia nell'acqua nel senso di affondare o in un'altra forma di completa immersione o assorbimento. «Questo era il senso inteso da Paolo quando parlava degli israeliti che erano stati battezzati in Mosè nella nuvola e nel mare (1 Cor. 10:2). Essi furono immersi, cioè introdotti nel regime mosaico. Questo, però, non è un riferimento al modo del battesimo, poiché l'essere battezzati «nel mare escludeva l'acqua (soltanto gli egiziani si bagnarono) e non vi è alcun riferimento alla nuvola che li avrebbe bagnati, con la sua pioggia (sarebbe stata una forma di aspersione)» Cf. Kittel TDNT, 1:530. Il concetto moderno di alcune scuole linguistiche, di simbolo di immersione totale, può aiutarci a comprendere il battesimo come simbolo della completa introduzione a Cristo ed il battesimo con lo Spirito come «totale immersione» in Cristo.



e unica dello Spirito di Cristo (At. 7:55; 13:52; et al.; Ef. 5:18 ss). Può essere definita una totale introduzione o immersione nel pieno governo dello Spirito, che pone Cristo sul trono del cuore, forma nello Spirito umano l'immagine di Cristo (Ef. 3:16-21) e crea quella mentalità spirituale che è vita e pace (Rm. 8:1-6). Questa è giustamente chiamata battesimo con o nello Spirito.

### C. Relazione con la pienezza dello Spirito

Da un confronto tra Atti 1:5 e 11:16 con 2:4, risulta perfettamente chiaro, che essere battezzati con lo Spirito significhi essere ripieni con lo Spirito. Coloro che identificano il battesimo con lo Spirito con la nascita dello Spirito, affermano che tutte le persone rigenerate sono ripiene dello Spirito. Ebbene, non soltanto l'esperienza ma anche le Scritture, mediante delle chiare implicazioni, escludono una tale possibilità (At. 6:3; 8:12-17; 9:17, Ef. 3:16-19; 5:18).

Il fatto che la Scrittura non ripudi direttamente l'idea sembra suggerire che nella chiesa del Nuovo Testamento non fosse motivo di alcuna disputa. Si possono allora trarre due conclusioni: (1) La nascita dello Spirito ed il battesimo con lo Spirito non sono né equivalenti né concomitanti, (2) tutti coloro che sono battezzati con lo Spirito sono perciò, ripieni dello Spirito.

Tuttavia, ci imbattiamo subito in una difficoltà se assumiamo che sia vero l'opposto, cioè che tutti coloro che nella Scrittura sono considerati ripieni dello Spirito siano stati battezzati con lo Spirito. La pienezza che accompagna il battesimo con lo Spirito è qualcosa di unico nella nostra dispensazione. Apporta, infatti, una purificazione di base della natura ed un'intimità di relazione non incluse nella pienezza pre-Pentecostale.

È questa distinzione che induce Delbert R. Rose (che segue Daniel Steele) a ricordarci come la pienezza carismatica, la pienezza estatica e la pienezza etica, pur se sovrapponibili, non siano la stessa cosa. Betsaleel, Giovanni Battista ed entrambi i suoi genitori, provarono una pienezza carismatica (Es. 28:3, 31:3; 35:30-31; Lc. 1:15, 41, 67). Conseguentemente, la manifestazione visibile dei carismi non è una caratteristica specifica di questa età e non è neanche una prova dell'essere stati battezzati con lo Spirito. In modo simile, i discepoli provarono una pienezza estatica prima della Pentecoste (Lc. 24:52-53; cf. Gv. 3:29).

La pienezza dei battezzati con lo Spirito è essenzialmente etica essendo, la purificazione del cuore, l'elemento indispensabile (At. 15:8-9). Delbart Rose scrive.

Brevemente, esser battezzati con lo Spirito Santo intende una pienezza di tipo specifico. Questa esperienza può essere accompagnata da un'elevazione emotiva o da qualche dono spirituale. Né l'estasi, né alcun altro dei carismi dello Spirito, è essenziale o chiara evidenza dell'opera battezzatrice del Salvatore.<sup>24</sup>

Un ulteriore rapporto tra battesimo e pienezza dello Spirito può essere osservato quando si considera il battesimo come evento critico con conseguenze durevoli. I credenti battezzati con lo Spirito entrano in una condizione di pienezza spirituale, una relazione con lo Spirito che può essere rinnovata (At. 4:31) e deve essere mantenuta (Ef. 5:18, tempo presente) con molta cura e preghiera.

### IV. ARGOMENTI SULLA DISPENSAZIONE

Il significato della Pentecoste, quale inizio della dispensazione dello Spirito, ha indotto alcuni ad affermare che questa apparente predefinita cronologia abbia impedito ai discepoli di essere precedentemente battezzati con lo Spirito Santo. Ammettono (così argomentano) che essi abbiano ricevuto il dono dello Spirito dopo la conversione, però, aggiungono, tale esperienza non può essere considerata una norma. Dal giorno della Pentecoste è stato introdotto un nuovo ordine e, da quel giorno in poi, il dono pieno dello Spirito coincide con la nuova nascita. Questa interpretazione, in realtà, presenta delle grandi difficoltà.

#### A. L'esempio di Gesù

L'esperienza di Gesù, è per i cristiani il modello divinamente proposto. Il Suo battesimo, per mano di Giovanni, avvenne perché,

---

<sup>24</sup> «Distinguishing Things That Differ», *Wesleyan Theological Journal*, vol. 9, Spring, 1974, p. 12. parlando di 1 Cor. 12:13, Rose fa la seguente osservazione: «sembra, chiaramente, di non esserci alcuna similarità con il battesimo con lo Spirito (e col fuoco) di cui Giovanni Battista profetizzò dicendo che Gesù l'avrebbe compiuto e che Gesù stesso promise ai suoi discepoli e che Pietro personalmente aveva vissuto e annunziava. Il battesimo con lo Spirito che Gesù amministrava era di purificazione del cuore e di potenza nel servizio santo.»

identificandosi con l'uomo peccatore, si compisse ogni giustizia (Mt. 3:15). Tale battesimo intendeva indicare simbolicamente l'avvento dello Spirito Santo, evento che sarebbe avvenuto poco tempo dopo. Wiley sottolinea come tutto ciò non fosse soltanto «la conferma divina della messianicità di Gesù» ma anche «l'unzione ufficiale dello Spirito Santo che Lo consacrava all'ufficio di Mediatore.»<sup>25</sup> Non fu un battesimo con lo Spirito a santificazione nel senso di purificazione dal peccato, nello stesso modo in cui il battesimo d'acqua non intendeva l'espiazione della colpa personale. Tuttavia, i due battesimi sono posti l'uno accanto all'altro e non sono soltanto due introduzioni ufficiali di Cristo al ministero di mediazione, ma rappresentano due gradini corrispondenti nella nostra salvezza e dotazione personale. In questo senso rivelano una logica interiore e a-temporale sia nella loro distinzione che nella loro sequenza.<sup>26</sup>

## B. Gli insegnamenti di Gesù

Nelle parole del nostro Signore riguardanti il Consolatore promesso, sembra che sia implicito un principio basilare: lo Spirito Santo, in questo caso specifico, è disponibile soltanto per coloro che vivono in buona salute spirituale. Deve essere presente una vita spirituale, sufficiente a poter elevare ad un grado di prontezza e di ricettività intelligente. Tale vita qualificante non può essere altro che quella dell'amore per Gesù che ci porta ad ubbidirgli pienamente (Gv. 14:15, 21, 23; cf. At. 5:32).

È per questo motivo che il mondo è estraneo. Il mondo non può riceverlo non perché la Pentecoste non sia ancora avvenuta, ma perché «il mondo non lo vede e non lo conosce (v. 17).» Questa squalifica è valida, per il mondo, sia prima che dopo la Pentecoste. Poiché, in questo caso, nelle parole di Gesù per «mondo» si intendono i non credenti, siamo costretti a concludere che prima di essere pronti a ricevere lo Spirito come Consolatore, essi devono cessare di appartenere al mondo, sia prima che dopo la Pentecoste.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> *Christian Theology*, 2:152

<sup>26</sup> Si può dedurre che un lungo intervallo di tempo tra il battesimo di pentimento e quello con lo Spirito non sia la norma.

<sup>27</sup> Forse vi è un'intrinseca corrispondenza logica tra gli stadi necessari nella rivelazione «della Trinità» e quelli, personalizzati nel credente. Come l'ufficio soteriologico del Figlio non può essere rivelato finché non lo sia stato quello del Padre,

### C. L'esperienza della Chiesa primitiva

La conclusione precedente è ciò che troviamo confermata dagli sviluppi post-Pentecoste. Pietro insisteva dicendo che gli uditori giudei non avrebbero potuto ricevere il dono dello Spirito Santo fin quando non fossero stati qualificati dapprima pentendosi e poi sottoponendosi al battesimo nel nome di Gesù Cristo per la remissione dei peccati (At. 2:38). Una continuità di eventi è qui implicitamente affermata e che abbiano ricevuto il dono un minuto dopo, o due ore o il giorno seguente, è irrilevante. Fu un'esperienza successiva, ed è certo che le istruzioni date da Pietro furono le condizioni da accettare perché tutto ciò si potesse realizzare. Inoltre, le condizioni erano essenzialmente uguali a quelle poste sia da Gesù che da Giovanni Battista. L'avvento della nuova dispensazione non aveva cambiato quest'ordine fondamentale (cf. v. 39; Gv. 17:19-20).

Questo stesso ordine permase dopo la Pentecoste. Il rito visibile del battesimo con l'acqua fu amministrato dopo il battesimo con lo Spirito (cf. Cornelio, gli Efesini ed anche Paolo), ma il pentimento e la fede in Gesù precedettero il battesimo con lo Spirito. Perciò, il «voi riceverete» petrino, non intendeva un avvento automatico al momento della fede e del perdono.<sup>28</sup> I Samaritani accolsero il consiglio di pentirsi e di essere battezzati. Furono ripieni di grande gioia ma non ricevettero la pienezza dello Spirito fin quando gli apostoli vennero da Gerusalemme per pregare per questa specifica

---

così pure l'ufficio soteriologico dello Spirito può essere rivelato soltanto dopo lo svelamento del Figlio.

28 La RSV, la NIV e la NEB, singolarmente, ed erroneamente, ignorano la sequenza temporale implicita nel greco di Atti 11:17. Il modo in cui lo rendono sembra dare credito alla posizione di Frederick Dale Bruner (*A Theology of the Holy Spirit*, p. 195) il quale afferma che in questo versetto vi sia evidenza « che gli apostoli considerassero la pentecoste quale terminus a quo della loro fede, quindi, come data della loro conversione». Secondo lui, bisogna principalmente ignorare il participio aoristo e tradurre «quando credemmo». Pur se occasionalmente «il participio aoristo esprime simultaneità d'azione, normalmente descrive un'azione antecedente a quella del verbo principale», afferma W. D. Chamberlain (*Exegetical Grammar of the Greek New Testament*, p. 171). In questo caso è il dato storico oggettivo che detta l'uso normale. Questo evidenzia come i discepoli fossero rigenerati già prima della Pentecoste e si considerassero tali. Una semplice lettura di Atti 1, lo evidenzierà; anche Giovanni 14-17; cf. Lc. 10:20. La conclusione di Turner è corretta: «Dopo aver soppesato l'evidenza rilevante sembra chiaro che i discepoli avessero sperimentato una pentecoste personale successiva al loro essere «nati di acqua e di Spirito» (*Vision Which Transforms*, p. 153).

esperienza. Paolo si arrese a Cristo sulla via di Damasco, ma fu ripieno con lo Spirito tre giorni dopo. Il caso è chiaro anche con gli Efesini, specialmente alla luce di Atti 19:4.<sup>29</sup>

#### D. La crisi nelle Epistole

La distinzione esperienziale tra la nascita e il battesimo con lo Spirito è chiaramente visibile nei Vangeli e negli Atti. Si afferma, inoltre, che, nelle epistole, la secondarietà temporale dell'intera santificazione sia assente, o quantomeno vaga.

Come già notato, le Epistole delineano chiaramente il modello dell'esperienza cristiana per i credenti possibile in questa vita e secondo la volontà di Dio. Esse affrontano, seppur in modi diversi, i sintomi ed i problemi dei cristiani che non hanno raggiunto tale standard dimostrando come la conversione non introduca immediatamente nel pieno privilegio in Cristo. Inoltre, è evidente come, pur senza presentare il tutto in modo sistematico, il normale approccio degli scrittori, sia quello di proporlo come una sequenza di passi indispensabili per ogni credente che viene incoraggiato ad appropriarsene.<sup>30</sup>

---

29 Alcuni suppongono che Cornelio e la sua famiglia fossero un'eccezione. Tuttavia, quando i «pro ed i contro» sono stati vagliati, gli argomenti a favore di una tale conclusione, non sono conclusivi. Al massimo, il rapporto di Pietro (At. 15:3-9) implica che Dio non dà il grande dono dello Spirito fin quando Egli non trova dei cuori pronti. Cornelio fu ritenuto pronto dal Signore. Da Atti 10:2- 4, 15, 22, 34-38 si evince come egli già possedesse un qualche grado di vita spirituale e persino conoscenza di Gesù. Vd. la spiegazione suggerita da Ralph Earle in BBC, 8:383.

30 Tumer scrive: «Alcuni evidenziano la differenza in enfasi tra la tradizione Sinottici – Atti e le Epistole paoline. La presunta differenza è che in Atti, viene sottolineato l'efflusso esterno dello Spirito (nel vento, fuoco, lingue, potenza) mentre in Paolo si evidenzia l'influenza interna dello Spirito (nella purezza, nell'amore, gioia, ecc.). Si può anche ammettere una differenza di enfasi; nei sinottici e negli Atti l'enfasi è posta sulla potenza dello Spirito, per la testimonianza ed il servizio; nelle lettere paoline l'enfasi è sugli effetti morali dell'inabitazione dello Spirito mentre negli scritti giovannei l'enfasi è sullo Spirito quale Rivelatore, Interprete, e Comunicatore della verità. Queste tre fonti, perciò, presentano lo Spirito rispettivamente, come potenza, purezza e conoscenza di Cristo; nei sinottici e negli Atti l'aspetto carismatico, in Paolo quello etico, in Giovanni quello intellettuale» (*Vision Which Transforms*, pp. 149 ss.). Ciò è utile se questi aspetti sono ritenuti delle enfasi variabili complementari e, in alcun modo, contraddittorie o correttive. La dottrina della secondarietà del battesimo con lo Spirito Santo derivata dai vangeli e dagli Atti non è né cancellata né indebolita dalle differenti enfasi delle epistole.

L'ambiente vitale (*Sitz im Leben*) può aiutarci. Essendo Paolo, abitualmente, uno zelante assertore della pienezza dello Spirito Santo, come nel caso di Efeso (At. 19: 1-6; ct. WBC su Rm. 15:16), possiamo desumere che un insegnamento di base sul battesimo con lo Spirito sia stato da lui proposto personalmente. Ciò spiegherebbe l'assenza di una sua trattazione sistematica nelle lettere. Si dedurrebbe, quindi, non soltanto un insegnamento antecedente ma, con molta probabilità, che la maggior parte dei suoi convertiti sia stata guidata da Paolo a questa esperienza più profonda. L'apostolo avrebbe, perciò, agito con gli efesini nello stesso modo in cui Anania aveva agito con lui. Similmente gli apostoli, ben presto, guidarono i samaritani a questa esperienza mentre, in seguito Priscilla ed Aquila istruirono Apollo.

Poiché tutte le chiese, al tempo in cui furono redatte le lettere, si trovavano in uno stato di sviluppo e di instabilità, indubbiamente presentavano diversi livelli di maturità e di necessità spirituali. Perciò alcuni erano interamente santificati, altri, ancora erano tornati al peccato in varie forme di condotta scandalosa. Le lettere, perciò, non possono essere schematizzate in uniche e distinte categorie di esperienza perché indirizzate a diversi livelli di necessità spirituale e ad una grande varietà di problematiche.

Nondimeno, nelle Epistole si può rinvenire un'evidenza di ministero salvifico dello Spirito in tempi distinti.

### *1. La necessità del Tessalonicesi*

Lo studio della prima lettera ai cristiani Tessalonicesi conferma come Paolo non sia stato, insieme a loro tanto a lungo da poterli indottrinare o guidare all'esperienza della pienezza dello Spirito.<sup>31</sup> Ciò è suggerito (a) dal suo profondo desiderio di poterli rivedere per « supplire alle lacune » della loro fede (3:10); (b) dalla sua affermazione che la volontà di Dio sia la loro santificazione, e dal rapporto tra quella volontà e il dono dello Spirito Santo (4:3, 8); e (c) dalla sua preghiera finale perché proprio l'Iddio della pace li santifichi interamente "(5:23).<sup>32</sup> Tale assicurazione è pronunciata nel v. 24, « Fedele è colui che vi chiama, ed Egli farà anche questo. »

<sup>31</sup> Vd. Earle, *Exploring the New Testament*, pp. 453-56.

<sup>32</sup> Rispetto a 5:23, è estremamente dubbia l'esegesi tesa a indebolire questa forte espressione del loro bisogno e della volontà di Dio identificando l'aoristo di santificare con un aoristo constativo, collegando, principalmente, l'intera

In nessun caso questo versetto può essere interpretato come un espediente elusivo. Paolo, invece, sta affermando che Dio è pronto quando anche noi siamo pronti». <sup>33</sup>

L'esperienza della santificazione è qui ascritta allo stesso Dio della pace e apportata dallo Spirito Santo. Tutto ciò è chiaramente affermato nella 2 Ts. 2:13 dove «hagiasmos» indica il sostantivo attivo, esprime la santificazione, per cui Paolo prega usando l'aoristo del verbo «hagiadzō».

## 2. Dualità nell'Epistola ai Romani

Mentre la trattazione di Romani 5:1-5 è aperta alla più ampia ed onesta diversità di opinioni, è difficile criticare la NASB: «Perciò essendo stati giustificati, abbiamo pace con Dio per mezzo del nostro Signore Gesù Cristo, mediante cui abbiamo ottenuto l'accesso per fede a questa grazia in cui rimaniamo fermi; ed esultiamo nella speranza della gloria di Dio.» I successivi tre versetti, aventi quale apice il riferimento all'amore manifesto di Dio che ha preso possesso dei nostri cuori mediante lo Spirito Santo che è stato a noi donato, descrivono la vittoria che caratterizza «questa grazia in cui noi stiamo saldi.»

Questo passo sembra essere il vero passaggio, nel pensiero paulino, dalla giustificazione iniziale per fede ad una più profonda relazione con Dio che è disponibile ai credenti mediante lo Spirito Santo. Ciò è confermato dal progressivo sviluppo di pensiero riscontrabile nei capitoli 5-8. I nostri peccati non furono soltanto inchiodati sulla croce con Cristo, ma anche il nostro «vecchio io» fu li inchiodato affinché «il corpo del peccato fosse annullato, onde noi non serviamo più al peccato» (6:6, NASB: cf. 7:24).

Inoltre la presentazione del corpo, bilanciata dal rinnovamento della mente (Rm. 12:1-2), segna, chiaramente, un progresso cruciale sollecitato ai cristiani e non ai peccatori non rigenerati. Il cambiamento delineato in questa esortazione è, in un certo senso, il

---

santificazione con il ministero illimitato e totale di Dio nella Chiesa, minimizzando, quindi, la sua urgenza ed immediata disponibilità nell'esperienza personale.

<sup>33</sup> Probabilmente anche il tempo necessario per la loro intera santificazione che è il volere dichiarato di Dio e il loro bisogno immediato, è in qualche modo legato al «colmare le lacune» della loro fede (3:10), sia tramite Paolo o un altro o, persino, questa lettera.

completamento di altri precedenti cambiamenti e, per certi versi, di genere diverso dagli altri.<sup>34</sup>

### *3. Lo Spirito in Efesini*

In questa Epistola si riconosce la ricezione preliminare dello Spirito al momento del pentimento e della fede in Cristo. C'è, anche, un certo tipo di pienezza successiva che alcuni di loro avevano provato alcuni altri erano incoraggiati a sperimentare. In Ef. 1:13, per esempio, è indicato chiaramente il suggello con lo Spirito Santo promesso come esperienza successiva alla fede iniziale (cf Phillips, NASB). Molto probabilmente, come riportato in Atti 19:1-7, questo è un riferimento al contatto originale con il primo nucleo della Chiesa.

Nelle epistole vi è anche la preghiera perché essi possano essere rafforzati con potenza «mediante il suo Spirito nell'uomo interiore e perché Cristo abiti nei loro cuori mediante la fede affinché essi siano «ripieni di tutta la pienezza di Dio» (3:14-19). Similmente vi è il comando ad «essere ripieni di Spirito» (5:18). È questo un imperativo che intende una norma continua ma che, implicitamente, richiede un riempimento iniziale. Indubbiamente, perciò, vi erano persone a cui era indirizzata questa lettera, che conoscevano per esperienza il battesimo con lo Spirito ed altri che dovevano provare questa esperienza.<sup>35</sup>

### *4. Il problema a Corinto*

Un altro argomento riguarda i Corinti che godevano di tante manifestazioni della presenza e del ministero dello Spirito ma che,

---

34 La signoria di Gesù è un elemento integrale di una vera esperienza di conversione. Il riconoscimento di questa signoria è essenziale per il pentimento e la fede. Tuttavia, le sue ampie conseguenze non sono normalmente visibili quando il peccatore accetta Cristo come Salvatore. La mente carnale (*phronēma*, cf. Rm. 8:6-7) è quella disposizione che fa puntare i piedi quando si affrontano le conseguenze. È quella forte riluttanza ad essere totalmente onesti nell'accogliere la signoria di Cristo non soltanto in ambiti vocazionali e relazionali, ma anche nei dettagli pratici della vita. Ciò rivela una disposizione aberrante che caratterizza una «mente»(-nous) soltanto parzialmente rinnovata.

35 La santificazione della Chiesa per cui Cristo morì ha, come suo obiettivo esplicito, la presentazione della Chiesa davanti a lui nello splendore, senza macchia o ruga o cosa alcuna simile, ma santa ed irreprensibile. Tutto ciò presuppone una precedente purificazione (espiatoria), «Avendola egli purificata col lavacro dell'acqua mediante la parola» (5:26-27, nota il participio aoristo).



tuttavia, forse più di ogni altra chiesa, mancavano dall'evidenza normale dell'intera santificazione.

Paolo, come l'intera prima lettera conferma, si rifiuta di considerare i doni dello Spirito l'evidenza di una profonda esperienza in Cristo. In questo egli trova sostegno nei Vangeli e negli Atti. Prima del giorno della Pentecoste i discepoli avevano dei doni notevoli che potevano essere attribuiti allo Spirito pur se non erano stati ancora battezzati con lo Spirito. Quando Paolo domandò: «Non sapete che voi siete il tempio di Dio e che lo Spirito di Dio dimora in voi? (1 Cor. 3:16), parlava loro collettivamente non descrivendoli come cristiani ripieni dello Spirito, anzi ricordando loro che, poiché la Chiesa è il tempio in cui lo Spirito abita, è una cosa molto seria distruggere quel tempio. Inoltre l'affermazione generale «Il vostro corpo e il tempio dello Spirito Santo» (1 Cor. 6:19), potrebbe essere applicata ad ogni cristiano senza intendere che sia un tempio pienamente purificato e posseduto dallo Spirito.

Si potrebbe essere tentati di chiedere perché Paolo non dica chiaramente nella lettera: «Ciò che voi Corinti necessitate è di essere santificati interamente mediante il battesimo con lo Spirito Santo.» Indubbiamente, tale linguaggio dottrinale preciso avrebbe reso le cose molto più agevoli al teologo biblico. Tuttavia, i Corinti erano già più che zelanti riguardo ad esperienze che ascrivevano allo Spirito Santo. Ciò può spiegare, almeno in parte, perché Paolo abbia tentato di raffreddare i loro entusiasmi dirigendo la loro attenzione a ciò che era la sostanza dell'amore perfetto (1 Cor. 13:1-13) esortandoli ad essere pienamente purificati (2 Cor. 7:1).

##### *5. La Lettera ai Galati*

Paolo stimola i cristiani della Galazia chiedendo loro: «Avete voi ricevuto lo Spirito per le opere della Legge o per la predicazione della fede? (3:2) Spiegando loro il modo in cui Cristo ci ha redento dalla maledizione della legge, sottolinea che è «così avvenuto affinché, in Cristo Gesù, la benedizione di Abramo venisse sui gentili, per poter ricevere, per mezzo della fede, lo Spirito promesso (3:14). La benedizione di Abramo è stata, giustamente, definita giustificazione per fede. Egli ora dice che questa benedizione della giustificazione è un mezzo per giungere ad un fine più alto - la ricezione dello Spirito Santo nelle Sua pienezza che è la promessa.

Raymond Edman commenta su 3:2: «Così come la salvezza è per fede, noi riceviamo, mediante una semplice fede, la pienezza dello Spirito santo.»<sup>36</sup> Questa intera sezione si riferisce a 5:16-25. Camminare nello Spirito (v. 25) è compatibile con l'aver crocifisso la carne con le sue passioni ed i suoi desideri (v. 24). Esclude completamente le «opere della carne» (vv. 19 ss.) ed ha come risultato il «frutto dello Spirito» (vv. 22 ss.). Questo «camminare per lo Spirito» equivale ad avere una mentalità spirituale nei credenti in cui risiede lo Spirito (Rm. 8:9). Equivale, anche alla pienezza dello Spirito, di cui si parla in Ef. 5:18 ss. Nel caso delle chiese della Galazia, alcuni membri vivevano nella pienezza dello Spirito (6:1), mentre altri non erano giunti ancora a tanto oppure erano persino tornati al legalismo, o dal legalismo ad un anormale e debilitante conflitto tra lo Spirito e la carne (5:7-24).

### *6. Passi in altre Epistole*

La dualità della salvezza è anche riscontrabile in Tito. In questo caso, lo scopo della morte di Cristo è riconducibile sia alla liberazione dalla colpa di ogni atto malvagio, sia alla purificazione interiore da tutto ciò che è incompatibile con la perfetta presenza di Dio (Tt. 2:14; cf. 3:5).

In Ebrei, l'argomento raggiunge il suo culmine nella grande dichiarazione che Cristo, da sommo sacerdote, ha aperto la via al Santissimo, cioè ad una relazione ininterrotta di comunione alla presenza immediata di Dio. Poiché «i nostri cuori sono stati aspersi di quell'aspersione che li purifica dalla mala coscienza ed il corpo lavato dall'acqua pura» (Ebr. 10:22), siamo incoraggiati ad avvalerci del nostro pieno privilegio in Cristo, chiaro riferimento alle abluzioni preparatorie all'ingresso del primo santuario simboleggiante la rigenerazione.<sup>37</sup>

Anche Giacomo conferma la distinzione tra la purificazione delle mani che i peccatori sono chiamati a compiere mediante il pentimento e la fede, e la purificazione del cuore che è richiesta a coloro che sono di mente doppia (dipsuchoi, 4:8).

---

<sup>36</sup> *They Found the Secret*, (Grand Rapids, Mich. Zondervan Publishing House, 1968), p. 154.

<sup>37</sup> Vd. Wiley, *Epistle to the Hebrews*, pp. 338 ss.

Molti hanno intravisto in I Giovanni 1:5-10 una dualità di necessità di provvedimento: il perdono e la purificazione iniziale dalla depravità acquisita basata sulla confessione (v. 9) ed una profonda e continua purificazione dalla peccaminosità interiore, condizionata dal camminare continuo nella luce.<sup>38</sup>

Tutte queste indicazioni di dualità si adattano perfettamente al compito affidato dal nostro Signore a Paolo di predicare un vangelo che abbia come risultato la ricezione del perdono dei peccati ed «un posto tra coloro che sono santificati.» (At. 26:18)

## E. La sfida dell'imperativo

Esortazioni a specifiche esperienze puntuali, mediante cui i credenti elevano la loro condizione spirituale ad un livello ottimale, sono presenti in Rm. 6:13, 19; 12:1-2; 13-14; 2 Cor. 7:1; Ef. 4:31; 5:8 ss.; Cl. 3:5, 10; 2 Tim. 2:21; Eb. 6:1; Gc. 4:8; et al.

Nella letteratura paolina, l'importanza dell'imperativo è ben espressa sia da Richard E. Howard che da Rob L. Staples. Howard afferma: L'indicativo definisce una semplice affermazione, del passato, presente o futuro – questo è, era o sarà. L'imperativo esprime, invece, un ordine – questo deve essere.»<sup>39</sup> Accogliendo questo principio, Staples aggiunge:»

Nelle sue lettere, Paolo scrive a credenti. Quando parla di quello che i convertiti «erano» o «sono» (o, persino, saranno) adopera l'indicativo, Quando, invece, indica ciò che devono fare o essere, usa l'imperativo. Inoltre, l'imperativo si fonda sull'indicativo. A motivo dell'indicativo Paolo può ordinare l'imperativo; a motivo di ciò che erano, egli può indicare loro ciò che devono essere o fare.

Applicando questo principio a Romani 6, Staples continua dicendo:

Queste due crisi descritte dall'indicativo o dall'imperativo possono essere definite come (1) auto-emancipazione e (2) auto-presentazione, termini che sono sia paolini che psicologici. Nella prima crisi, l'io è liberato dalla vecchia vita di peccato; nella seconda, l'io liberato è presentato (i.e. offerto, dedicato,

---

<sup>38</sup> Per una ulteriore elaborazione, vd. Purkiser, *Sanctification and Its Synonyms*, pp. 45-46.

<sup>39</sup> «Galatians», BBC, 9:23; cf. pp. 90, 93, 111

consacrato) a Dio in un momento decisivo avente come risultato la santificazione (v. 19).<sup>40</sup>

## V. SOMMARIO E CONCLUSIONI

È compito dello Spirito Santo tradurre i provvedimenti di Cristo in esperienza personale. Questi provvedimenti includono sia la rigenerazione che la santificazione come anche la guida e la disciplina. Nel Nuovo Testamento troviamo un fondamento adeguato a tenere insieme l'intera santificazione ed il battesimo con lo Spirito Santo. Questo battesimo è distinto e successivo alla nascita per lo Spirito.

La relazione normale del credente è quella di una comunione libera con Dio in Cristo, mediante la pienezza dello Spirito consolatore. Tuttavia, la presenza interiore dello Spirito, non è una fusione di due esseri in uno, in senso metafisico. L'ego umano è purificato e potenziato ma non soggiogato o distrutto.

L'evidenza neotestamentaria di due opere di grazia nel progetto divino, pur se non definita in forma dogmatica, è adeguata allo sviluppo di una tale dottrina. Come afferma Rob Staples, la «struttura» come la «sostanza» della santificazione «possono essere rintracciate nelle Scritture – soltanto quando ci avviciniamo ad esse sapendo ciò che vogliamo trovare.»<sup>41</sup> Con ciò egli intende, non «prove testuali» isolate, ma quel tipo di evidenza appropriata alla natura dei documenti.

Il Nuovo Testamento non supporta una teologia della salvezza che astragga il ministero dello Spirito nel credente dall'opera oggettiva di Cristo per il credente; non sostiene neanche una «Grazia dichiaratoria» che, giustifica indipendentemente dal successo o dal fallimento dello Spirito Santo nella Sua amministrazione della «Grazia operativa», la grazia che apporta vita e santificazione.

La vera dottrina neotestamentaria è che la salvezza acquistataci da Cristo ci è donata mediante «la santificazione nello Spirito»

---

40 «Sanctification and Selfhood: A Phenomenological Analysis of the Wesleyan Message.» *Wesleyan Theological Journal*, vol. 7, n° 1, spring, 1972, p. 3. Per approfondimenti ulteriori, vd. Richard E. Howard, *Newness or Life* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1975).

41 *Ibid.* p. 13.

(II Tess 2:13; 1 Pt. 1:2 ) e non è realizzabile in alcun altro modo. Le funzioni salvifiche di Cristo e dello Spirito sono interconnesse ed interdipendenti. Non possiamo attenderci i benefici di Cristo senza la potenza santificatrice e rigeneratrice dello Spirito. Lo Spirito è tanto essenzialmente coinvolto nella nostra salvezza eterna e finale quanto lo è Cristo, il Figlio. Permettere una teologia che implichi una dicotomia è un errore madornale, che, purtroppo, caratterizza vasti sistemi dottrinali odierni.



## QUINTA SEZIONE

### LA VITA DI UN POPOLO REDENTO

# 28

## VERSO LA MATURITÀ CRISTIANA

Ad Antiochia i «discepoli, per la prima volta, furono chiamati cristiani» (At. 11:26) In questa occasione, Barnaba dimostrò di possedere una forma istintiva di responsabilità nei confronti dei nuovi convertiti che componevano la Chiesa primitiva, esortandoli «ad attenersi al Signore con cuore risoluto» (v. 23). I neonati non dovevano essere abbandonati ma nutriti perché la loro crescita e salvezza finale non erano ritenute automatiche (At. 8:14 ss.; 13:43; 15:36).

Ciò che è evidente negli Atti diviene dominante nelle Epistole. Tutte le lettere sono dirette a cristiani ed hanno come scopo quanto Paolo afferma essere, in modo specifico, la funzione di «tutte le Scritture». Le Epistole intendono essere non soltanto «utili ad insegnare» ma anche «a correggere, a educare alla giustizia, affinché l'uomo di Dio sia compiuto, appieno fornito per ogni opera buona» (2 Tim. 3:16-17).

Ciò che accade dopo l'esperienza della salvezza occupa un posto di grande importanza nella prospettiva neotestamentaria. Due preoccupazioni sono di pari importanza, la prima è quella che esorta a mantenere una relazione vitale e sempre crescente con il Signore; l'altra, è quella che esorta i cristiani ad avere una relazione esemplare con il loro prossimo. La prima possiamo anche definirla di devozione cristiana; la seconda, di etica cristiana.

Il cristiano maturo è colui che ha raggiunto un alto grado di stabilità e credibilità in entrambe le aree. Questo capitolo tratterà, principalmente, del progresso dell'anima senza sottintendere che

questa possa essere una reale esperienza distinta da una simultanea e corrispondente attenzione all'etica. Prendendo a prestito la trilogia di Michea (6:8), consideriamo l'ultimo elemento ponendolo al primo posto: «camminare umilmente col tuo Dio». Soltanto per questo cammino il «sale della terra» potrà ritenere la sua «qualità» (Mt. 5:13).

## I. LA RESPONSABILITÀ DEL CREDENTE

I leader della Chiesa primitiva provavano un grande senso di responsabilità nei confronti dei nuovi convertiti, non più grande, però, di quanto richiesto ad ogni singolo credente. «Ma crescete nella Grazia e nella conoscenza del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo» è l'esortazione finale di Pietro (2 Pt. 3:18), un'ingiunzione che ben riassume il punto di vista del Nuovo Testamento. Evidentemente, la crescita non è inevitabile o automatica. Il credente cresce per propria scelta (cf. Pt. 1:5-10). Pur se la grazia disponibile è così adeguata che il rifiuto non è mai giustificato, non è tanto inarrestabile da giustificare trascuratezza o presunzione. Poiché «come scamperemo noi se trascuriamo una così grande salvezza?» è la domanda inconfondibile per coloro, tra gli Ebrei, che avevano già gustato la potenza salvifica (2:1-4; cf. 3:12-14; 5:12-6:12; 10:26-29, 35-39; 12:1-17).

Pur evitando di credere in una forma di esaltazione umanistica, sapendo che «siamo custoditi dalla potenza di Dio» (1 Pt. 1:15), non dobbiamo trascurare di aggiungere quanto la Bibbia aggiunge, i.e. «mediante la fede». Giuda conclude dicendo «Or a colui che è potente da preservarvi da ogni caduta» dopo aver prima comandato...» conservatevi nell'amore di Dio» (24, 21). Giovanni afferma, «Badate a voi stessi affinché non perdiate il frutto delle opere compiute, ma riceviate piena ricompensa» (2 Gv. 8). Paolo insiste dicendo che mentre Dio opera «in noi il volere e l'operare per la sua benevolenza», il nostro compito è di portare a compimento «la nostra salvezza con timore e tremore» (Fl 2:12-13). «Quest'esortazione», afferma A. T. Robertson, «presume un libero agire dell'uomo nel portare a compimento la propria salvezza».<sup>1</sup> Lo stesso apostolo, sicuro che

---

<sup>1</sup> *Word Pictures*, 4:446



Cristo è potente da custodire fino a quel giorno ciò che gli ha affidato, esorta Timoteo, nella frase seguente, dicendogli: «Custodisci il buon deposito per mezzo dello Spirito Santo che abita in noi» (2 Tim. 1:12, 14; cf. Eb. 2:1; Gc. 1:25).

Forse le ammonizioni, più frequenti ed urgenti sono pronunciate dallo stesso Gesù. L'imperativo «state attenti» si trova non meno di 12 volte nei Suoi detti, esclusi i paralleli, e quando «molti crederono in Lui «dopo uno dei suoi discorsi polemici, Egli disse loro semplicemente, «se perseverate nella mia parola, siete veramente miei discepoli» (Gv. 30-31). Non si può in alcun modo minimizzare o evitare l'insegnamento neotestamentario sull'importanza del progresso nella vita cristiana e neanche che questo progresso essenziale sia compito del credente (cf. Ef. 2:10).<sup>2</sup>

## II. SPAZIO DI CRESCITA

È palese come alcune mancanze nel cristiano siano inaccettabili e, perciò, debbano essere subito corrette mediante la confessione, la purificazione, la consacrazione, la preghiera e la fede. Non si deve permettere o concedere di amare Dio senza avergli dato, in ogni momento, tutto di noi, o amare il nostro prossimo meno di noi stessi non camminando nella luce perché privi di una mente spirituale. Non si devono neanche considerare la mondanità o la tiepidezza come se fossero delle debolezze innocenti che il cristiano è impegnato a superare gradualmente.<sup>3</sup>

2 Quando un cristiano costruisce con «legno, paglia e stoppia», ma, tuttavia, su Cristo quale fondamento, la sua salvezza non è perduta, ma solo la sua opera ne patisce il danno (1 Cor. 3:10-15), Quando, però, un credente torna indietro, a peccare in modo flagrante, la salvezza finale del suo Spirito è in pericolo (1 Cor. 5:1-5). L'Epistola ai Galati soffre di tristezza agonizzante in Paolo riflettendo una paura reale per la loro salvezza finale (2:15-21; 3:1-4; 4:8-9; 1920; 5:1-4, 7, 15, 16-26, 6:1-8). Timoteo viene esortato: «Bada a te stesso ed all'insegnamento; persevera in queste cose perché, facendo così, salverai te stesso e quelli che ti ascoltano.» (1 Tm. 4:16, cf. 2 Cor. 7:10; Fil. 2:12; Col. 1:2223; Gc. 1:21-22; 2:14; 5:20; 1 Pt. 4:18).

3 Gli immediati privilegi, invece, che i cristiani sono esortati a godere subito, sono sbalorditivi. Paolo si affatica perché Cristo sia formato in loro (Gal. 4:19); si aspetta che la crocifissione della carne alla quale sono chiamati, sia una realtà soggettiva (Gal. 5:24) in modo da poter essere definiti come «spirituali» (Gal. 6:1), come «perfetti» nel senso di totale consacrazione (2 Cor. 13:9, 11 KJV), con la mente di Cristo, intesa come motivazione dominante, formata in loro (Fil. 2:5), con Cristo dimorante, per fede, nei loro cuori per la potenza dinamica dello Spirito

Il Nuovo Testamento ha molto da dire sul progresso nella vita cristiana. Quali sono le aree in cui, legittimamente, ci deve essere crescita e sviluppo che richiedono tempo ed un lungo processo? È molto importante la chiarezza su questo punto perché, altrimenti, confonderemo le due categorie pensando che alcuni aspetti negativi, che Dio intende correggere, siano soggetti ad una crescita graduale, mentre aree propriamente caratterizzate della crescita graduale, siano motivo di profondo conflitto nell'illusione di un'istantanea correzione.

Il problema è chiaramente espresso da Donald S. Metz:

I Corinti avevano accolto il vangelo come un modo di vivere nuovo e rivoluzionario. Eppure, molti problemi erano ancora presenti all'interno della Chiesa. Nella vita cristiana alcune situazioni, quali peccati attuali e trasgressioni, sono risolte nella nuova nascita (1 Gv. 3:8-9). Altre, quali attitudini e affetti carnali, sono purificate dalla potenza dello Spirito Santo nella crisi dell'intera santificazione (1 Cor. 3:3; 2 Cor. 7:1; Ef. 5:25-26). Altri problemi, non legati al peccato o alla mente carnale, sono risolti acquisendo sempre più maturità cristiana, crescendo nella grazia e con un sempre più ampio discernimento. I problemi della Chiesa a Corinto erano principalmente dovuti alla mente carnale, sebbene alcuni, come quello relativo al matrimonio e al celibato, potevano essere stati prodotti dalla mancanza di comprensione.<sup>4</sup>

È, perciò, importante, che si dia particolare attenzione a passi che segnano, chiaramente, le aree appartenenti alla sfera del progresso e della crescita.

### **A. Una personalità ad immagine di Cristo**

Pur se la vita di un uomo santo è fondata su Cristo o la sua testimonianza non è macchiata dai peccati, nella sua intera personalità,

---

di forza (Ef. 3:16), in modo da essere rinnovati totalmente nello Spirito della loro mente (Rm. 12:2; Ef. 4:23), mostrando gran fervore nelle opere buone che contrassegnano i redenti e i purificati (Tt. 2:14) in modo da poter conoscere l'amore perfetto che proviene da un cuore puro, da una buona coscienza e una fede sincera (1 Tm. 1:5). Questa è la norma e non una meta irraggiungibile. È dalla base che si sviluppa la crescita.

<sup>4</sup> BBC, 8:313.

egli è soltanto in parte simile a Cristo. Vi potranno ancora essere molte asperità ed errori grossolani, persino reazioni inconsulte, che, a prima vista, non ricorderanno, Cristo.

Il velo della cecità spirituale che copre il cuore degli increduli, è stato rimosso, Paolo scrive: «E noi tutti, a viso scoperto, contemplando come in uno specchio la gloria del Signore, siamo trasformati nella sua stessa immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione del Signore, che è lo Spirito» (2 Cor. 3:18). L'immagine del Cristo è il nostro importante punto di riferimento. Il significato generico di «immagine» (eikon) è una somiglianza riconoscibile e visibile ad un originale, forse, adesso, invisibile (cf. Mt. 22:20; Rm. 1:23; 1 Cor. 11:7; 15:49, et al.). La somiglianza interiore o conformità (summorphous) a questa immagine è la meta preordinata della vocazione divina (Rm. 8:29).

A motivo della rigenerazione e della santificazione, la conformità interiore è, essenzialmente la nostra, così da renderci degni della eterna dimostrazione di trionfo quando Cristo si mostrerà quale «primogenito tra molti fratelli» (Rm. 8:29; cf. Eb. 2:11). Ma la metamorphosis, la trasformazione completa del carattere, include la manifestazione esteriore della conformità interiore richiedendo, in questo caso, un processo graduale.<sup>5</sup> Dobbiamo accogliere questa somiglianza a Cristo «di gloria in gloria», o da un grado di somiglianza visibile ad un altro. Un alto grado di somiglianza sarà stato visibile nella personalità e sul volto di Samuel Brengle quando, dopo una visita ad una famiglia, una bambina disse alla mamma: «Gesù avrebbe assomigliato al fratello Brengle se fosse vissuto fino a 75 anni?».

L'importanza del tempo presente in Rm. 12:2 può anche esser dibattuta. In questo caso, non abbiamo di fronte una semplice dichiarazione di un fatto, come nel caso dei Corinti, ma un ordine, che sembra essere la controparte del «non conformatevi a questo mondo». Anche questo è un presente, ma il senso della immediatezza

---

5 Nel Nuovo Testamento è presente soltanto la forma verbale, Mt. 17:2; Mc. 9:2; Rm. 12:2. In questo passo, il valore temporale puntiliare del tempo aoristo, in riferimento alla trasfigurazione di Gesù, si deduce come ovvio dall'evento stesso. In questo caso il tempo è presente, per cui si intende «l'essere trasformati.» In entrambi i casi l'enfasi è sulla somiglianza visibile, riconoscibile.

critica è ovvio.<sup>6</sup> Se, tuttavia, la «trasformazione» di Romani si intende come progresso (come è chiaramente, il caso del riferimento dei Corinti) allora possiamo comprendere il «rinnovamento della mente» come espressione del cambiamento interiore immediatamente possibile ed obbligatorio. La trasformazione, invece, intenderebbe il cambiamento esteriore dello stile di vita, che prende forma progressivamente, al sopravvenire di una luce nuova. Quanto deve interrompersi subito è il rapporto di conformità al mondo. Il rinnovamento della mente è compiuto mediante la santificazione dello Spirito Santo (Tt. 3:5; cf. Ef. 4:23); una mente veramente rinnovata escluderà, con gioia, ogni residuo di mondanità e progressivamente si manifesterà in tutti quei cambiamenti esteriori consoni al suo essere (Fl 2:12). Il risultato di tale progresso sarà un'evidente e crescente somiglianza a Cristo.

### **B. Acquisire maturità**

Paolo afferma che la funzione dei ministeri speciali all'interno della chiesa, è «per la preparazione dei santi»,<sup>7</sup> all'opera del ministero, per l'edificazione del corpo di Cristo (Ef. 4:12). Il fine di questa edificazione è la maturità spirituale, una maturità che è definita «l'altezza della statura perfetta di Cristo.» (Ef. 4:13) La «preparazione» (Katartismos) include come presupposto qualsiasi tipo di correzione necessaria, la cui natura è suggerita altrove nell'epistola (1:18; 3:13; 4:1-3, 20-32; 5:15-21, 25-27). Questa correzione può essere intesa come interna (santificazione) o esterna (modo di condursi, etica). Il «perfezionamento», però (KJV), non si conclude in una forma di adeguamento spirituale soddisfacente e completo. Include quel tipo di sostentamento e istruzione che produrranno due indispensabili segni di maturità: stabilità dottrinale e agire spontaneo nel Corpo. Entrambe le idee sono interconnesse ed interdipendenti. Questo tipo di progresso avviene soltanto quando il

---

<sup>6</sup> Vd. Robertson, *Word Pictures*. Smetti di essere conformato; cf. NIV. non ti conformare più. Non viene accordato alcun spazio ad un fermarsi graduale in un lungo periodo di tempo.

<sup>7</sup> Hagioi, «i santi», è una designazione generale di tutti i credenti simile a «cristiano».

cristiano impara a fondere insieme la fedeltà verbale con la verità nell'amore (v. 1-5).<sup>8</sup>

### III. SEGNI DI MATURITÀ

Da una certa prospettiva, la maturità è un processo senza fine perciò difficile da definire. Cristiani di ogni livello di maturità progrediscono sempre. L'auto-soddisfacimento per i risultati, è fatale! Quando Giovanni si rivolse ai «figlioletti», poi suddivisi in padri e giovani (1 Gv. 2:12-14), avrà, probabilmente, avuto in mente categorie ben definite.<sup>9</sup>

La perfezione cristiana come santità o mente santificata, è la disposizione a considerare ogni cosa un danno a ragion di Cristo e a «protendersi» per poter afferrare la meta finale (Fl 3:7-16 NASB). Questo è il fondamento! Ma quali sono i segni della perfezione cristiana intesa come maturità? Abbiamo già detto della stabilità dottrinale e dell'inserimento nel corpo di Cristo. Oltre a questi, vi sono altri segni.

#### A. Contentezza

La testimonianza personale di Paolo ci offre degli spunti interessanti. Nonostante la prigionia e la povertà egli afferma: «...ho imparato ad esser contento nella stato in cui mi trovo» (Fl 4:11). Non è questo un accontentarsi indifferente o vegetativo, che non desidera e non prega per alcun cambiamento. È, piuttosto, un senso di auto-soddisfazione santificata che, nell'ora dell'avversità trova risorse interiori in Cristo.<sup>10</sup> Tuttavia, questo livello di imperturbabile serenità è, in parte, acquisizione continua di esperienza. Pur se questa acquisizione è un processo, a volte dolorosamente lento, l'aoristo constativo suggerisce, in questo caso, che Paolo abbia imparato bene la sua lezione. Non deve, perciò, essere imparata nuovamente

---

<sup>8</sup> Un cristiano che è «fuori fase» e perciò, non riesce a raggiungere quel livello di armonia che fa parte dello «svolgimento appropriato di ogni sua parte specifica», richiede molto «perfezionamento», se non per una purificazione immediata, almeno per una forte disciplina e istruzione.

<sup>9</sup> Per ulteriori approfondimenti, vd. Harvey J. S. Blaney, BBC, 10:367 ss.

<sup>10</sup> Quando Cristo è al centro, non ci può essere altro, né denaro, né salute e neanche circostanze felici (2 Tim. 1:7)

ogni qualvolta qualcosa vada male. La stabilità emotiva è un segno di maturità cristiana.

### **B. Discernimento**

Vi sono diversi aspetti nel discernimento cristiano:

1. Uno è quello della matura distinzione della vera dottrina da quella falsa (Ef. 4:14; Eb. 5:11-14). Il cristiano maturo non è facilmente ingannato. Questa sua intuizione della verità si estende anche agli aspetti etici (Ef. 5:11-17).

2. Un altro importante aspetto è quello del discernimento della verità spirituale. Si può ben affermare che la preoccupazione che sottostà alle due lettere di Paolo ai Corinti sia quella di inculcare un adeguato concetto di spiritualità. I Corinti valutavano la spiritualità in termini di doni, e più questi erano spettacolari e stupefacenti, più erano apprezzati. Questo, rimprovera Paolo, significa ragionare come bambini e non come adulti spirituali (1 Cor. 14:20). Paolo valutava la spiritualità (negativamente) in termini di libertà dai tratti carnali (1 Cor. 3:1ss), e (positivamente) in termini di amore perfetto (1 Cor. 13), che rafforza la stabilità, la fedeltà e la pazienza.<sup>11</sup>

Paolo rammenta ai Corinti, alquanto superficiali, che egli aveva avuto, «visioni e rivelazioni» tali da offuscare ogni altro dono, ma si rifiutava di gloriarsi di queste beate esperienze, aggiungendo «Perciò molto volentieri mi glorierò piuttosto delle mie debolezze, affinché la potenza di Cristo riposi su di me (II Cor, 12:9). Quale potenza? Quella di compiere miracoli? No, la potenza di essere vittorioso sulle spine. Cristiani superficiali avrebbero misurato la spiritualità di Paolo in rapporto ad una sua possibile guarigione. La vera spiritualità invece percepisce come vero miracolo non la liberazione dalla spina del corpo ma dalla sua preoccupazione. La vera spiritualità si dimostra in quella pura devozione a Gesù che, con gioia, accoglie la grazia più che il miracolo, nel momento in cui comprende come, in questa, si esprime meglio la gloria di Dio.

3. Un altro aspetto da discernere è quella della familiarità con la guida e la mozione dello Spirito Santo (1 Cor. 2:9-16). Camminare

---

<sup>11</sup> Quando dei cristiani sono infettati dalla bramosia di una religiosità spettacolare, la semplice bontà sembra divenire, gradualmente, monotona, sciatta. La passione per la santità è rimpiazzata da una passione per i fuochi d'artificio religiosi. Tutto ciò degenera velocemente in una forma di pseudo-spiritualità.

nello Spirito «è l'essenza della vita cristiana normale (Gal. 5:25); però, ci vuole tempo per imparare il segreto di tale cammino come nel caso di Filippo che riconosce la voce dello Spirito quando questa gli intima di agire (At. 8:29) e di Paolo e Sila che comprendono l'impedimento posto dallo Spirito (At. 16:6-7). L'unzione «del Santo» (1 Gv. 2:20, 27; 41:3) avviene mediante lo Spirito che tocca i nostri occhi e ci dona discernimento spirituale, generalmente nella verità, a volte riguardo a persone (At. 5:1-5). Crescendo, la nostra sensibilità alla riprensione o alle sollecitazioni dello Spirito aumenteranno velocemente (Ef. 4:30; 1 Ts. 5:17).

### C. Equilibrio

Pietro ci offre una delle esposizioni più ampie rintracciabile nel Nuovo Testamento del progresso personale spirituale (2 Pt. 1:5-7). Pone l'enfasi sullo sviluppo di tutte le grazie essenziali affinché il carattere, nella sua globalità, possa maturare.<sup>12</sup> La fede purificatrice e rigeneratrice è il fondamento. Per fede noi sfuggiamo alla «corruzione che è nel mondo per via della concupiscenza» e per essa siamo resi «partecipi della natura divina» (2 Pt. 1:4). Tuttavia, la fede deve essere sostenuta dalla aretên, che non è una «virtù» nel senso moderno del termine, ma una «decisione» (Moffatt). Per un credente, essere compiacente significa impedire ogni futuro progresso spirituale se mai si potesse mantenere una certa dose di santità (cf. Fl. 1:10; 2:12 ss.; 3:13-15)

Alla nostra determinazione deve essere affiancata la conoscenza. Dobbiamo essere intelligenti nel nostro zelo, ricordandoci sempre dei pericoli dello «zelo senza conoscenza.» La buona religione si migliora con l'aggiunta del buon senso.<sup>13</sup>

---

12 La traduzione di epichorêgēsate con «aggiungete» (KJV) non riesce a ben comunicare la piena forza dell'oristo imperativo. Significa, piuttosto, «supplire, fornire, presentare.» (Thayer) e così tradotto con alcune variazioni dalla ASV, Moffatt e NASB. Ma Goodspeed, Williams e NEB, come anche RSV, adoperano il termine «supplire» che probabilmente comunica meglio l'idea. Si deduce, perciò, che, in assenza di questo «supplemento continuo» il carattere diverrà asimmetrico e forse, persino, distorto.

13 Conoscere Dio è la cosa principale ma dobbiamo anche conoscere chi Egli sia altrimenti rischiamo di dare, ingenuamente, un'errata Sua rappresentazione. Lo stesso termine viene adoperato in 2 Pt. 3:18 dove siamo esortati a crescere nella «nella conoscenza del nostro Signore Gesù Cristo.»

Similmente, la nostra conoscenza deve essere sostenuta dall'autocontrollo, poiché l'uomo che conosce molto senza applicare quella conoscenza alla propria vita si autocondanna. Il nostro autocontrollo, per essere completo, deve essere corroborato dalla perseveranza, poiché il bisogno di disciplina non è temporaneo. Non raggiungeremo mai un livello tale da poterci permettere di divenire fiacchi o da trascurare le nostre difese morali e spirituali. La nostra perseveranza, inoltre, deve essere rafforzata dalla devozione, i.e. dalla continuità pratica della pietà e della preghiera, per evitare di degenerare in una forma di tenacia umana e testardaggine inflessibile. La tenacia ostinata senza calore o flessibilità cessa di essere una virtù cristiana. D'altronde, la nostra devozione deve essere ripiena di amore fraterno, che, in questo caso, è un vero amore per la persona, una capacità di socializzare fraternamente, condizione essenziale per poter tessere delle felici relazioni umane. Questa socievolezza deve, contemporaneamente, evitare una sconveniente superficialità o frivolezza che potrebbe generare il compromesso e rattristare lo Spirito (cf. Ef. 4:29; 5:4).

L'«amore fraterno» (philadelphia), però, durerà poco se rimarrà isolato. Prima o dopo, la simpatia naturale per le persone finirà, specialmente quando scopriremo, in loro, degli aspetti che non ci piacciono, oppure nel caso in cui noi diverremo vittime di qualche inganno. Perciò, l'amore fraterno può essere perfezionato e preservato soltanto mediante una massiccia infusione di agapē amore cristiano – disponibile per il costante sostegno dello Spirito Santo dimorante in noi. Questo amore trascende le dimensioni naturali. Oltrepassando i limiti della semplice congenialità, ricerca attivamente il benessere degli altri, persino quando questo, a volte, produce sofferenza (cf. Cl. 3:12-14).

«Perché se queste cose si trovano e abbondano in voi, non vi renderanno né pigri, né sterili nella conoscenza del nostro Signore Gesù Cristo» (2 Pt. 1:8). Di fronte all'estrema gravità dei temi in questione, secondo i vv. 1-11, il termine «abbondano» dovrebbe essere sottolineato. È in queste specifiche qualità del carattere cristiano, ed in modo particolare nella simmetria del loro sviluppo nella relazione con gli altri che troviamo i segni distintivi della crescita e della maturità (cf. Gal. 5:22-23; Fl. 4:8; Cl. 3:12-16).



## IV. CRESCITA MEDIANTE LA PREGHIERA

Secondo Giuda, ci manteniamo «nell'amore di Dio» edificandoci nella nostra «santissima fede, pregando mediante lo Spirito Santo», e «aspettando la misericordia del Signor nostro Gesù Cristo per aver la vita eterna» (vv.20-21). È qui espresso un deliberato sviluppo personale, unito ad uno specifico modo di pregare e ad una continua attitudine di attesa. Anche Tito pone insieme questa attesa con la vita santa. «La grazia di Dio» ci insegna che dobbiamo «vivere in questo mondo temperatamente, giustamente e piamente, aspettando la beata speranza e l'apparizione della gloria dei nostro grande Iddio e Salvatore, Cristo Gesù.» (2:12-13) Lo sguardo proiettato al futuro è di intensa anticipazione insieme ad una sobria consapevolezza degli obblighi presenti.<sup>14</sup>

### A. Il significato della preghiera

Nella Bibbia non sembra esserci alcun tentativo di difendere la validità della preghiera, nello stesso modo in cui non si tenta di difendere l'esistenza di Dio. Non si tenta neanche di esporre sistematicamente, una teologia della preghiera. Il pregare è considerato un'attitudine di vita normale dei credenti. Nelle Sue istruzioni, Gesù non disse, «se preghi» ma «quando preghi.»

Un concetto fondamentale sottostà a qualsiasi altro insegnamento: pregare significa avere comunione con una persona. Dio desidera essere come un Padre per colui che prega, qualsiasi sia il significato di tale termine nel suo valore più alto e migliore. Cosa c'è di più naturale e che necessiti meno spiegazioni, di un figlio che parla con il proprio padre! Qualsiasi sia la forma di preghiera in atto – supplica, intercessione o lode ed adorazione, in pubblico o in privato – è sempre presente questa comunione da persona a Persona. Nessuna intercessione sacerdotale o espediente meccanico, quali preghiere a catena o accompagnate dal suono di campane, caratteristiche di altre religioni, è riscontrabile nel cristianesimo biblico (cf. Mt. 6:7). Ciò significa, naturalmente, che la preghiera è più che un semplice

---

14 I doveri giornalieri, perciò, devono essere sempre svolti alla luce della sua seconda venuta. «Qual è mai il servo fedele e prudente, « chiede Gesù, «che il padrone ha costituito sui suoi domestici...? Beato quel servo che il padrone arrivando troverà così occupato» (Mt. 24:45-46).

sognare desideroso o una vaga aspirazione; è l'atto deliberato e cosciente di indirizzare i nostri pensieri e le nostre parole a Dio.

Pur se la preghiera è considerata un atto interamente naturale, è anche, facilmente, trascurata e, perciò, intimata ai credenti come un dovere, Gesù propose «questa parabola per mostrare che dovevano pregare e non stancarsi» (Lc. 18:l). Il pericolo di stancarsi può sorgere da una stanchezza fisica (Lc. 14:38), da distrazioni mondane (Lc. 21:34-36) o, più comunemente, da un apparente fallimento o misterioso ritardo delle risposte alle preghiere (Lc. 18:7-8). Nonostante l'assicurazione che Dio ha cura e risponderà, Gesù chiede: «Ma quando il figlio dell'uomo verrà, troverà Egli la fede sulla terra?»<sup>15</sup>

### **B. Insegnamenti di Gesù sulla preghiera**

L'essenza delle istruzioni del nostro Signore ai suoi discepoli, riguardanti la preghiera, può essere brevemente riassunta.

1. La santità della preghiera privata tra noi e Dio deve essere protetta (Mt. 6:1-5); tuttavia, non si deve pressare troppo questo principio giungendo alla conclusione ingiustificata per cui soltanto la preghiera privata sia accettabile (Mt. 21:13; At. 1:14; 13:2-3; 16:13, et al.). Gesù non fa altro che sottolineare l'importanza delle motivazioni pure. La preghiera non deve mai scadere a mezzo di una facile dimostrazione di religiosità.

2. La preghiera non deve essere un insieme di parole affettate e gridate come se Dio fosse sordo, dormiente o indifferente: «Poiché il Padre vostro sa le cose di cui avete bisogno prima che gliele chiediate» (Mt. 6:9-13)

3. L'approccio dovrebbe essere semplice e diretto. Sia l'ordine del nostro approccio che una lista di ciò per cui si dovrebbe sempre pregare sono inclusi nella preghiera modello (Mt. 6:9-13).

Secondo questo schema, un modo giusto di avvicinarsi a Dio dovrebbe essere nel culto, nella intercessione e nella richiesta, seguendo questo ordine. Riguardo alle richieste, è sempre legittimo

---

<sup>15</sup> La fede che dubita è, principalmente, una fede vitale nel Dio che risponde alle preghiere. Una chiesa che non ha più fiducia nella preghiera come chiave di accesso al sovrannaturale è una chiesa simile a quella di Laodicea (3:14-21). 124 La frase «poiché Tuo è il regno, la potenza e la gloria, ora e per sempre, amen», non si trova nei manoscritti più antichi sebbene non vi sia alcun motivo ragionevole per cancellare il suo uso.

chiedere per le necessità quotidiane, il perdono e la liberazione dal male.<sup>16</sup>

4. Nel nostro chiedere, cercare e bussare, dovremmo essere sempre certi che Dio ha già il desiderio, da vero padre, «di dare cose buono a coloro che gliele domandano» (Mt. 7:7-11; Lc. 11:9-13). È evidente come la nostra vita di preghiera sia significativa e soddisfacente soltanto quando si possiede una comprensione biblica di Dio.

5. Vi è una certezza composita nella preghiera collettiva: «Se due di voi sulla terra si accordano a domandare una cosa qualsiasi, quella sarà loro concessa» (Mt. 18:19-20). Il presupposto è che siano in armonia con il Signore vivente in mezzo a loro (v. 20) e che l'accordo sia un convincimento ispirato dallo Spirito piuttosto che un desiderio umano.

6. Perché la preghiera abbia successo dove essere rinvigorita da una fede stabile ed incrollabile (Mt. 21:22; Mc. 11:24).

7. La preghiera al Padre deve essere nel nome di Gesù (Gv. 14:13-14; 16:23-24). Ciò significa appressarsi a Dio nella piena consapevolezza dell'opera mediatrice del Figlio e del libero accesso da Lui offerto. Implica l'abbandono dell'idea di essere degni di appressarsi a Dio per meriti personali. Significa anche armonizzarsi col carattere del Figlio – sempre implicito nel nome secondo l'uso biblico. Evitiamo di scadere in forme di preghiera che non sono «secondo il suo carattere.» Infine, significa dipendere dall'autorità del Figlio. Concludere le preghiere con le parole «nel nome di Gesù» non significa automaticamente ciò che Gesù intende.

8. Concludendo, legato all'uso appropriato dei nomi c'è l'idea del dimorare come prerequisito per una preghiera esaudita: «Se dimorate in me o le mie parole dimorano in voi, domandate quel che volete e vi sarà fatto» (Gv. 15:7). Quando c'è unione spirituale con Cristo, vi è anche compatibilità con la natura delle nostre richieste.

---

<sup>16</sup> Questa preghiera non doveva essere formalizzata e ripetuta a memoria come preghiera quotidiana dei cristiani; similmente, nessuna dottrina del peccare quotidiano e del giornaliero pentimento dovrebbe essere costruita su di essa. Gesù la diede come esempio della semplicità della preghiera in contrasto con il confuso blaterare dei pagani e per suggerire il giusto ordine di approccio ed i limiti degli argomenti da trattare.

Gesù disse chiaramente che vi sono delle cose che danneggiano la preghiera: in modo particolare uno Spirito incapace di perdonare (Mt. 6:15), motivi errati (6:5), mancanza di persistenza (Lc. 11:5-13), uno Spirito di auto-giustificazione (Lc. 18:10-14), una mancanza di ubbidienza (Mt. 7:22), ed una relazione interrotta con un fratello che non stiamo cercando seriamente di ricostruire (Mt. 5:23-24)

### C. Lo Spirito e la Preghiera

Negli insegnamenti della Chiesa primitiva sulla preghiera viene introdotta una nuova e significativa enfasi: l'assistenza dello Spirito. Giuda parla del pregare «nello Spirito Santo» e Paolo insiste ancora dicendo che «ogni preghiera e supplicazione deve in qualsiasi momento, essere nello Spirito (Ef. 6:18). È per mezzo dello Spirito che Cristo compie la Sua missione di restare con noi e l'ufficio peculiare dello Spirito è quello di continuare l'opera iniziata da Cristo in risposta alla preghiera dei discepoli, «Signore, insegnaci a pregare.» Lo Spirito Santo ci induce a pregare e ci guida nelle nostre richieste. Ma, ancor più, «intercede egli stesso per noi con sospiri ineffabili, quando sentiamo la necessità di pregare ma non sappiamo farlo come dovremmo» (Rm. 8:26-27). Perciò, lo Spirito, aggiunge la dimensione divina alla nostra vita di preghiera e le evita di divenire vuota, una forma di introspezione vuota, umanistica e di auto-suggestione.

Pregare nello Spirito «richiede armonia spirituale, mentale ed emotiva con lo Spirito. A tal fine, Paolo ci esorta a mantenerci pronti» (Ef. 6:18). Questa relazione con lo Spirito è delicata, e molte cose possono minacciarla come mani impure, ira e dissenso (1 Tim. 2:8), o, persino, discordia familiare (1 Pt. 3:7). Un obiettivo della preghiera è proprio quello di allontanarci dal peccato; viceversa, peccare ostinatamente ci allontana dal pregare.

Il rapporto tra la preghiera e la vita ripiena dello Spirito è ben esemplificato in Atti. Nei discepoli la pienezza dello Spirito, anziché diminuire il bisogno di pregare, lo accentuava grandemente. È tutto ciò così ovvio che possiamo categoricamente affermare che la chiesa spirituale, veramente apostolica, è una chiesa che prega. Mediante la preghiera i 120 furono pronti per la discesa dello Spirito nel Giorno della Pentecoste (At. 1:14). Dopo Pentecoste i credenti

'erano perseveranti nell'attendere all'insegnamento degli apostoli...e nelle preghiere» (2:42). Fu a motivo della fedeltà di Pietro e Giovanni «all'ora della preghiera» che essi ebbero l'occasione di guarire lo zoppo alla porta del Tempio (3:1 ss.). La preghiera era la loro risorsa spontanea ed il rifugio nei momenti di persecuzione (4:24 ss.). A motivo della loro acuta consapevolezza della priorità della preghiera e del pericolo di esserne distratti, gli apostoli suggerirono l'elezione del primo consiglio di diaconi (6:1-5). Il primo successo missionario si ebbe in una riunione di preghiera (13:1-3) e così via, qualsiasi attività pubblica era sostenuta da una costante preghiera privata.

## V. IL LATTE E LA CARNE DELLA PAROLA

Gli apostoli si rifiutarono di lasciarsi sommergere dai dettagli amministrativi non soltanto a motivo della priorità della preghiera ma, anche a motivo della priorità «della parola»(At. 6:4). Questa intendeva il contenuto del loro insegnamento ed era quello che Paolo, in altra occasione chiama «il mio vangelo» che ha in mente quando testimonia di aver dichiarato «tutto il consiglio di Dio» (At. 20:27). Quindi, benedicendoli, egli raccomanda gli anziani, in Efeso «a Dio ed alla parola della sua grazia; a lui che può edificarvi e darvi l'eredità con tutti i santi (v. 32).

### A. Uno strumento di Grazia

È importante notare la stretta connessione tra Dio e «la parola della grazia». «Per questa parola Dio agisce in modo redentivo. Quindi, i credenti, possono conoscere Dio profondamente ed intimamente, soltanto mediante la Parola. Ancora una volta ci confrontiamo con la responsabilità dei credenti. Se spandere la parola è un compito dei predicatori, la responsabilità di tutti i credenti è quella di ascoltarla, di leggerla di comprenderla e di esserle ubbidienti. Questo è quanto fece la Chiesa primitiva fin dall'inizio: «Ed erano perseveranti nell'attendere all'insegnamento degli Apostoli (At. 2:42; cf. 17:11).

Poiché la parola è così indispensabile all'amministrazione della grazia di Dio, l'esortazione di Pietro è sempre urgente. Appetite il puro latte spirituale, onde per esso cresciate. per la salvezza (1 Pt.

2:2). Chiaramente, una sana crescita dipende da un sano appetito ma anche da una verità incontaminata. La Parola non deve essere annacquata se i neonati devono crescere bene.<sup>17</sup>

### B. Cause di incapacità

La responsabilità dei credenti è di ben assimilare il latte della parola così da poter, al più presto, nutrirsi di carne solida. Prima del giorno della Pentecoste anche il Signore dovette adattare il suo insegnamento ai discepoli (Gv. 16:12). Dopo la Pentecoste essi crebbero velocemente. Una situazione simile non si è verificata nei membri della chiesa di Corinto con la conseguente prolungata loro incapacità di nutrirsi di cibo solido tanto da meritarsi il rimprovero (1 Cor. 3: 1-3). Il medesimo arresto della crescita è avvenuto nei credenti Ebrei destinatari della lettera omonima (Ebr. 5:12-14). Sembra perciò che non riuscire a comprendere le profonde verità di Cristo (1 Cor. 2:6) sia dovuto (a) ad una incapacità di ben nutrirsi con il latte della parola nei momenti formativi della vita cristiana, e (b) ad una incapacità a ben ricercare la pienezza illuminante dello Spirito. Soltanto allora il neo-cristiano potrà comprendere le parole di Giuda riguardante l'edificazione personale nella nostra «santa fede» (Giuda 20).<sup>18</sup>

Nella lotta contro Satana, nel deserto, Gesù offrì un esempio brandendo la spada della Parola scritta (Mt. 4:4, 7, 10; cf. Ef. 6:17-18). In tale conflitto Egli riaffermò il principio che dovrebbe guidare ogni credente: «L'uomo non vive di solo pane, ma di ogni parola che procede dalla bocca di Dio» (v. 4; cf. Dt. 8:3). Nessun cristiano potrà competere con gli stratagemmi di Satana se non conosce la Parola e non sa come adoperarla.

### C. La Parola, orale e scritta

Il Nuovo Testamento dà al credente la responsabilità di nutrirsi della parola. Ciò include un ascolto regolare e frequente della predicazione e dell'insegnamento degli apostoli. Tuttavia non si

---

<sup>17</sup> Lett. «logico, latte non adulterato.» Il cibo spirituale deve comprendere l'azione della mente e non deve essere contaminata da sentimenti umanistici. Ciò che nutre soltanto le emozioni non produrrà una sana crescita.

<sup>18</sup> L'enfasi sull'autorevole parola rivelata del vangelo presente nella Chiesa primitiva echeggiava una corrispondente enfasi negli insegnamenti di Gesù. Era questo il vero ascolto dal cuore che Gesù continuamente implorava. «Chi ha orecchi oda...» (Mt. 7:24-27; 11:15; cf. Mc. 4:9, 23; 7:16; 8:18; Lc. 9:44; 14:35).

può pensare che per parola s'intenda soltanto il parlare. La parola, che è centrata su Cristo e la Sua salvezza, è autenticata nel Nuovo Testamento mediante il costante riferimento alle Scritture. Questo è vero per Gesù quanto per gli apostoli. Cristo è considerato compimento e continuazione dell'unica Bibbia che i cristiani, allora, possedevano. È, perciò, non soltanto, una proclamazione dei recenti eventi salvifici di Dio, che gli apostoli definiscono ministero della Parola, ma anche la proclamazione fortemente ancorata alle radici bibliche. Credere in Cristo non causò il rifiuto dell'Antico Testamento ma la sua conferma.

È anche sottinteso che quando la parola di Cristo e degli apostoli fu messa per iscritto, fu anch'essa ritenuta Parola di Dio insieme alle altre scritture più antiche. E perché no? Se il messaggio predicato era la parola, perché non doveva essere ugualmente autentico il messaggio scritto? Pietro accomuna le epistole paoline alle «altre Scritture» affermando che storcere queste nuove scritture provocherebbe un «rovina» spirituale (2 Pt. 3:16, cf. l'affermazione paolina in 1 Cor. 14:37).

La conclusione è inevitabile: per una crescita spirituale deve esserci una piena immersione nella parola sia scritta che orale; nel caso in cui si venisse a creare una discrepanza tra la parola orale e la Bibbia deve prevalere la lealtà alla Bibbia (Mt. 22:29).

## VI. AGIRE NEL CORPO

### A. La pratica della Chiesa primitiva

Secondo il libro degli Atti, insieme all'esperienza della salvezza, sembra che vi fosse un costante e spontaneo profondo senso di unità con gli altri credenti: «Ed il Signore aggiungeva ogni giorno alla loro comunità quelli che venivano salvati» (At. 2:47).<sup>19</sup> Notiamo, così, la naturale realizzazione dei rapporti implicitamente affermati dalla metafora di Gesù della vite e dei tralci. Il fenomeno visibile in Atti è il gravitare di ognuno attorno ad un centro comune senza perdere la propria integrità personale. La parola comunità non riesce,

---

<sup>19</sup> Nessuno si univa formalmente alla chiesa, tranne nel caso in cui il battesimo veniva interpretato come rito di ammissione; l'unione avveniva nel Signore, considerato un elemento integrale della salvezza.

neanche lontanamente, ad esprimere l'intensità e la profondità di tale coesione. Vi è un vero organismo sociale e spirituale nel quale sono introdotti per la nascita dallo Spirito (cf. 1 Cor. 12:13).<sup>20</sup>

Non il Sinedrio, i rabbini o la sinagoga, ma i discepoli divennero il centro intorno a cui far ruotare il nuovo stile di vita dei primi convertiti (At. 2:42; 5:12-13; 6:1-6). In seguito il fenomeno continuò, forse ad un grado minore, attorno agli anziani locali. La spontanea disposizione a condividere i propri beni, fu un altro segno di questa nuova mentalità comunitaria. Tutto ciò fu evidenziato non soltanto da una felice frequentazione di casa in casa, ma anche dalla raccolta delle risorse materiali (2:44-46:4:32-35). Non vi è segno di alcuna pressione o costrizione; una tale prodigalità fu volontaria o naturale, quasi espressione naturale di una nuova vita interiore ed un nuovo amore, come realmente lo era.

### **B. L'esortazione nelle epistole**

Poiché le forze centrifughe della vita sono grandi e la strategia di Satana è proprio quella di allontanare ed isolare i cristiani, il credente deve deliberatamente tutelare la comunione ed il culto comunitario. Deve desiderare fortemente l'unità dello Spirito nel vincolo della pace (Ef. 4:3), considerando attentamente «gli uni gli altri, per incitarci all'amore ed alle buone opere.» I credenti non devono trascurare la riunione», come alcuni sono soliti fare (Eb. 10:24-25).

L'importanza di trovare il proprio ruolo divinamente designato nella chiesa e di assolverlo con fedeltà e gioia, è chiaramente indicato in Romani 12, Efesini 4 e I Corinti 12. Pur se la scelta spetta a Dio, l'impegno a ben operare spetta al credente. Egli può rifiutare, tralasciare o abusare della sua funzione nella chiesa; oppure, può accettarla, svilupparla e svolgerla con fedeltà. È questo, certamente il senso dei versetti su citati. Qualsiasi sia il dono di ministero

---

<sup>20</sup> Una caratteristica significativa della consapevolezza di questa nuova famiglia sembra essere la comprensione di una rottura radicale con quelle istituzioni religiose e sociali che, precedentemente, richiedevano una totale lealtà. Già a Pentecoste, l'esortazione petrina includeva implicitamente questo aspetto: «Salvatevi da questa perversa generazione» (2:40). La salvezza comprendeva, evidentemente, una fuga dall'ordine demoniaco del mondo, sia ebraico che pagano, come anche l'ingresso nel Regno di Dio – un regno concretizzatosi nelle unità locali di una stretta rete di credenti, chiamate chiese. Dal giorno della Pentecoste in poi, la conversione comprendeva un trasferimento radicale e manifesto dalla polarità del mondo a quella della Chiesa.



nella chiesa, la sua finalità può essere raggiunta soltanto quando tutto viene svolto non con uno Spirito di rivalità e vanagloria ma nell'amore che è la «via per eccellenza» (1 Cor. 12:31). Un membro di chiesa spiritualmente ammalato può infettare e rovinare tutto il corpo (cf. Eb. 12:15).<sup>21</sup>

Ritroviamo il medesimo insegnamento nella metafora paolina della Chiesa quale tempio. Il fondamento, Cristo è già stato posto dagli apostoli; ma «or ciascuno stia attento come vi costruisce sopra» (1 Cor. 3:10-17). La conoscenza del messaggio da parte dell'operaio può essere legno anziché oro; il suo giudizio può essere paglia anziché argento; i suoi metodi possono essere stoppia anziché pietre preziose e non importa quanto sia un uomo leale a Cristo, perché la sovrastruttura che egli costruisce potrà anche non resistere alle fiamme del giudizio divino. Un onesto sciupone potrà anche salvarsi però, se il suo Spirito è talmente cattivo da voler distruggere il tempio di Dio, «Dio distruggerà lui» (v. 17). Come afferma A. T. Robertson: «Dio distruggerà il distruttore della chiesa.»<sup>22</sup>

### C. L'esercizio della fede

Abbiamo già discusso sulla natura della fede salvifica (nel capitolo 23). La «fede» (pistis) è adoperata in modi correlati alla nostra utilità nella chiesa. Possiamo parlare, allora, di questi modi definendoli come fede di Dio, fede con Dio e fede per Dio.

1. La Chiesa primitiva adoperava pistis per descrivere la fede salvifica in Cristo di un peccatore. Nell'era post-Pentecoste, si cominciò a considerare la fede come un insieme di verità alle

quali si doveva credere. Ciò è frequente in Atti come, per esempio, nell'affermazione «e anche un gran numero di sacerdoti ubbidiva alla fede» (6:7; cf. 13:8; 4:22; 16:5; 24:24).

La frase include, qui, non soltanto l'esposizione di un credo ma la consacrazione personale ad un nuovo stile di vita» Quando Giuda, anni dopo, si appellerà ai cristiani perché «lottino strenuamente per la fede che è stata una volta per sempre tramandata ai santi» (v. 3), intenderà il contenuto del kerygma e della didachè, cioè sia

---

21 Per una utile trattazione dei doni, vd. Charles W. Carter, *The Person and Ministry of the Holy Spirit*, Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1974) pp. 270-89; e Purkiser, *Gifts of the Spirit*.

22 *Word Pictures*, 4:99.

della dottrina che dell'etica. A. P. Fausset osserva, «nessun'altra fede o rivelazione deve sostituirla, è questo è un forte motivo di resistenza agli innovatori eretici (v. 4).<sup>23</sup> Chiaramente, si deve sempre stare in guardia contro la corruzione e la diluizione delle eresie, sia etiche che dottrinali (cf. v. 10; Gal. 1:23; Fl. 1:27; 1 Tm. 4:1) La responsabilità dei cristiani nella Chiesa include una responsabilità per la Chiesa.

2. C'è anche la fede con Dio. Quando Paolo nella sua prigionia finale testimonia trionfalmente «Ho serbata la fede» (Tim. 4:7), secondo A. T. Robertson, afferma che «ha serbato la fede con Cristo.»<sup>24</sup> È questa l'integrità o la fedeltà che è uno dei frutti dello Spirito (Gal. 5:22). Senza questa fede personale, un'adesione intellettuale ad un sistema dottrinale non è migliore di una fede dei demoni» (Gc. 2:19; cf. Rm. 16:26; 2 Cor. 13.5; 1 Tim. 1:5;18-20; 3:9; 5:12; 2 Tim. 3:8, 10 ). La nostra adesione ai diversi Credo non deve diventare una freddezza formalità che nasconde un cuore sleale.

3. La fede non è soltanto la chiave che dischiude la grazia salvifica ma è anche la condizione per compiere l'opera di Dio. Di fronte al ragazzo indemoniato, i discepoli chiesero a Gesù», Perché non l'abbiam potuto cacciare noi? « Gesù rispose, «A causa della vostra poca fede (Mt. 17:19-20). Egli, quindi enuncia il famoso principio: «Se avete fede quanto un granel di senape, potrete dire a questo monte «Passa da qui a là, e passerà e niente vi sarà impossibile.» (Mt. 17:20) Consideriamo questo «monte» come simbolo di qualsiasi ostacolo che debba essere rimosso per poter compiere la volontà di Dio.

Una grande quantità di quel che segue nella storia del Nuovo Testamento dimostra la validità di questo principio di fede. Fu a motivo di questa fede che i grandi eroi dell'Antico Testamento conquistarono regni...turarono le gole di leoni, spensero la violenza del fuoco, scamparono al taglio della spada, guarirono da infermità, divennero forti in guerra» (Ebr. 12:9; cf. Gc. 5:15). Paolo avrà avuto in mente, probabilmente, questo tipo di fede quando, scrivendo ai Tessalonicesi, ricorda «l'opera della fede e le fatiche del vostro amore (1 Ts. 1:3).

---

<sup>23</sup> Robert Jamieson, A. R. Fausset, David Brown, *A Commentary on the Old and New Testaments* (Hartford, S. S. Scranton & Co., n.d.), 2:543.

<sup>24</sup> *Word Pictures*, 4:631

Questo tipo di fede – fede per l'opera di Dio, è illustrata da Noè, che, divinamente avvertito di cose che non si vedevano ancora, preparò un'arca per la salvezza della propria famiglia (Ebr. 11:7). Ciò che qui viene definito un atto di fede è semplicemente ubbidienza ad una chiara e distinta direzione di Dio. Una fede produttiva non dipende dall'iniziativa umana ma è la risposta dell'uomo all'iniziativa di Dio.

Quando Gesù disse a Simone di prendere il largo e pescare, questi Gli rispose, «Maestro, tutta la notte ci siamo affaticati, e non abbiamo preso nulla! Però, alla tua parola calerò le reti» (Lc. 5:5). Pietro, probabilmente, non era molto cosciente della «fede produttiva» ma era consapevole di un ordine ben preciso e rispose con ubbidienza. Questo tipo di fede compie sempre grandi cose per Dio (cf At. 6:5; 11:24).



# 29

## VERSO UNA VITA ESEMPLARE

Nella visione neotestamentaria della vita il progresso spirituale e personale del credente non può avvenire separatamente dal suo cammino quotidiano. Il termine «peripateō», «andare intorno», è adoperato nelle epistole per 34 volte in riferimento diretto al comportamento cristiano. Si afferma, insistentemente, che la vita esteriore deve coincidere con la grazia interiore. I credenti devono vivere non soltanto come ma da cristiani. Non riuscire a tradurre l'esperienza religiosa in uno stile di vita etico è considerato, dagli scrittori neotestamentari, l'evidenza di una fede imperfetta. Paolo e Giovanni, per esempio, ci ammoniscono dicendo. «Si ritragga dal male chiunque nomina il nome del Signore» (2 Tim. 2:10; cf. Mt. 7:23) e «chi dice di rimanere in Lui, deve camminare come egli camminò» (1 Gv. 2:6). Eric Sauer scrive: «se già oggi siamo figli regali dell'Altissimo, allora siamo obbligati a vivere regalmente».<sup>1</sup>

Circa un terzo dei detti di Gesù nei vangeli si riferisce al vivere cristiano. La sezione più ampia è, indubbiamente, il Sermone sul monte, ma vi sono altri passi che ampliano ed applicano i suoi principi basilari. Nelle epistole, più di metà del materiale contiene istruzioni sulla giustizia. È vero che la maggior parte delle affermazioni esprime principi anziché norme specifiche, ma vi sono sufficienti applicazioni a situazioni particolari nella Chiesa primitiva che offrono direttive per i cristiani di ogni generazione.

---

<sup>1</sup> *The King of the Earth*, p. 188

## I. PRINCIPI DI INSEGNAMENTO ETICO

### A. Fonti autorevoli

Il Nuovo Testamento afferma che l'autorivelazione di Dio in Cristo costituisce la regola di vita per il credente (Eb. 1:1-3; 2:1-3). Non siamo introdotti, però, in una democrazia ma in un regno di «monarchia assoluta» (Lc. 6:46; At. 1:3) L'etica biblica è, perciò, un'autorità etica. In nessun caso un cristiano può ritenersi legge a sé stesso. Paolo afferma che, da evangelista, potrebbe identificarsi con i gentili fuori dalla sfera della legge ebraica, ma ciò non significa che egli sia senza una «legge di Dio»; piuttosto, che è sotto la «legge di Cristo» (1 Cor. 9:21).<sup>2</sup>

Pur mantenendo Dio quale autorità ultima, la Chiesa primitiva riteneva importanti quattro mezzi, divinamente stabiliti, per determinare il retto comportamento del cristiano:

#### 1. *La Bibbia*

Dapprima era l'Antico Testamento, che Gesù citava come prova (Mt. 21:12 ss.; 15:1-9; Mc. 12:24; Lc. 19:45 ss.). Paolo, l'apostolo che maggiormente intese tagliare il cordone ombelicale col giudaismo, si appellava continuamente alle Scritture per risolvere problemi di natura etica (cf. Rm. 12:19). Nessuno più di Paolo, comprese come le norme che governavano gli israeliti e quelle che governano la chiesa siano, essenzialmente, le stesse. Quando elenca le opere della carne che potrebbero impedire l'ingresso nel Regno (Gai. 5:19-21), include forme di comportamento proibite, direttamente o indirettamente, nell'Antico Testamento (cf. Il riferimento di Pietro al Sal. 34:12-15 in 1 Pt. 3:10 ss.).

#### 2 *Gesù*

La fonte suprema di autorità è lo stesso Gesù. Il suo esempio viene considerato eticamente definitivo (1 Pt. 2:21-24). Anche i suoi detti rappresentano la corte d'appello finale. Gli stessi vangeli testimoniano dell'autorità di Gesù, sia con evidenze esterne che con testimonianza interna (cf. Mt. 7:29).

---

<sup>2</sup> Ogni agente morale nell'universo è propriamente sottoposto all'autorità di Dio Creatore. La vera essenza del peccato è il rifiuto di questa autorità o persino l'esserne irritati. La mente carnale è nemica di Dio proprio a motivo della pretesa divina di governo su tutta la vita (Rm. 8:7).

### 3. *Lo Spirito Santo*

La terza fonte di autorità è lo Spirito Santo che guida gli apostoli e gli antichi scrittori. Gesù promette la Sua guida (14:26; 16:8-15). La «piena verità» a cui lo Spirito di verità» li conduce include certamente l'etica come la soteriologia o la Cristologia. Un esempio lo riscontriamo nella decisione presa a Gerusalemme riguardante le regole da imporre ai convertiti gentili: «perché è parso giusto allo Spirito Santo ed a noi di non porre su di voi un peso più grande di queste cose necessarie»(At. 15:28).

È importante sottolineare come lo Spirito Santo abbia confermato la sua autorità sovrintendendo alla formazione della letteratura neotestamentaria ed alla fissazione del Canone. Ha, perciò, determinato il tenore fondamentale degli insegnamenti della Chiesa vigilando sulla selezione ed inclusione del materiale etico. È in questo modo che le tre fonti di autorità della chiesa primitiva sono confluite in una: Il Nuovo Testamento.<sup>3</sup>

### 4. *La Chiesa*

Come comunità del nuovo patto, la Chiesa è sottoposta ad un'autorità e possiede autorità divenendo, perciò, fonte di guida complementare. L'autorità posseduta le è data dal suo Signore vivente e la sua natura è definita dalle Scritture. Tale autorità è implicita nel Grande Mandato a «fare discepoli» non soltanto mediante il battesimo ma «insegnando loro ad osservare tutte quante le cose che vi ho comandato.» (Mt. 28:19-20) La storia degli inizi, riportata negli Atti, riflette la consapevolezza di tale obbligo e la fedeltà della chiesa nell'ademperlo. Ciò è ancor più visibile nelle epistole ed è certo che, in grande misura, ha mantenuto la sua autorità in campo etico.<sup>4</sup>

---

3 Pur se la rivelazione suprema e finale è in Cristo Gesù, soltanto nella Scrittura troviamo la sostanza concettuale e fattuale di questa rivelazione trasmessaci. Vd. la trattazione di Wiley, *Christian Theology*, 1:136-142.

4 Ciò è evidente non soltanto nella mera quantità di soggetti etici e ammonizioni ma anche nelle specifiche direttive per la disciplina dei trasgressori (1 Cor. 5:1-13; 2 Cor. 2:4-11; 10:8-11; 13.13; 1 Ts. 5.14; 2 Ts. 3.6-15; et al.)

## B. Il punto di vista dell'etica cristiana

### 1. *La vita come prova*

Parlare di principi di condotta cristiani nei termini di «etica provvisoria»<sup>5</sup> potrebbe creare dei fraintendimenti, per cui sarebbe meglio definirli come «etica del pellegrino». La prospettiva da cui sono tratti i principi etici è quella di una filosofia totale di vita come espressa dal Nuovo Testamento. «Questa filosofia considera la vita sulla terra non come un fine ma come un mezzo per giungere ad un fine. È, perciò, fortemente escatologica. In quasi ogni pagina i cristiani sono esortati a guardare avanti ed a vivere come persone in prova, destinate al giudizio ed all'eternità (Tt. 2:11-14).

### 2. *Vivere come amministratori*

La signoria divina e la nostra responsabilità di amministratori sono due principi che governano l'intero insegnamento neotestamentario. Questa posizione è talmente evidente da non richiedere una prova. Ciò che è giusto è sempre determinato non soltanto da ciò che è legalmente permesso ma da ciò che causa il progresso del Regno di Dio. Secondo l'ideale biblico, la libertà personale che disprezza il principio dell'amministrazione delle possessioni, dei talenti e del tempo, causa una condotta non etica. Dovremmo aspettarci, perciò, che il cristiano sia governato da un'etica decisamente discordante con i principi prevalenti circostanti.

## C. Il fondamento dell'etica cristiana

Nessuno può essere in pace con il prossimo se non lo è già con Dio. Se la relazione verticale è interrotta, lo è pure quella orizzontale. Forse non in modo visibile ma nello Spirito interiore che è essenziale perché la relazione sia pienamente cristiana. La necessità preliminare di una giusta relazione con Dio è presupposta in tutti quei passi che trattano temi etici. L'episodio del risveglio, ai tempi di Giovanni Battista, caratterizzato dal pentimento e dalla remissione dei peccati, avvenne prima del Sermone sul Monte. Le epistole non trattano direttamente omelie e argomenti pratici ma pongono il fondamento evangelico della salvezza. Ciò spiega la bontà della

---

<sup>5</sup> Come credeva Albert Schweitzer. Vd. l'articolo «Interim Ethics» di George E. Ladd, *Baker's Dictionary of Christian Ethics*, ed. da Carl F. H. Henry (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1973), p. 332.



posizione di L. Harold Dewolf sul pentimento, la fede e l'ubbidienza da lui considerati come delle sottolineature speciali nell'etica di Gesù.<sup>6</sup> Volgersi dal peccato a Dio in Cristo, con la conseguente sottomissione alla legge di Dio, sono pietre basilari indispensabili dell'etica cristiana.

#### **D. L'amore, il motivo**

Kant non fu originale nell'enunciare il principio per cui una scelta, per essere morale, non deve soltanto essere giusta ma deve anche essere compiuta con lo Spirito giusto e per il giusto motivo. Questo perché interiore è la prova costante del Nuovo Testamento. Uno Spirito omicida produce un omicida anche quando non c'è un'azione visibile (Mt. 5:22; 1 Gv. 3:15). Un adulterio interiore, della mente e della volontà, è un vero adulterio agli occhi di Dio (Mt. 5:28). Atti religiosi hanno valore soltanto quando compiuti per compiacere Dio e non per gloriarsi davanti agli uomini (Mt. 6: 1-2, 16).

L'amore, e soltanto l'amore, darà all'azione quella qualità dello Spirito peculiarmente cristiana, offrendo una motivazione accettabile. Uno Spirito cristiano è uno Spirito amorevole; ed il fine dell'amore è la gloria di Dio ed il bene dell'uomo. L'etica cristiana è un'etica dell'amore (Rm. 13:8-10). Qualsiasi altra cosa ciò significhi, implica certamente che il dinamismo interiore di un comportamento giusto è il nostro desiderio di compiacere Dio e fare il bene. Una vera condotta cristiana non è motivata dalla paura, dall'interesse personale o dal condizionamento culturale. L'amore è il «compiimento della legge» non nel senso che essa venga sostituita o asservita, piuttosto, compiuta cercando di giungere al cuore dell'intenzione della legge, compiendo la legge con tutto il cuore.

#### **E. Il principio redentivo**

L'etica, per essere cristiana, deve essere fondata sull'opera espiatrice di Gesù Cristo. Soltanto così trova compimento quell'unione particolarissima di giustizia e misericordia che è lo specifico dell'etica cristiana. La misericordia, infatti, potrebbe essere espressa a spese della giustizia e la giustizia a spese della misericordia; entrambe, invece, possono essere ottenute soltanto al Calvario. È impossibile sviluppare un'etica cristiana escludendo la croce ed il

---

<sup>6</sup> *Responsible Freedom* (New York: Harper and Row, publishers, 1971), p. 58.

tentare di farlo significherebbe produrre un sistema moralistico di valore sentimentale.

Il principio salvifico è visibile quando cominciamo a notare il di più che caratterizza l'etica cristiana – porre Dio ed il prossimo al primo posto, benedire chi ci perseguita, camminare un secondo miglio, rifiutare di guerreggiare per miseri motivi personali, dimostrare modestia e sottomissione, stimare gli altri più di noi stessi, subordinare il profitto alle persone, evitare il materialismo, mantenere uno Spirito di perdono.<sup>7</sup> Se la rigida giustizia è il solo fine alcuni suoi tratti e peculiarità sembrano flebili ed irresponsabili. È giusto patire un'ingiustizia personale e non fare niente per correggerla? No – non indipendentemente dalla croce. È giusto, invece, quando consideriamo che Dio in Cristo ha già trovato il rimedio.

Uno Spirito misericordioso a motivo della croce non dimostra debolezza ma, piuttosto, si indentifica con l'offensore considerato pur sempre colpevole, ma perdonato di fronte a chi, similmente, può essere perdonato. L'azione malvagia non è mai semplicemente ignorata quando è coscientemente e piamente riferita alla croce. Di fronte alla sola giustizia tutti siamo meritevoli di condanna, e, tutti siamo bisognosi di misericordia. Perciò, l'etica cristiana deve sempre puntare all'uomo e non alla legge del risarcimento, ma al Salvatore che espia. L'esempio biblico appropriato al cristiano lo troviamo nella parabola del servo spietato (Mt. 18:23-35). Perdonare un debito di 10.000 talenti non fu facile, ma il creditore «perdonò» pagando il debito a sé stesso. È questo che si intende per cancellazione; il creditore assorbe il debito.

I principi etici appropriati agli uomini che mantengono un tale tipo di relazione con Dio devono essere simili all'amore che crea un'espiazione gratuita e immeritata. Ricevere liberamente da Dio e poi essere duramente legalisti nei confronti del nostro prossimo, significa non somigliare a Dio. Se persistiamo in questa attitudine, la misericordia di Dio verrà ritirata: «E il suo signore, adirato, lo diede

---

<sup>7</sup> Che affermazioni drastiche di Gesù (Mt. 5:38-42) non debbano essere prese alla lettera, dovrebbe essere chiaro a tutti coloro che comprendono il senso del linguaggio figurato e che interpretano questi detti secondo il contesto biblico. Le istruzioni di Gesù simboleggiavano un modo ed uno Spirito di vita specifici; chi Lo segue, non deve vendicarsi o abitualmente invocare il rigore della legge. Deve reagire in modo nobile, vincere il male con il bene, essere generoso e magnanimo nei rapporti col nemico

in mano agli aguzzini fin quando non avesse pagato tutto quello che gli doveva. Così vi farà anche il Padre mio celeste, se ciascuno di voi non perdona di cuore al proprio fratello.» È importante che l'ordine sia preservato nella società, ma il cristiano è motivato da una preoccupazione più grande – non soltanto «legge ed ordine» ma piena redenzione. Chi ingiuria il prossimo merita di essere punito ma il cristiano non deve curarsi di questo. Il cristiano sarà felice di andare oltre ciò che gli è dovuto se questo aiuterà l'offensore a seppellire la sua colpa nel sangue di Cristo. Questa sarà la vera retribuzione e la perfetta giustizia.<sup>8</sup>

## II. RAPPORTO TRA AMORE E LEGGE

Il Nuovo Testamento insegna, senza ombra di dubbio, che l'amore è sia il fondamento che la fonte interiore dell'etica cristiana. Tuttavia, grande incertezza è sorta quando si è tentato di chiarire i termini del rapporto tra amore e legge. Alcuni credono che l'amore sostituisca totalmente la legge. A sostegno di questa posizione si aggiunge una ulteriore incomprendenza della dottrina paolina della giustificazione per fede, considerata come salvezza «senza la legge (Rm. 3:21) nel senso che la giustizia prescritta dalla legge non sia più necessaria. Su questa linea, si evidenzia una forma di ultra-nomismo che, ben presto, diviene antinomismo.<sup>9</sup>

Questo problema è ulteriormente acuito dalla seguente dichiarazione: «La legge è venuta per mezzo di Mosè; ma la grazia e la verità mediante Gesù Cristo (Gv. 1:17). Sfortunatamente, in alcune versioni, il «ma» ha creato confusione facendo credere ad un conflitto tra la legge, da un lato e la grazia e verità dall'altro, come se grazia e verità dispensassero la legge. L'idea, invece, è che nonostante la norma di una vita di santità fosse stata ben dettata da Mosè agli uomini, la capacità di poter vivere secondo questa norma si ha solo in Cristo. Perciò, l'opera di Cristo non sostituisce ma «potenzia». La

---

<sup>8</sup> Tutto ciò non cancella l'obbligo che lo Stato ha di fronteggiare le offese e non impedisce che, in certi casi particolari, il mio dovere sia quello di collaborare con lo Stato.

<sup>9</sup> Come suggerito dalla sfortunata parafrasi «L'amore è l'unica legge che hai di bisogno» (Rm. 13:10, TLB)

grazia è il mezzo divino per cui la legge e la verità divengono esperienze concrete.

### A. Gesù e la Legge

Nel Sermone sul monte, Gesù definisce il tipo di giustizia accettabile (Mt. 5:20-48). I suoi esempi ci conducono direttamente al cuore del sesto e settimo comandamento (e, indirettamente anche al nono, vv.33-37). La giustizia accettabile è più che evitare un omicidio palese e legale. Può essere niente meno che mantenere giuste attitudini ed avere rapporti risanati (vv. 21-26) con tutti, senza alcuna discriminazione. Simili interpretazioni rigorose sono applicate all'adulterio ed alla sincerità. Niente suggerisce che qui, il programma di Gesù intendesse la seppur minima modifica dei relativi comandamenti e, ancor meno, la loro cancellazione (cf. Mt. 15:3-9).

L'accoglienza della legge da parte di Gesù è visibile ancor più semplicemente e direttamente, dalla Sua citazione del «primo e grande comandamento: 'Ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima tua e con tutta la tua mente...e il secondo simile a questo è, ama il tuo prossimo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la legge e i profeti.'» (Mt. 22:34 -40; cf. Mc. 12:28-31; Lc. 10:25-28).

Quattro aspetti sono qui evidenziati: (1) Questi sono comandamenti, cioè, leggi. (2) Sono citazioni del Pentateuco (Dt. 6:5; Lv. 19:18). (3) Non sostituiscono la «legge ed i profeti» ma ne sono l'essenza pura.<sup>10</sup> (4) Sono tuttora vincolanti.

### B. Gesù e la giustizia retributiva

Mediante i suoi principi generali e le applicazioni rappresentative, la legge definiva il tipo di comportamento accolto da Dio specificando, inoltre, i principi da seguire nel caso di sue infrazioni. Come leggiamo in Mt. 5:38 ss. e 43 ss., Gesù si occupò di questo gravoso problema. La glossa rabbinica diceva: «Amerai il tuo prossimo ed odierai il tuo nemico»- Il comando mosaico era di amare (Lv. 19:18-33) ma non di odiare. Gesù dichiarò, «Ma Io vi dico...» Come al solito, spazzò via la falsa interpretazione dirigendo la mente

---

<sup>10</sup> Gesù intese correggere il prevalente e ristretto bigottismo nel definire come «prossimo» soltanto il connazionale giudeo. Così fece con la parabola del buon samaritano (Lc. 10:29-37).

all'universalità ed imparzialità dell'amore del Padre. Questo è il vero principio basilare (v. 48).

Dobbiamo allora credere al rifiuto, da parte di Gesù, del sistema di giustizia retributiva? Si armonizza meglio al tenore del Nuovo Testamento, supporre che egli intendesse due cose.

In primo luogo, Gesù sta correggendo l'abuso della legge. Egli rifiuta, come indegno, quello Spirito di vendetta che era stato adottato quale norma di vita nelle relazioni personali, con il supposto assenso di Mosè. Diciamo «supposto», perché le istruzioni mosaiche ponevano l'amministrazione della «lex talionis» nella stretta responsabilità dei giudici (Es. 21:22). La legge per il cittadino privato era «Non farai la tua vendetta» (Lv. 19:18).<sup>11</sup>

Non si deve pensare, però, che Gesù stesse privando le autorità civili del loro necessario dovere di imporre la legge e rafforzare le pene per poter assolvere al compito di un governo responsabile. Ciò è ancor più visibile quando Mt. 5:38-48 è interpretato alla luce del principio retributivo che ancora pervade il governo morale di Dio sugli uomini (Mt. 6: 1-41; 14-15; 7: 1-2, 2223; 18:23-35; 25:31-46; Lc. 16:19-25; Rm. 11:22; 2 Cor. 5:10; Gal. 6:7-8, et al.).

In secondo luogo, Gesù sta introducendo il principio che deve governare le reazioni dei figli del Regno contro le ingiustizie patite per mano dei figli del maligno. Il popolo di Dio, la cui prima fedeltà è, adesso, di ordine diverso, deve agire in modo nuovo e non secondo il vecchio. Questa via più alta è per coloro che sanno amare e sono disposti a perdere dei diritti civili per la loro fedeltà a qualcuno più grande. L'intero sistema di riferimento concerne i credenti (1) che agiscono privatamente e (2) da cittadini del Regno.

L'insegnamento di questo passo in Matteo non si riferisce ai doveri dello Stato. Ufficialmente, ad un livello pubblico e civile, deve pur esserci qualche sistema retributivo reso necessario dalla dura realtà di una peccaminosità arrogante.

### III. PRESCRIZIONI UNIVERSALI PER I CRISTIANI

Nell'epistola ai Romani è evidente la diversità tra l'etica dei capitoli 12 e 13 e quella dei capitoli 14 e 15. Nei cc. 12 e 13 Paolo

---

<sup>11</sup> Num. 35:11-34.

affronta il tema dei doveri universali del cristiano, obbligatori per tutti.<sup>12</sup> Nessun cristiano è esente dal singolo dovere o divieto qui discusso. In netto contrasto, i problemi specifici dei capitoli 14 e 15 sono flessibili e non promulgati. Alcuni temi etici sono relativi al tempo, al luogo ed alle circostanze, secondo l'interpretazione di una coscienza individuale o comunitaria. Quando le Scritture non sono chiare, i suoi principi devono essere applicati da un santo senso comune. Differenze di opinione e prassi devono essere accolte con amore rispetto e tolleranza.

Consideriamo le prescrizioni evidenti presenti in Romani 12 e 13.

### A. Consacrazione

Il cristiano non agisce eticamente se non corregge i propri difetti o non aggiunge ciò che manca alla sua relazione con Dio. I cristiani di Roma sono esortati a presentare i loro corpi a Dio come «sacrificio santo e vivente.» Non è un «consiglio di perfezione» ma un «dovere etico» – per la misericordia di Dio...il vostro servizio ragionevole» (v. 1). È certamente appropriato, perciò, per trattati di etica cristiana, includere i «doveri nei confronti di Dio.» La misericordia non crea soltanto degli obblighi, ma ancor più importante, la Sua sovranità eterna quale Creatore e Signore, ci impone delle responsabilità.

I doveri cristiani della preghiera e del culto rientrano in quelli più ampi di disposizione alla richiesta di piena consacrazione ed amministrazione. Una mente rinnovata pensa da cristiano anziché da pagano semi-cristianizzato. Tale ampia e deliberata estensione del rinnovamento iniziatosi alla conversione è l'unica garanzia di gioiosa prontezza a conformarsi alle prescrizioni etiche presenti in questo passo biblico.

### B. Separazione

Il mandato universale «non vi conformate a questo mondo» (v. 2) richiede non soltanto una radicale separazione dallo Spirito del

---

<sup>12</sup> L'affermazione di alcuni che la lettera ai Galati sia la «Magna Charta della libertà cristiana» è una verità spesso fraintesa in una forma di libertinismo non biblico. Se per libertà s'intende la possibilità di indulgere alla carnalità, la conseguenza sarà l'eterna schiavitù, perché coloro che praticano queste cose non ereditano il Regno di Dio (Gal. 5:21).

mondo ma anche il rifiuto a lasciar che esso determini, in modo finale, i principi di vita quotidiana. Il cristiano dimentica la propria identità se il suo stile di vita, la sua apparenza, il suo parlare ed i suoi svaghi portano impresso lo stemma di un non cristiano o di una subcultura anti-cristiana. Il cristiano con una mente rinnovata non assume i suoi principi etici dalla folla né difende il proprio agire con la scusa che «tutti fanno così.» Egli sa di essere diverso ed il suo stile di vita non nasconderà questa diversità ma la rivelerà.

### C. Responsabilità

Ogni cristiano è eticamente obbligato ad essere fedele e diligente, sia in campo secolare che religioso. L'esercizio dei doni deve avvenire «con semplicità...zelo...allegrezza» (Rm. 12:8). Non dobbiamo essere «pigri nello zelo ma ferventi nello Spirito, servite il Signore»(v. 11). Altrove leggiamo: «...quel che si richiede dagli amministratori è che ciascuno sia trovato fedele (1 Cor. 4:2) e «guardate dunque con diligenza come vi conducete... approfittando delle occasioni (Ef. 5:15-16; cf. 2 Cor. 8:11; Ef. 6:5-8; 2 Ts. 3:6-12; 1 Tim. 4:14-16; 1 Pt. 3:13-16; et al.). I cristiani, perciò, devono vivere responsabilmente e diligentemente secondo la loro capacità.

Sebbene non vi sia alcun motivo particolare per considerare negativamente il divertimento, il tono del Nuovo Testamento sembra indicare che un suo abuso sia peccato. L'etica cristiana è, fondamentalmente, un'etica della laboriosità: «Se qualcuno non vuol lavorare, neppure deve mangiare» è l'ultimatum (2 Ts. 3:10-, cf. il contesto, vv. 6-15). Non è cristiano essere fannullone quando la salute fisica e la sanità mentale permettono un impegno costruttivo e produttivo! I cristiani non devono approfittarsi dell'assistenza sociale come scelta di vita volontaria, né devono permettere di cadere in una forma di supina dipendenza. Al contrario, la norma neotestamentaria considera il cristiano autosufficiente e capace non soltanto di guadagnare per sé stesso ma anche per i più deboli (1 Ts. 5:14; cf. Tt. 3:8, 14).

### D. Sincerità

Ogni cristiano deve proteggersi dalla falsità, «(l'amore sia senza ipocrisia» (Rm. 12:9). La genuinità sarà dimostrata dall'ospitalità e dalla benevolenza (v. 13), sarà visibile in uno Spirito cristiano nei

confronti di chi ci offende (vv. 14-21; cf. Gc. 2:14-16; 1 Gv. 3:17-18). La sincerità d'amore è anche provata da uno Spirito di uguaglianza. Paolo scrive: Abbiate tra voi un medesimo sentimento; non abbiate l'animo alle cose alte, ma lasciatevi attirare dalle umili (v. 16). Tutto ciò esclude lo snobismo di classe e la discriminazione razziale.

### **E. Amore per il bene**

Pur se l'ammonizione 'abborrite il male e attenetevi fermamente al bene' (v. 9), si riferisce principalmente al male e al bene morale, è anche incluso, indirettamente, il male ed il bene estetico. È un dovere etico scegliere la bellezza anziché la bruttezza. l'ordine al posto del disordine e la qualità invece della mediocrità. Queste scelte vincolano il cristiano perché da esse dipendono la nostra utilità e felicità. Poiché Dio è un Dio di ordine e di bellezza, entrambe queste qualità sono grandemente apprezzate dai fedeli. 'Del rimanente, fratelli, tutte le cose vere, tutte le cose onorevoli, tutte le cose giuste, tutte le cose pure, tutte le cose amabili, tutte le cose di buona fama, quelle in cui è qualche virtù e qualche lode, siano oggetto dei vostri pensieri.»(Fl. 4:8)

### **F. Integrità**

Nel Nuovo Testamento così come nell'Antico, sono fortemente richiesti l'onestà nell'uso delle ricchezze e la sincerità nel parlare (Mc. 10:19; 2 Cor. 4:21; Ef. 4:25-28; Cl. 3:9; 1 Ts. 2:12; 4:6; Eb. 13:18; 1 Pt 2:12; cf. Zac. 5:3-4) Paolo esorta i Filippesi a onorare la verità, l'onestà e la giustizia continuamente (Fl.4:8).

Nelle Epistole è presente la costante esortazione all'integrità nei confronti di Dio e naturalmente, degli uomini. Gli scrittori ispirati, in modo particolare, affermano che, l'onore del nome del Signore deve essere salvaguardato a tutti i costi. Per questo motivo e per evitare il minimo sospetto Paolo seguì con attenzione il caso dell'offerta per i santi di Gerusalemme. «Evitiamo così che qualcuno abbia a biasimarci per quest'abbondante colletta che noi amministriamo; perché ci preoccupiamo d'agire onestamente non solo davanti al Signore ma anche di fronte agli uomini» (2 Cor. 8:20-21). Nell'epistola ai Romani, scrive: «Applicatevi alle cose oneste, nel rispetto di tutti gli uomini.»(12:17)



Chiaramente trattative di affari e rapporti sociali devono essere, come minimo, legali ed onorabili. I cristiani non devono soltanto essere onesti ma dimostrare la loro onestà, Approfittarsi degli altri mediante inganni apparentemente legali o sfruttando l'ignoranza altrui o una condizione disperata non è, certamente, un agire cristiano. Deve essere evitata ogni forma di falsità poiché siamo i custodi del buon nome del Signore.

## G. Buoni cittadini

L'ubbidienza alle «autorità di governo» è un altro principio universale a cui tutti i cristiani sono sottoposti (Rm. 13: 1-7; cf. Tt. 3:1). Essere buoni cittadini non è un'opzione. Il cristiano deve considerare due aspetti: in primo luogo, la fondamentale autorità divina del governo civile quale rappresentante di Dio negli affari degli uomini. Paolo non disputa sulla necessità sociale del governo ma afferma, semplicemente, il suo ordinamento divino. Ribellarsi al governo è ribellarsi a Dio: «Chi resiste all'autorità si oppone all'ordine di Dio... perché si tratta di ministri di Dio». Per questa ragione, il cristiano accetta l'autorità civile non per un motivo di convenienza ma di coscienza (v. 5). Trascurare di osservare la legge civile significa vivere totalmente in modo non etico.<sup>13</sup>

Altrove, impariamo che il sostegno in preghiera, come la sottomissione, sono un dovere del cittadino cristiano (1 Tim. 2: 1-2). Pietro esorta i credenti ad osservare la legge (1 Pt. 2:12-17), adducendo come motivo il buon nome della loro causa: «Avendo una buona condotta fra i gentili poiché questa è la volontà di Dio; che facendo il bene turiate la bocca all'ignoranza degli uomini stolti.» Pur se i cristiani vivono da «liberi» non devono interpretare la libertà come se fosse anarchia o autorizzazione divina a disprezzare le norme comuni della buona educazione civica. Al tempo dei romani le responsabilità civiche erano assunte proprio dagli uomini liberi.

Il Nuovo Testamento presume, palesamente, che la cittadinanza nel regno di Dio non cancelli i nostri doveri secolari. Non soltanto ai farisei, ma a tutti noi. Gesù dice, «dai a Cesare ciò che è

---

<sup>13</sup> Il cristiano deve poter sapere chiaramente quali siano i suoi doveri. «Rendete a tutti quel che dovete loro: il tributo a chi dovete il tributo, la gabella a chi la gabella, il timore a chi il timore, l'onore a chi l'onore, (v. 7)

di Cesare...» (Mt. 22:21).<sup>14</sup> Paolo non prende in considerazione il possibile abuso dell'autorità civile, o il caso in cui sovrani opprimano l'innocente anziché punire i colpevoli, o usurpino il potere che appartiene solo a Dio. Ciò che Pietro ordina ai servi è di grande importanza: «Domestici, siate con ogni timore sottomessi ai vostri padroni, non solo ai buoni e ragionevoli, ma anche a quelli che sono difficili» (1 Pt. 2:18).

Che tale sottomissione, però, non comprenda la violazione della legge divina è implicito nella frase seguente: «perché è una grazia se qualcuno sopporta, per motivo di coscienza davanti a Dio, sofferenze che si subiscono ingiustamente (v. 19; cf. Mt. 5:10-12). L'esperienza personale di Pietro ci può fornire un esempio, quando, di fronte al Sinedrio accettò le possibili conseguenze della sua scelta di non disubbidire all'ordine di Dio di predicare (At. 4:19). Quando i sovrani cadono in eccessi di autorità, ponendoci di fronte alla scelta tra ubbidire a Dio o agli uomini, il nostro dovere è chiaro.

Paolo in questo caso, avrebbe condiviso il pensiero di Pietro. Tuttavia, nessuno dei due avrebbe concesso che una tale eventualità invalidasse l'obbligo generale di ogni cristiano di essere un cittadino sottoposto alla legge – Fino a che punto i cristiani di oggi possano giustificare la «disubbidienza civile» attuale, è un tema ampiamente dibattuto; di certo, essi non possono considerare Paolo un precedente, perché, sebbene la sua presenza avesse spesso causato rivolte, non c'è alcun riferimento neotestamentario in cui egli disubbidisce apertamente alla legge o all'autorità civile. Le frequenti battiture subite ed i suoi imprigionamenti erano forme di persecuzione e non punizioni per crimini commessi.

### H. Morale fondamentale

Il modo in cui Paolo collega l'amore ai dieci comandamenti non permette che «l'amore cristiano» possa, in determinate circostanze, concedere l'adulterio, l'omicidio, il furto o la bramosia (Rm. 13:8-10). Non c'è posto sia per le eccezioni che per le esenzioni. L'amore che scende a compromessi non è quello di cui Paolo scrive.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Il fatto che l'approvazione dell'istituzione governativa sia stata fatta ai cristiani di Roma nel primo secolo, implica che l'obbligo cristiano non dipende da alcun particolare sistema politico.

<sup>15</sup> Paolo non intendeva affermare che l'uso della «spada» da parte delle autorità civili, che egli ha appena approvato (v. 4) sia sempre in contrasto con quanto

«Camminiamo onestamente, come di giorno», afferma Paolo, «non in gozzoviglie ed ebbrezze; non in lussuria e lascivie, non in contese ed invidie.» La norma biblica per il cristiano è la totale astensione dai vizi del mondo. Il «rivestirsi del Signor Gesù Cristo» esclude ogni forma di apertura a tali attività della carne. Pur se la separazione dal mondo non deve portarci all'isolamento (1 Cor. 5:10), deve essere eticamente radicale (2 Cor. 6:14-18; Ef. 4:17-32; 5:3-14, et al.).

## I. Il dovere delle buone opere

Quando leggiamo che «l'amore non fa male alcuno al prossimo» (Rm. 13:10), possiamo supporre che l'amore si accontenti soltanto di evitare di danneggiare gli altri. Il Nuovo Testamento non ci permette di indugiare in un atteggiamento negativo di rinuncia. Vi sono anche dei doveri nei confronti del prossimo in termini di visibile compassione e preoccupazione nella ricerca del suo massimo benessere spirituale e fisico. Ciò è talmente elementare nella nostra condizione umana che il non tenerne debito conto significherebbe danneggiare il prossimo. Il disinteresse può ferire così profondamente quanto azioni cattive. Con l'esortazione, «provvedete alla necessità dei santi, praticate l'ospitalità (Rm. 12:13), l'apostolo ci ricorda che la sollecitudine sociale è un comandamento.

La Chiesa primitiva imparò da Gesù che era «andato dappertutto facendo del bene» (At. 10:38). Gesù rese il dar da mangiare agli affamati, il provvedere agli stranieri, il vestire gli ignudi ed il visitare gli ammalati ed i prigionieri, il metro di valutazione per il giudizio finale (Mt. 25:31-46). Il rammarico di Giuda a motivo del «costoso unguento di Maria che si sarebbe dovuto vendere per poter dare il denaro ai poveri, ci conferma come il dare ai poveri fosse una loro abitudine (Gv. 12:3-8). La cura che Gesù aveva dei deboli e dei bisognosi era sempre concreta, come testimonia la moltiplicazione dei pani e la guarigione degli ammalati. Tuttavia, egli non permise che i discepoli dimenticassero che il più grande bisogno dei poveri è spirituale e le buone opere sono, principalmente, di natura religiosa (Mt. 11:5; Mc. 6:34).

---

ha, adesso, detto dell'amore. Ovviamente egli non considerava la pena capitale come una violazione del sesto comandamento.

Che i cristiani, dopo la Pentecoste, fossero come il loro Signore nella preoccupazione per i poveri e i sofferenti, è chiaramente indicato nel libro degli Atti (2:45; 3:2-7; 4:32, 34; 5:15-16; 6: 1-3; 9:32-34, 36-39; 10:4; et al.; cf. Gal. 2:10). Da queste esperienze della chiesa emergono alcuni chiari principi.

1. La Chiesa accolse la responsabilità del bene sociale come parte e prezzo della sua partecipazione al «vivere comune.» L'importanza riconosciuta a quest'opera sociale è confermata (a) dall'istituzione di un ordine ministeriale distinto, il diaconato, creato in modo specifico, per questo scopo (At. 6: 1-3) e (b) dalla sua insistenza sull'alta qualifica per questo ufficio (At. 6:3; I Tim 3:8-13).

2. La responsabilità ufficiale fu limitata ai membri della Chiesa che non usufruivano di altre risorse. La controparte di questa posizione era che l'assistenza veniva considerata, principalmente, come responsabilità familiare; la Chiesa si assumeva la responsabilità soltanto nel caso in cui tutte le possibili risorse familiari fossero esaurite (1 Tim. 5:4-16). È perciò, un atteggiamento non cristiano quello delle famiglie che, pur potendo sostenere i familiari in modo adeguato, delegano la responsabilità alla chiesa o allo Stato. L'insistenza, in questo caso, è così forte da costringere l'apostolo ad affermare drasticamente: «Se uno non provvede ai suoi e in primo luogo a quelli di casa sua, ha rinnegato la fede ed è peggiore di un incredulo» (1 Tim. 5:8).

3. I cristiani, secondo le opportunità, devono compiere opere buone verso tutti dando però la priorità alla famiglia della fede (Gal. 6:10). Evidentemente l'amore comincia in casa ma non si deve fermare lì. Quando si considera la scontata durezza di cuore di chi viveva nei tempi antichi, questa calorosa benevolenza e cura pratica era una chiara novità tra gli uomini. Certamente causò una profonda impressione sui pagani, specialmente su coloro che furono oggetto di tale amabile gentilezza.

4. Cristiani capaci di lavorare in modo da potersi arricchire dovevano pensare non soltanto a sé stessi ma anche «aiutare in casi di urgente necessità.»(Tt. 3:8, 14)<sup>16</sup>

---

16 Tale attività nella chiesa primitiva era una forma di coinvolgimento, spontaneo e non rigidamente organizzato, nella vita dei bisognosi. Era ispirato dall'amore di Dio, su una base prettamente personale e locale. Paolo introdusse la visione più ampia della cura per i credenti nei paesi lontani, contribuendo, così, allo

## VI. AREE DI PERMESSA DIVERSITÀ

Nei capitoli 14 e 15, Paolo insiste dicendo che certi modi di condursi dipendono dalle convinzioni personali. Il fatto che egli eviti di definire queste differenze secondo la propria autorità apostolica, suggerisce che, in alcune aree, non si debba legiferare. La Chiesa deve accogliere la sincerità del credente con le sue diverse opinioni su argomenti secondari senza sottoporli a giudizio (Rm. 14: 1).

### A. Questioni non regolamentate

Ampia diversità è permessa in campo dietetico. Ciò include non soltanto la variazione tra il mangiare carne e l'essere vegetariani (14:2), ma anche la distinzione tra cibi classificati «puri» (Kosher) e quelli impuri, un problema di duplice natura. Interessava i credenti giudei che, riguardo ai cibi proibiti o permessi, ragionavano ancora secondo schemi anticotestamentari e gli etnico-cristiani che si chiedevano se fosse lecito comprare la carne venduta al mercato che era stata, precedentemente, offerta agli idoli (cf. 1 Cor. 8 e 9).

Un altro argomento irrisolto riguardava i giorni santi, «Uno stima un giorno più di un altro; l'altro stima tutti i giorni uguali» (14:5). Anche questo riflette, indubbiamente, la composizione mista di gentili e giudei della chiesa di Roma. La domanda sollevata da alcuni e se Paolo parlasse di speciali feste giudaiche o pensasse al sabato.<sup>17</sup> L'interpretazione cristiana più comune è quella di considerare ogni giorno ugualmente santo, nel senso che ogni giorno è un dono di Dio e deve essere vissuto interamente per il Signore. Una condotta sbagliata o un compromesso con il mondo non è accettabile sia di lunedì che di domenica, mentre, in questi giorni sono possibili attività commerciali o ricreative.

Questa posizione non nega la particolare santità del giorno del Signore quale giorno riservato a quelle forme di culto comunitario

---

sviluppo di quel senso di unità universale del corpo di Cristo (At. 24:17; Rm. 15:31; 2 Cor. 8-9).

17 Matthew Henry, Adam Clarke e John Wesley limitano il loro riferimento alle festività giudaiche. Clarke commenta: «Che il sabato sia un obbligo durevole può essere facilmente desunto dalla sua istituzione (vd. nota su Gn. 11:3) e dal suo tipico riferimento...la parola simile non dovrebbe essere aggiunta; non è neanche presente in alcun manoscritto o antica versione (*Commentary*, New York: Abingdon Press, n.d., 6:151).

e corporativo non possibili in altri giorni. Preservare il culto ed il servizio della chiesa, è come salvaguardare il benessere sia fisico che spirituale delle persone e costituisce una solida base etica per considerare la domenica come il sabato mantenendolo «santo» in questo senso specifico. Il sabato fu fatto per l'uomo (Mc. 2:27) perché l'uomo ne aveva di bisogno ed il passaggio da una dispensazione all'altra non altera questa necessità.

In altre aree la Chiesa può permettere una diversità di pratiche, persino una certa misura di flessibilità nei riguardi del matrimonio e del sesso entro i limiti ben saldi della purezza e della fedeltà (1 Cor. 7). Si afferma anche una normativa divina specifica riguardante il finanziamento del ministero anche se la diversità, in questo caso, non è considerata peccato (1 Cor. 9:14; cf. contesto).

### **B. Principi armonizzatori**

Il seguente principio è per i cristiani, perché possano sempre ricordarsi della natura del Regno di Dio. Negativamente, il Regno non è né bevanda né vivanda»(Rm. 14:17).<sup>18</sup> Positivamente, è giustizia e pace e gioia nello Spirito Santo.» È questo il principio base per poter distinguere l'essenziale dai secondario.

Alla base, in effetti, vi è un problema profondo e cruciale: la continuità o la cessazione della legge cerimoniale e cultuale. Rispetto ai cibi, Paolo sapeva perfettamente che niente è impuro in sé stesso»(Rm. 14:14). Le distinzioni anticotestamentarie non avevano valore intrinseco ma soltanto pedagogico e, in questo senso, la loro funzione era stata già espletata. Paolo, però, a motivo delle opinioni dei suoi amici giudei, era disposto a rispettarle ed a sgretolare tale edificio in modo graduale a patto che, in entrambe le fazioni, vi fosse carità e la disponibilità a non giudicarsi sconvenientemente senza imporre in modo autoritario idee personali.

Nella lettera ai Galati il tono è completamente diverso. In quel caso, però, Paolo confutava la posizione rigida dei giudei secondo i quali i gentili avrebbero dovuto conformarsi al rituale giudaico. Poiché non davano spazio alle opinioni personali ma imponevano

---

<sup>18</sup> Il riferimento è, qui, al bere e al mangiare in relazione al culto ed al rituale e non ai temi etici fondamentali riguardanti la salute e la sobrietà. Poiché la temperanza è un frutto dello Spirito, l'intemperanza è un'opera della carne (Gal. 5:21, 23).

il sistema cultuale giudaico. in modo particolare la circoncisione, come condizione essenziale per la salvezza, Paolo fu costretto a scendere al loro livello di polemica. Si sarebbero potute accogliere entrambi, una forma di et...et, ma quando i giudei imposero la circoncisione come necessità inderogabile, Paolo accettò la sfida dichiarando che se la circoncisione è accolta come necessità, Cristo non è più sufficiente alla salvezza (Gal. 5:1-4). Essi erano «scaduti dalla grazia».<sup>19</sup>

I seguenti principi, in modo particolare, possono essere desunti dalle parole di Paolo:

1. Quando si è pienamente convinti di una particolare pratica la si deve osservare coscienziosamente, come se fosse per il Signore, senza curarsi di quello che gli altri fanno (Rm. 14:5-8, 23).

2. Fin quando certe convinzioni non sono comprovate dalla Scrittura che esprime le norme universali, il credente non deve accusare nessuno di lassismo solo perché non condivide le sue opinioni (vv. 3, 10, 13).

3. All'altro estremo, i cristiani che non condividono determinate consuetudini non devono disprezzare chi le pratica, non importa quanto le considerino erranee (Rm. 14:1, 3-4, 10; 15:1-7).

4. Entrambi gli schieramenti non devono permettere che le differenze impediscano l'amore, il culto e l'impegno comune. Similmente, devono evitare che divengano motivo di infinite discussioni e di dibattiti (vv. 1, 13).

5. Il cristiano, la cui coscienza permette una libertà maggiore, ha una più pesante responsabilità nei confronti di Dio. Deve sempre esercitare la sua libertà con un'attenzione particolare agli effetti prodotti sugli altri. «Non perdere, col tuo cibo, colui per il quale Cristo è morto» (v. 15): e, ancora, «è bene non mangiar carne, né bere vino, né far cosa alcuna che possa essere d'intoppo al fratello» (v. 21). Questo principio è così importante che Paolo lo ripete più di una volta (Rm. 15:1-2; 1 Cor. 8:7-13; 10:23-31). Fate ogni cosa «per la gloria di Dio», conclude (1 Cor. 10:31); ovviamente, egli intende

---

<sup>19</sup> La differenza è chiaramente riassunta da Matthew Henry: Sembra che l'apostolo volesse far morire la legge cerimoniale pian piano per poi sotterrarla con tutti gli onori; sembra che questi deboli romani la seguissero, piangendo, fino alla tomba, mentre i galati tentavano di farla risorgere dalle ceneri» (*Commentary*, Wilmington, Del.: Sovereign Grace Publishers, 1972, 2:996).

dire che si dà gloria a Dio quando non si esclude il bene del prossimo. La capacità di autodisciplinare la propria libertà per il bene altrui è il fondamento della vera spiritualità e dell'amore cristiano. «Ora, se a motivo di un cibo tuo fratello è turbato, tu non cammini più secondo amore. Non perdere, con il tuo cibo, colui per il quale Cristo è morto», egli afferma (Rm. 14:15). Ci ricorda ancora, acutamente: «La conoscenza gonfia, ma l'amore edifica» (1 Cor. 8:1).

### C. Intuizioni etiche

Oltre i principi basilari del rispetto comune, il cristiano deve sviluppare un senso etico tale da fargli discernere ciò che è secondario e ciò che è intrinsecamente vitale. In qualche luogo si deve marcare un confine. L'amore tenderà, per sua natura, a tracciare un limite in termini conservativi poiché è genuinamente preoccupato sia delle conseguenze finali di determinate azioni come anche della loro immediata apparenza. L'amore, perciò, ha bisogno del sano giudizio. Uno studio attento di I Corinzi 8-10 può aiutare a mantenere questa capacità di distinzione. Alcune cose, infatti, sono sempre oltre i limiti mentre, altre, possono essere innocenti in sé stesse ma non utili (1 Cor. 10:23). Altre ancora possono essere permesse in alcune circostanze ma non in tutte (1 Cor. 10:25-29). Cristiani maturi sono coloro che, «per via dell'uso, hanno i sensi esercitati a discernere il bene ed il male» (Eb. 5:14).

Oggi, l'ambito della «moralità mutabile» e della coscienza individuale, include temi alquanto differenti, quali i cibi kosher o la carne offerta agli idoli. Le diversità però, tra i cristiani, sono così tante come non mai prima - dettagli sull'osservanza della domenica, modo personale di apparire, divertimenti permessi, costo e quantità di possedimenti, livello sociale e culturale. La speranza di preservare l'unità dello Spirito nel vincolo della pace (Ef. 4:3) consiste nel ricordare che, pur essendo le problematiche diverse, i principi secondo cui le superiamo rimangono gli stessi.

## V. LA CHIESA E LA COSCIENZA PRIVATA

Ciò che è definita coscienza è (1) sia la capacità e l'attività di un agente morale di percepire ciò che giusto o errato che (2) la conoscenza intuitiva che dovrebbe aiutarci a fare ciò che si ritiene giusto.



Lo scontro tra le norme comunitarie e la coscienza può essere molto acuto. Chiaramente nessuno deve essere costretto a fare ciò che sinceramente crede sia errato o impedito a fare quello che ritiene sia il suo dovere. Tuttavia, l'autonomia della coscienza personale non può essere assoluta. Il peccato nel cuore e nell'ambiente, oltre alle tante variabili dell'intelligenza e della maturità, ha danneggiato la capacità degli agenti morali, che agiscono liberamente, di percepire ciò che è giusto con accuratezza universale. Un giudizio morale sincero in una situazione specifica può mancare così tanto di percezione matura e contrastare talmente il diritto degli altri, che la «coscienza» della persona deve essere negata.

Incurante della teoria, nell'agire pratico secondo la legge codificata, la società pretende di avere il diritto di costringere una determinata conformità di comportamento senza dover sempre ricorrere alla coscienza privata. È, questa, una forma di compensazione regolatoria per (1) l'imaturità personale e/o (2) la perversione della coscienza.

La domanda pressante sulla relazione tra l'autorità della Chiesa e il singolo cristiano sorge proprio a questo punto. La Chiesa ha il compito di educare il credente. Deve provvedere una forma di «coscienza collettiva» affinché, la coscienza immatura o non educata del singolo cristiano, sia formata ed alimentata, entro naturalmente, un contesto pienamente biblico.

La Chiesa non si deve mai porre come l'unica interprete della Scrittura svuotando, in tal modo, il ruolo e la funzione dello Spirito Santo; il singolo cristiano, dall'altro lato, non deve mai ignorare la voce della Chiesa. Una vera illuminazione dello Spirito apporterà umiltà e disponibilità ad imparare nel rispetto del grande tesoro di sapienza ed esperienza che risiede nell'intero corpo. Una coscienza privata che ridicolizza quella collettiva non è biblica tanto quanto una coscienza collettiva che diviene imperiosamente oppressiva. Tutto ciò è implicitamente contenuto in passi quali Ef. 4: 1-3, 15-16; 5:21; Fl 2:1-5; 12-15; 3:17-19; 1 Tim. 1:3-11; 2:8-11; 3: 1-7, 15; 5:17, 20; Tt. 1:7-13.

È compito della Chiesa, perciò, istruire e richiedere «un mandato universale.» È anche compito della Chiesa rispettare quelle aree riservate alle opinioni personali e ad una certa varietà di pratiche.

Non comprenderemmo bene, però, la situazione se non riuscissimo a cogliere una terza possibilità.

È questa l'area grigia nella quale l'atteggiamento etico non è chiaramente definito dalla Scrittura ma, in gran parte, dalle circostanze, dai tempi e dalla cultura più che da determinati valori specifici. In tale ambito il caso può essere così serio da necessitare l'intervento della Chiesa e persino di una sua decisione ufficiale. A volte, particolari problematiche interne alla cosiddetta area grigia, non possono essere lasciate all'opinione privata. Paolo, trattando dei segni di una condotta appropriata nella casa del Signore, tira le redini alquanto drasticamente. Il principio basilare è che tutto deve essere fatto con «dignità e ordine» (1 Cor. 14:40). Paolo, tuttavia, non lasciò che i suoi lettori applicassero questo principio seguendo il loro giudizio personale ma diede loro alcune istruzioni specifiche riguardo al vestire (1 Cor. 11:1-6), al significato della Cena del Signore (1 Cor. 11:17-34) e all'esercizio dei doni nel culto pubblico (1 Cor. 14:1-40). Si manteneva ancora uno spazio alla spontaneità e alla libertà ma entro determinati limiti indiscutibili. Una chiara illustrazione di questo principio è la direttiva paolina, riguardante le donne di Corinto, che vietava loro di andare in chiesa senza il velo (11:1-16). Secondo la cultura occidentale del ventesimo secolo tutto ciò sembra così banale che Paolo avrebbe potuto anche dire «ogni donna faccia come le sembra più opportuno.» Invece, il caso era molto più complesso di una semplice divergenza di opinioni. La Chiesa è sempre immersa in una cultura particolare ed impegnata a rappresentare il Signore Gesù Cristo proprio nei termini di quella cultura» Paolo comprese che la donna cristiana poteva godere della nuova libertà ed uguaglianza ma ciò non doveva diventare una forma di diritto a rinnegare le convenzioni sociali, in modo da causare incomprensione e un possibile rimprovero alla Chiesa. I diritti personali non dovevano essere imposti a spese delle necessità prioritarie della comunità. Le donne di Corinto, pur se realmente libere, erano in modo ancor più profondo, amministratrici della grazia divina. Nonostante le problematiche fossero locali e temporanee, dovevano, esercitare tale funzione in modo da promuovere la causa rappresentata senza deturparne l'immagine o indebolirne l'influenza.

Le conseguenze pratiche e profonde di questa relazione tra l'autorità della Chiesa e la coscienza privata sono evidenti. Principi morali eterni devono essere interpretati ed applicati in ogni età in modo da corrispondere ai problemi ed alla cultura in cui vive il credente. Ciò include delle aree quali la santità della famiglia, la santità del corpo che è il tempio dello Spirito Santo, l'integrità personale e l'uguaglianza, in Cristo, di razza e sesso. Non sembra vi siano modi per evitare norme, regole richieste e disciplina. Anche la Chiesa, mediante la sua guida pastorale e collettiva, deve produrre delle direttive su ciò che è relativo e tutto deve essere fatto nell'interesse della massima unità e della testimonianza comunitaria. L'obbligo della Chiesa nell'ambito opaco, ristretto e sottile della «moralità mutevole» non può essere trascurato.

Tuttavia, nel realizzare questo compito, la Chiesa deve evitare di rendere assoluto ciò che è relativo. Non dobbiamo mai trasportare queste regole dal campo della moralità mutevole a quello dell'eterno e immutabile. Probabilmente lo Spirito Santo non intendeva che norme e regole proposte da Paolo, in casi culturali particolari come quello del portare il velo, divenissero delle leggi rigide per tutte le generazioni. La confusione e le successive tensioni sono state causate dall'incapacità della Chiesa di distinguere tra la moralità culturale e gli obblighi immutabili.

## VI. MATRIMONIO E FAMIGLIA

Nel Nuovo Testamento, i riferimenti al matrimonio riflettono, naturalmente, l'abitudine comune e le leggi prevalenti nella Palestina. Queste abitudini furono accolte da Cristo, come notiamo dalle sue parabole che descrivono scene di matrimonio familiari e dalla Sua presenza con relativo miracolo, alle nozze di Cana di Galilea (Gv. 2:1-11). L'ideale cristiano del matrimonio va, però, oltre le consuetudini locali.

### A. Ciò che costituisce il matrimonio

Il matrimonio, allora come oggi, è sia (1) un'unione formale e contrattuale regolata dalla legge religiosa o civile, che (2) un'unione domestica e coniugale. Dal punto di vista legale non è semplicemente la fusione di due persone che intendono vivere insieme.

L'idea di unioni casuali motivate dall'affetto e che, al suo svanire, possono dissolversi facilmente, è estranea sia al Nuovo Testamento che alla cultura giudaica. Non vi era alcuna evasione dai legami legali ma la loro pubblica assunzione.

Pratica comune era il fidanzamento, come quello tra Maria e Giuseppe, che precedeva il matrimonio pienamente legale e includeva un documento legale con l'elenco della dote pattuita assieme ad altri accordi. Secondo Edersheim, alla cerimonia nuziale «veniva firmato un altro documento legale mediante il quale lo sposo s'impegnava a lavorare per la sposa, ad onorarla, a tenerla con sé e a curarla secondo l'usanza degli uomini di Israele.»<sup>20</sup> La cerimonia matrimoniale richiedeva una lunga e attenta preparazione; era festosa e solenne e richiedeva un buon numero di testimoni. In un certo senso era un evento comunitario. Vivere insieme come moglie e marito era essenziale per un vero matrimonio come già implicitamente indicato nell'istruzione paolina riguardante la moglie che lascia il marito: «...se si fosse separata, rimanga senza sposarsi o si riconcili con il marito» (1 Cor. 7:11). Abbiamo qui la più grande conferma della doppia condizione del matrimonio. La separazione smembra il matrimonio ma non lo distrugge. Una persona separata vive, perciò, in uno stato matrimoniale illegale ma il fatto che abbia ancora un marito prova la persistenza legale dell'unione, inclusi i suoi obblighi. Se questa situazione si mantiene, non si potranno permettere delle seconde nozze.

### **B. Principi normativi**

Gesù e Paolo basavano la loro alta comprensione del matrimonio sull'ordine originario della creazione, citando Gn. 2:24:»Perciò l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e saranno una stessa carne «(Mt. 19:5; Mc. 10:7 ss.; Ef. 5:31). Questa immagine implica quattro cose:

#### *1. La normalità del matrimonio*

Il Nuovo Testamento riconosce pienamente il disegno originario nella creazione dell'umanità maschio e femmina. Inizialmente lo scopo fu quello di rispondere ad un bisogno di compagnia ed aiuto; in secondo luogo. quello di svolgere un compito: popolare la terra.

---

<sup>20</sup> Alfred Edersheim, *Jesus the Messiah*, (Grand Rapids, Mich. Wm. B Eerdmans Publishing Co., 1967), p. 70.

Con il matrimonio si intende formare una matrice sociale per la procreazione e il sostentamento dei bambini. In questa prospettiva, sposarsi era considerata una cosa normale. Nella cultura ebraica, un uomo o una donna dovevano avere dei validi motivi per non sposarsi e dovevano fornire delle prove. In risposta all'esclamazione dei discepoli 'Non conviene sposarsi», Gesù disse, «Non tutti sono capaci di mettere in pratica questa parola ma soltanto quelli ai quali è dato» (Mt. 19:12). Egli, quindi, indicò tre classi di eunuchi ritenute eccezioni alla regola.

In I Corinzi 7, Paolo discute sui pro e contra del matrimonio nei confronti del celibato. Nella maggior parte dei casi, coloro che non possiedono il dono di poter stare da soli sono invitati a sposarsi (vv. 1-9). Coloro, invece, che hanno la capacità di rimanere da soli hanno persino dei vantaggi sia a motivo della «prossima sventura» (v. 26) sia per la grande libertà che hanno di poter servire il Signore (vv. 32-35).

L'apparente preferenza paolina per il celibato è dovuta a considerazioni di tipo pratico e non ad un suo presunto convincimento della superiorità del celibato. Questo capitolo deve essere posto accanto all'istruzione, anch'essa paolina, per cui le giovani vedove dovrebbero «sposarsi, avere dei figli, curare la propria casa...» (1 Tim. 5:14) non trascurando il fatto che, secondo l'apostolo, il divieto del matrimonio è un segno dell'apostasia (1 Tim. 4:1-3). Inoltre, egli afferma che anziani e diaconi dovrebbero sposarsi (1 Tim. 3:2, 12). Che egli consideri tale stato una norma, è visibile dalla sua dichiarazione riassuntiva agli Efesini: «Ognuno ami sua moglie come sé stesso, e la moglie rispetti il marito.» (Ef. 5:33)

## *2. Monogamia*

Pur se considerata legale, tra i Giudei, la poligamia non era abituale. Dio ha creato una Eva e non tante e ha detto che l'uomo deve unirsi a sua moglie e non alle sue mogli. Non sappiamo se questo semplice principio di storia biologica e religiosa abbia dato forma al pensiero giudaico ma, certamente, è stato determinante per la norma cristiana. Ogni riferimento neotestamentario al matrimonio ed alla famiglia implica una moglie ed un marito. Gesù disse: «chi manda via sua moglie, e ne sposa un'altra...» Quando gli scrittori neotestamentari parlano dei loro compiti all'interno della famiglia,

si presume ovunque una semplice monogamia (1 Cor. 7:2 ss.; 9:5; Ef. 5:31; 1 Pt. 3:1-7).<sup>21</sup>

### *3. Permanenza*

Dalle affermazioni presenti nella Genesi, Gesù trasse la logica conclusione di un legame indissolubile: «E i due saranno una sola carne. Così non sono più due ma una sola carne. L' uomo dunque non separi quel che Dio ha unito» (Mc. 10:8-9). L'unione è doppiamente indissolubile. Dal punto di vista umano l'unione fisica intende il divenire «una sola carne», in un'unione di mente e di corpo che non può essere violata senza danni irreparabili per entrambi i coniugi. Gesù, ancor più, ascrive la loro unione a Dio per cui, ogni tentativo di dissolverla, è un'offesa diretta a Dio che ha istituito il matrimonio.

Gesù non dice che coppie che convivono sono «unite insieme da Dio.» Forse nel contesto giudaico, l'approvazione di Dio avveniva mediante procedure civili e legali e cerimonie che intendevano regolare il matrimonio in armonia con la legge rivelata di Dio. Osservando queste norme, si sarebbero evitati matrimoni impropri ed illegali.

Paolo chiarisce che l'unione fisica non costituisce un matrimonio legittimo anche se si compie «l'unione del corpo:» «Non sapete voi che chi si unisce ad una prostituta forma uno stesso corpo con lei?» Anche in questo caso la conferma è in Gn. 2:24:»I due infatti, dice il Signore, diventeranno una sola carne» (1 Cor. 6:16). Ovviamente, è l'unione sessuale che crea una sola carne. Tuttavia Paolo non aggiunge «Ciò che Dio ha unito l'uomo non lo separi!» Tale unione non cristiana è psicologicamente incancellabile ma non deve essere mantenuta nel tempo. Gesù intendeva proprio questo quando disse alla samaritana, «quello che hai ora non è tuo marito.»(Gv. 4:18)

Siamo indotti a concludere, perciò, che l'obbligo di indissolubilità presuppone non soltanto l'unione fisica ma anche la convalida legale o divina. La sessualità è un diritto che dipende dalla promessa

---

<sup>21</sup> La chiara limitazione, ai vescovi ed ai diaconi, ad avere soltanto una moglie, squalifica, ovviamente ogni altra persona coinvolta in relazioni poligame, dal poter accedere a questi alti uffici (1 Tim. 3:2, 12; Tt. 1:6).

reciproca così come dagli stimoli e deve accogliere sia responsabilità che privilegi.<sup>22</sup>

#### 4. Santità

Come evidenziato dal Nuovo Testamento, tra i Giudei, al tempo di Gesù, la santità del matrimonio non era una novità.<sup>23</sup> Non sorprende, perciò, come Paolo vedesse nell'amore sacrificale di Cristo per la Chiesa il modello del matrimonio cristiano (Ef. 5:25-32).

Inoltre la posizione chiara della Scrittura è che il matrimonio, come unione sessuale, sia qualcosa di santo; non è né peccaminoso né motivo di vergogna. Persino nel cuore dell'esortazione paolina alla cautela o al rinvio o, persino al totale suo rifiuto, si afferma sempre «Tuttavia, anche se prendi moglie tu non pecchi» (1 Cor. 7:28) In Ebrei leggiamo, «Sia il matrimonio tenuto in onore da tutti e il letto coniugale sia incontaminato poiché Dio giudicherà i fornicatori e gli adulteri» (13:4). Non è certamente, l'unione coniugale che contamina il matrimonio ma la fornicazione e l'adulterio.

### C. Doveri familiari

#### 1. Tra moglie e marito

La Bibbia accoglie ampiamente il principio dell'ordine gerarchico di autorità e funzione; non è mai cancellato dal corrispondente ed ugualmente rivelato principio dell'uguaglianza. Vi è in tutto questo un riflesso della trinità, come «il capo di Cristo è Dio» così

---

<sup>22</sup> Naturalmente, sorse la domanda se coppie sposate legalmente, siano, ipso facto, unite da Dio. Il rifiuto drastico di Gesù del divorzio ingiustificato come base legale per le nuove nozze escluderebbe certamente tali seconde nozze dall'approvazione divina. Un matrimonio che Gesù drasticamente considera un atto di adulterio non può assolutamente essere considerato «accolto in cielo» (Lc. 16:18). Che possa poi divenirlo per la grazia ed il perdono è un problema completamente diverso.

Paolo accettò il fatto che, in determinati casi, la separazione fosse possibile, affermando però, che il cristiano che avrebbe preso una tale iniziativa doveva rimanere disponibile alla riconciliazione (1 Cor. 7:10-11). Pur se i credenti sono esortati a sposarsi «nel Signore» (1 Cor. 7:39), il non farlo non invalida, in sé e per sé stesso, il matrimonio agli occhi di Dio (1 Cor. 7:14).

<sup>23</sup> Edersheim afferma: «Si deve ricordare che per i Giudei, il matrimonio includeva pratiche che andavano oltre il semplice rito della festività e della festosità. Prima delle nozze, il pio giudeo digiunava, confessava i suoi peccati... quasi come se la relazione sposo-sposa, tra Jehovah ed il Suo popolo, su cui s'insisteva moltissimo non soltanto nella Bibbia ma anche negli scritti rabbinici, facesse da retroscena (*Jesus the Messiah*, 70 ss.).

il capo «di ogni uomo è Cristo» e «il capo della donna è il marito» (1 Cor. 11:3). Queste tre relazioni sono costitutive e non arbitrarie. La ribellione della moglie a questo ordine naturale, o la ribellione dell'uomo al primato di Cristo, dovrebbe essere tanto impensabile quanto la ribellione di Cristo contro Dio. La presenza di una tensione all'interno di queste relazioni evidenzia una forma iniziale di peccato. Soltanto dei cuori peccaminosi potrebbero scorgere ingiustizia o, discriminazione in ordini stabiliti da Dio e necessari per modelli efficienti e relazioni equilibrate.

*a. Amore e leadership.* Le mogli perciò, devono sottomettersi ai loro mariti «come al Signore» (Ef. 5:22). Una vera sottomissione al Signore richiederà una giusta sottomissione al marito. Questa dovrebbe essere naturale e gioiosa e lo sarà se la moglie si sottometterà al Signore, e il marito, similmente, ubbidirà al comando di Dio «mariti, amate le vostre mogli (v. 25).» La qualità di questo amore è l'amore sacrificale di Cristo per la Chiesa. Dovrebbe anche essere simile all'amore che ognuno ha per sé stesso (vv. 28-29). Questa amorevole e reciproca disponibilità assicurerà l'ordine, l'armonia o la felicità in casa. Il dovere della sottomissione trae origine dall'ordine della creazione, poiché l'uomo non è dalla donna ma la donna dall'uomo. Non fu l'uomo creato per la donna ma la donna per l'uomo» (1 Cor. 11:8-9). Questa non è una forma di discriminazione anti-femminista ma semplicemente, l'eco di un evento storico. Infatti, Eva fu creata per essere una compagna ed un aiuto per Adamo.»<sup>24</sup>

Questa gerarchia naturale è sempre implicita e intende, indubbiamente una qualche divisione pratica delle responsabilità (1 Tim. 5:14). Tuttavia, nella maggior parte dei casi, l'ideale per i cristiani è l'impegno comune. La cooperazione sembra implicita in ciò che la Bibbia dice riguardo a Maria e Giuseppe, Elisabetta e Zaccaria, Priscilla ed Aquila. Tuttavia, anche nella cooperazione è sempre il marito responsabile di una famiglia ordinata (1 Tim. 3:4-5).

La moglie cristiana di un marito non credente è particolarmente esortata alla sottomissione affinché, «se anche ve ne sono che non ubbidiscono alla parola, siano guadagnati senza parola dalla condotta delle loro mogli (1 Pt. 3:1). Chiaramente, in questo caso,

---

<sup>24</sup> La frase in Col. 3.18, «Nel Signore « è intesa da Lightfoot (citato con approvazione da Vincent) non come una limitazione del suo obbligo alla sottomissione, ma «un obbligo a priori essenziale» (Vincent. *Word studies in the NT*, 3:507).



la sottomissione della moglie non è annullata dal fatto che l'uomo non sia un credente e, perciò, potrebbe non vivere secondo l'ideale coniugale cristiano. La responsabilità della moglie cristiana sarà allora doppia poiché comprenderà sia l'onore del nome del Signore che l'anima del marito. L'impegno particolare ad essere una moglie ideale accrescerà il suo potere e, con esso, la possibilità della salvezza del marito.

*b. Il sesso nel matrimonio.* Il Nuovo Testamento riconosce che il matrimonio è, fondamentalmente una relazione sessuale e che i doveri sessuali sono reciproci. I riferimenti sono espressi con delicatezza come ci si aspetterebbe per qualcosa di così tanto privato ed intimo e non in modo esageratamente pudico da poter far pensare a qualcosa di anormale o vergognoso. Quando leggiamo che Giuseppe non conobbe Maria «finché ella non ebbe partorito un figlio» (Mt. 1:25) ci vengono date delle importanti informazioni sulla dottrina della nascita verginale; ma l'ulteriore implicazione è che la coabitazione fosse il contrassegno normale e previsto del matrimonio.<sup>25</sup> Un continuo rinvio era plausibile soltanto nel caso di circostanze particolari.

Niente c'è di più pratico dell'esortazione paolina di 1 Cor. 7:1-7. Paolo vorrebbe che ogni uomo fosse capace di vivere senza necessità sessuali in modo sereno, come nel suo caso (v. 7). Tuttavia, egli lo considera non come segno di una santità eccelsa ma come un dono speciale che non tutti possiedono. Suggestivo, perciò, il meglio per la maggior parte delle persone: il matrimonio, entro cui le relazioni sessuali regolari sono più normali che anormali. Ovviamente, vi è ampia libertà, ma sempre entro i limiti della santità.

Il principio fondamentale è la reciprocità. In nessun'altra parte della Scrittura si afferma in modo simile la fondamentale uguaglianza tra maschio e femmina – e lo Spirito Santo ispirò il celibe Paolo ad affermarla. Chiaramente dove esiste un'ampia disparità tra i desideri naturali della moglie e del marito, essi devono impegnarsi a trovare un mutuo accordo, sottomettendo i propri desideri alla felicità dell'altro. Il marito, tuttavia, dovrebbe impegnarsi ad

---

<sup>25</sup> «Non l'avesse conosciuta» è, letteralmente, «non la stava conoscendo.» L'imperetto suggerisce non un'azione unica, come, per esempio la cerimonia nuziale, ma una continua conferma di unione che è un elemento costitutivo normale della relazione matrimoniale.

ubbidire all'ingiunzione petrina a vivere con la propria moglie con discrezione dimostrandole un onore speciale (1 Pt. 3:7). Mostrerà volontariamente, per la tenerezza del suo amore, grande rispetto per i suoi sentimenti, sapendo che la sua natura emotiva ha un equilibrio più sensibile e che lei partorirà i figli che nasceranno da questa libera unione. Perciò, pur se la moglie non ha alcun diritto di privare il marito, egli ha il nobile dovere cristiano di auto-privarsi per amore. Tale marito avrà certamente l'illimitato rispetto e l'amore devoto della moglie.

Pur se Dio lascia ampia libertà e disponibilità, lo Spirito di auto-disciplina rivela la propria profondità spirituale. L'assenza di grazia in questo caso, afferma Pietro, impedirà la preghiera dell'uomo perché Dio osserva il modo in cui gli uomini trattano le proprie mogli. La moglie è il dono eccelso di Dio all'uomo e colui che disonora o maltratta il suo dono reca un affronto al Donatore.<sup>26</sup>

### *2. Tra genitori e figli*

Nel Nuovo Testamento è uniformemente scontata la presenza di figli nella casa. Non vi è niente che possa far credere all'esistenza di problematiche quali la pianificazione e il controllo delle nascite, l'aborto, il sovrappopolamento. Motivo di imbarazzo non era l'averne molti figli, ma il non averne, come nel caso di Elisabetta e Zaccaria. Problematiche in quest'area, presenti nel cristianesimo moderno, devono essere risolte evidenziando principi biblici, quali la fede nell'interesse attivo di Dio e nella guida dello Spirito Santo in ogni ambito della nostra esistenza. Il fatto che Zaccaria avesse pregato per avere un bambino (Lc. 1:13) rifletteva semplicemente la sua condivisione della fede anticotestamentaria. Non era segno di ignoranza dei processi biologici procreativi; persino la vergine Maria comprendeva bene che i figli erano concepiti mediante il seme maschile (Lc. 1:34) La fede degli israeliti, riflessa nel Nuovo

---

<sup>26</sup> Si possono trarre due altre conclusioni: (1) Una vita sessuale normale all'interno del matrimonio non è considerata carnalità dal Nuovo Testamento; (2) Il tentativo, sia del marito che della moglie, di imporre una rigida astinenza per un certo periodo di tempo, nel nome di qualche ideale di santità, non presume soltanto di essere «più saggio di quanto è scritto», ma nega ciò che è scritto, e può provocare un disastro anche soltanto esponendo l'altro coniuge ad eccessiva tentazione.

Testamento, riteneva Dio al controllo delle forze biologiche ed Egli poteva aprire o chiudere un grembo materno.<sup>27</sup>

Il Nuovo Testamento incoraggia un tipo di filosofia cristiana della famiglia che considera i figli molto importanti agli occhi di Dio e intende l'esser genitori non soltanto un privilegio ma un'alta responsabilità, un modo, persino, di servire Dio: «E chiunque riceve un tal piccolo fanciullo nel nome mio, riceve me» (Mt. 18:5; cf. v. 10; Mc. 9:37; 10:13-16; Lc. 9:48). L'avvertimento a non scandalizzare un bambino si applica, in modo specifico, a quei genitori che non si curano dei figli (Mt. 18:6).

*a. Il ruolo del padre.* Il padre deve guidare la famiglia sia nell'educazione che nella fede religiosa. «Padri, allevateli in disciplina e in ammonizione del Signore» (Ef. 6:4). È vergognoso addossare tutta la responsabilità alla madre; ed è anche una vergogna quando i genitori entrano in contrasto tra di loro per motivi di disciplina familiare. Sarebbe molto meglio avere padri e madri uniti seppur senza una perfetta conoscenza che genitori che sabotano i reciproci sforzi per opinioni diverse (eccetto, naturalmente, i casi di reale crudeltà).

Il padre che può giustamente insistere sull'ubbidienza dei figli e la cooperazione della moglie, deve evitare di provocare i figli (Ef. 6:4). In Cl. 3:21 è spiegata la ragione: «affinché non si scoraggino.» La disciplina deve rafforzare le buone intenzioni del figlio preservando il suo amor proprio. Non deve richiedere troppo causando lo scoraggiamento, la ribellione e l'amarezza che, certamente, ne conseguono. Le piccole infrazioni devono essere trattate come tali. Compito del padre è di evitare che l'atmosfera familiare sia di continua riprensione e disprezzo. Un figlio sottoposto a disciplina non deve mai dubitare dell'amore del padre.

*b. Il dovere dell'ubbidienza.* I genitori devono essere saggi o conscienciosi, ma i figli devono ubbidire: «Perché questo è giusto», conferma Paolo agli Efesini; e, inoltre, «è gradito al Signore», spiega ai Colossesi. Apparentemente, Paolo considera i Dieci Comandamenti ancora validi, persino per i credenti gentili, poiché egli fonda le sue istruzioni sui figli, sul quinto comandamento (Ef. 6:1-2; 3:20). Questa

---

<sup>27</sup> Alcune problematiche moderne si risolverebbero più facilmente se i cristiani di oggi avessero questo tipo di fede. La sofisticazione scientifica ha indebolito la fede esagerando la finalit  delle cause seconde.

subordinazione ai genitori è giusta, sia perché è un comando divino implicito, sia perché è intrinsecamente logico in rapporto ad altre situazioni. I figli ai quali è permesso opporsi all'autorità ed i genitori che facilmente abdicano al loro ruolo non fanno altro che rendere impossibile la vita familiare. La mancanza di disciplina familiare ha, come risultato inevitabile, il decadimento sociale generale mentre l'essere disubbidienti ai genitori è uno dei segni dell'anarchia e del disordine di una società dissoluta (Rm. 1:30; 1 Tim. 3:3).<sup>28</sup>

La validità del quinto comandamento e dell'ordine naturale nel rapporto genitore – figlio non dipende specificatamente dal fatto che i genitori siano cristiani. Un figlio non è autorizzato ad essere disubbidiente solo perché i genitori non sono cristiani. I figli cristiani possono meglio servire il Signore essendo di esempio in questo loro dovere come in altri. Genitori non credenti rifiuterebbero e certamente squalificherebbero una religione che favorisse lo Spirito di ribellione nei figli.

Tuttavia, poiché il peccato sconvolge l'ordine naturale, un figlio cristiano sarebbe indubbiamente giustificato nel caso in cui disubbidisse all'autorità dei genitori che gli chiedono di fare ciò che è vietato da Dio. In nessun caso, però, i figli possono mancare di rispetto ai genitori soltanto perché intuiscono la loro fallibilità. In questo caso, come altrove, i figli cristiani (inclusi gli adolescenti) dovrebbero seguire Gesù il loro Signore, che all'età di 12 anni ritornò a Nazareth con i suoi genitori e rimase a loro sott'omesso.

### **D. La questione del divorzio**

Secondo la legge romana il divorzio scioglieva il matrimonio e permetteva nuove nozze. Poteva essere richiesto sia dalla moglie che dal marito. Secondo la legge giudaica il divorzio segnava, similmente, la dissoluzione dell'unione con la clausola aggiuntiva che un matrimonio, una volta sciolto, non poteva più essere ristabilito (Dt. 24: 1-4). Apparentemente, era l'uomo che stilava l'atto di matrimonio pur se donne giudee, senza dubbio abili, erano capaci di

---

<sup>28</sup> La famiglia che non riesce a diventare un'unità piena di amore, fondata su principi cristiani, può facilmente fornire un esempio del rinnegamento doloroso predetto per gli ultimi giorni: «E il fratello darà il fratello alla morte, e il padre il figliolo; e i figlioli si leveranno contro i genitori e li faranno morire» (Mc. 13:12). Tale è la potenza alienante del peccato. «Senza l'affetto naturale» è il modo in cui la KJV, correttamente, traduce (Rm. 1:31; 2 Tim. 3:3).

manovrare i loro mariti in modo tale da ricevere ciò che desideravano. I motivi per ottenere un divorzio secondo l'insegnamento mosaico erano limitati alla scoperta di qualche impurità nella moglie. Poiché, letteralmente, in ebraico si afferma «qualche nudità» è implicito pensare ad una qualche mancanza a livello sessuale. I Giudei trovavano, nell'ambiguità della frase, motivi sufficienti per dibattere lungamente su quali difetti della moglie includere nella lista. Al tempo di Cristo vi era un animato dibattito tra la scuola del Rabbino Shammai che permetteva il divorzio soltanto nel caso di reali impurità e la scuola di Hillel la cui interpretazione era così tanto elastica da includere peccati quali bruciare i biscotti per la colazione.<sup>29</sup>

### *1. Clausole di eccezione*

Questo retroscena spiega ragionevolmente come mai soltanto Matteo riporti le parole di Gesù sul divorzio tese a stabilire, in modo specifico, l'ambito della sua legittimità. Soltanto i Giudei (per cui Matteo scrive) sarebbero stati sensibili al problema. Non c'è alcuna prova testuale che ci faccia dubitare della genuinità delle frasi in discussione; non è neanche logico ritenere la loro assenza in Marco e Luca come motivo per annullare la loro autorità per i Giudei quanto per i cristiani. Anche Matteo è un vangelo ispirato.

Certamente, Gesù supera Shammai nella ristrettezza. Il caso di nudità menzionato da Mosè poteva riferirsi semplicemente ad una forma di mancanza di igiene personale o ad una insoddisfazione del ruolo coniugale. Gesù restringe il caso alla «fornicazione» (porneia), un termine generico per ogni tipo di immoralità sessuale quale l'adulterio, l'incesto, l'omosessualità, il lesbismo o qualsiasi altra deviazione. Sembra, perciò, che l'immoralità sessuale sia l'unico valido motivo per poter rompere un matrimonio. Nessun'altra mancanza viola in modo così devastante le promesse più profonde, i diritti o la lealtà reciproca. Indirettamente, si evince che ogni altra causa di divorzio è negata.

Matteo 5:31-32 implica che, in quella cultura, divorziare da una donna significasse, costringerla, indirettamente, a divenire la moglie di un altro; così facendo, sia la donna che il nuovo marito avrebbero commesso adulterio. L'unione si sarebbe potuta ritenere

---

<sup>29</sup> Robertson. *Word Pictures*, 1:153.

legale o secondo la legge civile ma non sarebbe stata moralmente giusta agli occhi di Dio – chiaramente la legge civile, in tali casi, non apporta automaticamente l'approvazione divina. Pur se il cristiano è esortato ad ubbidire alla legge del proprio paese, può essere costretto ad andare oltre riconoscendo delle ulteriori restrizioni imposte dalla legge di Dio. Quanto è legale non è necessariamente giusto. Perciò i cristiani guardano, oltre lo Stato, alla Bibbia, dalla quale, in queste aree, traggono le loro norme.

Alcuni affermano che la fornicazione che Gesù considerò come fonte del divorzio si riferisca soltanto all'irregolarità all'interno della relazione tra persone fidanzate. Perciò il divorzio permesso sarebbe la dissoluzione della promessa. L'errore fondamentale di questo modo di pensare è che la discussione in Matteo 19 non può riferirsi al fidanzamento. L'argomento usato da Gesù per l'ideale della permanenza è «l'unica carne» del pieno matrimonio, basato su Gen. 1:27. Inoltre, la contro domanda, «perché, allora, Mosè ha comandato di dare un certificato di divorzio mandandola via?» dimostra, in modo inappellabile, che il soggetto è una coppia sposata (Dt. 24:1-4). L'insegnamento generale è che quando il matrimonio è sia legale che consumato, non vi può essere divorzio e nuove nozze eccetto che per la sola causa di immoralità. Che i discepoli comprendessero Gesù in questo modo è indicato dalla loro esclamazione, «Se tale è il caso dell'uomo rispetto alla donna, non conviene di prender moglie» (Mt. 19:10)

### *2. Ripiego per la durezza di cuore*

La decisa affermazione, in Mc. 10:11 (cf. Lc. 16:18)»,(Chiunque manda via sua moglie o ne sposa un'altra commette adulterio verso di lei» suggerisce che Gesù qui si riferisca al caso di un uomo che divorzia dalla moglie avendo in mente un'altra donna. Naturalmente, per un uomo, coabitare con un'altra donna quando ancora sposato era considerato adulterio rientrando nella penalità della Legge; un certificato di divorzio lo proteggeva da ogni problema, santificando la nuova unione! Gesù considera questo espediente tecnico una crudeltà, un freddo sofisma, un divorzio che è, in realtà uno stragemma odioso agli occhi di Dio che legge l'intenzione del cuore.

Gesù definisce la relativa mitezza di Mosè un male minore a motivo della «durezza di cuore» (Mt. 19:8): Il suo modo di ragionare

segue due direttrici: In primo luogo, coloro che sono fuori dalla grazia sono ancora assillati dalla condizione peccaminosa. Se tale durezza ha reso il divorzio un espediente sociale necessario allora è ragionevole pensare che la stessa durezza nel non-rigenerato potrebbe richiedere un medesimo adattamento sub-cristiano oggi. È, perciò, probabile che Gesù considerasse lo Stato come successore di Mosè in tale concessione per mantenere l'ordine sociale e la protezione legale. Tale divorzio, tuttavia, è molto lontano dall' ideale di Dio.

Il secondo suggerimento nella disamina di Gesù è per i cristiani. Egli li esorta a seguire il progetto originale di Dio. Qualsiasi cosa al di sotto di questo ideale è peccato. Cristiani confessanti subito pronti a divorziare dimostrerebbero la stessa durezza di cuore che Gesù diagnosticò nei Giudei – una durezza che non appartiene al nuovo ordine del Regno di Dio. Persino il ricorrere subito al divorzio, a motivo di fornicazione significherebbe mancanza di vero Spirito cristiano che tende sempre alla redenzione.

### *3. Regola apostolica*

Come già indicato, Paolo riafferma gli altri requisiti richiesti dal Signore ai Suoi seguaci. La sua posizione può essere così riassunta brevemente. (1) Se i cristiani si separano, non divorzino, evitino di risposarsi lasciando sempre aperta la possibilità di riconciliarsi (1 Cor. 7:10-11). (2) Né il marito né la moglie devono divorziare da un partner non cristiano, o rifiutarsi di vivere insieme come moglie o marito, soltanto per motivi religiosi (vv. 12-14). Evidentemente, alcuni credenti di Corinto pensavano che la divisione religiosa fosse tanto grave per il matrimonio quanto l'adulterio. Oppure pensavano che la prima lealtà a Gesù sarebbe stata compromessa da una tale intima relazione con un incredulo. (3) Se il non credente insiste nel rompere il matrimonio «si separi pure; in tali casi, il fratello o la sorella non sono vincolati» (v. 15).

Su questo caso, gli esegeti sono divisi nella comprensione delle parole di Paolo. Sta forse suggerendo loro di non avere fretta? Il verso seguente potrebbe indicare così: «Perché, o moglie, che sai tu se salverai il marito? Ovvero tu marito, che sai tu se salverai la moglie?» (v. 16). Oppure sta egli dicendo che tale abbandono equivale all'infedeltà e che sono perciò, liberi di risposarsi? Ryrie,

riferendosi a questi versetti, afferma; 'In alcune circostanze, quando tra due non credenti sposati, uno di loro era divenuto cristiano, il divorzio era permesso.<sup>30</sup>

Si potrebbe allora concludere che se la separazione è temporanea, come nel caso dell'incredulo che non soltanto non si risposa ma che mantiene un rapporto amichevole, l'azione redentrice da parte del cristiano dovrebbe essere di rimanere singolo, senza considerare i diritti legali del caso. Se l'abbandono è definitivo, come nel caso in cui l'incredulo si separa definitivamente o si risposa, la libertà del credente è totale.

#### *4. Possibilità della grazia*

Se l'ingresso in un vincolo matrimoniale illecito è un atto di adulterio, la sua protrazione è un tentativo di mantenere l'adulterio. Alcuni pensano così. Tuttavia, se il secondo matrimonio è legale, lo si deve accettare come l'unico che realmente esiste.

Un matrimonio civilmente legale ma considerato, inizialmente adultero agli occhi di Dio, non rimane necessariamente tale ai nostri occhi. Se entrambe le parti cercano il perdono per questo come per altri peccati, è ragionevole pensare che Dio convalidi le loro presenti nozze. Egli accoglie ciò che non era parte del suo volere salvifico, come nel caso in cui scelse Salomone vincolato dai legami di un matrimonio che non si sarebbe mai dovuto verificare.

Nel Nuovo Testamento questa posizione non può essere comprovata capitolo per capitolo o verso per verso, ma può essere desunta dall'amore compassionevole di Dio e dall'assenza di qualcosa chiaramente contrario. Certamente, schiere di credenti della prima generazione, dopo la Pentecoste, vivevano in tali situazioni. Niente, però, conferma che matrimoni legali e stabili fossero ripudiati o famiglie distrutte dallo zelo apostolico a causa di situazioni matrimoniali pregresse. Tutti i cristiani dovevano essere fedeli e puri da quel momento in poi, nella loro famiglia attuale e nell'ambiente sociale. Il passato era sottoposto al sangue di Cristo.

---

<sup>30</sup> *Biblical Theology of the NT*, p. 207.



SESTA SEZIONE  
LA SOCIETÀ DEI SALVATI

# 30

## DESCRIZIONI DELLA CHIESA NEL NUOVO TESTAMENTO

La teologia neotestamentaria, nella sua espressione contemporanea, ha recuperato non soltanto le profonde affermazioni riguardanti Cristo e la sua grazia salvifica ma anche le inevitabili dichiarazioni riguardanti la Chiesa di Gesù Cristo. Hunter, giustamente, vede l'unità del Nuovo Testamento nella Heilsgeschichte, la «storia della salvezza.» Questa include, principalmente, tre elementi: Cristologia, soteriologia ed ecclesiologia. «In altri termini», scrive Hunter, «l'Heilsgeschichte tratta di un Salvatore, un popolo salvato (ma anche salvifico) e dei mezzi di salvezza. Tutti e tre sono, in ultima analisi, uno dei tre capi di una stessa corda, una trinità nell'unità.<sup>1</sup>

Il pensiero occidentale di orientamento greco, a motivo, principalmente, del suo grande interesse per il primato e la libertà dell'individuo, ha sempre avuto la tendenza a trascurare l'ecclesiologia neotestamentaria. Assistiamo oggi ad un necessario ritorno all'insegnamento biblico sulla centralità della comunità, che nel Nuovo Testamento è la Chiesa. Cristo chiama gli uomini ad una nuova vita e, simultaneamente, a vivere nella comunità. Quando una persona inizia a vivere in Cristo egli, immediatamente, viene incorporato al popolo di Dio.

---

<sup>1</sup> *Message of the NT*, p. 9.

L' insegnamento neotestamentario sulla comunità dei salvati e salvifica è lo sviluppo del patto stabilito con Abrahamo. Secondo Genesi 17:6-8, El Shaddai (l'Iddio onnipotente) stabilisce il Suo patto con Abrahamo impegnandosi a renderlo padre di una moltitudine di nazioni. «Io sarò il vostro Dio e voi sarete mio popolo» è l'essenza del patto. Maria, nel Magnificat, esprime lo stesso pensiero: «Ha soccorso Israele, suo servitore, ricordandosi della misericordia di cui aveva parlato ai nostri padri, verso Abramo e verso la sua progenie in perpetuo» (Lc. 1:54-55).

La venuta di Cristo segna il compimento del patto con Abrahamo (cf. At. 3:25 ss.). Paolo considera le promesse «fatte ad Abrahamo ed alla Sua progenie» realizzate nella comunità cristiana perché «la progenie» non è «secondo la carne» ma «secondo lo Spirito», cioè, Cristo (Gal. 3:16 ss.).<sup>2</sup> La progenie di Abrahamo è principalmente Cristo e poi la somma totale di tutti coloro che appartengono a Cristo Chi appartiene a Cristo è della progenie di Abrahamo, erede secondo la promessa.

La Chiesa è, perciò, il Nuovo Israele personificato da Cristo e tutti coloro, che sono «in lui» costituiscono il vero Israele, i.e. la Chiesa. Quando Gesù scelse 12 uomini perché lo seguissero, il loro numero rappresentava il rimanente fedele di Israele. Il Maestro promise che essi avrebbero giudicato le dodici tribù di Israele» (Mt. 19:28; cf. Lc. 22:30; Ef. 2:12-19). Bruce ci ricorda che quando venne la prova cruciale, il rimanente fedele si ridusse ad una persona: il Figlio dell'Uomo che accolse la morte da solo e risuscitò come rappresentante del suo popolo. Con lui il popolo di Dio morì e risuscitò; perciò, il popolo di Dio, secondo il Nuovo Testamento, è anche una nuova creazione.»<sup>3</sup> Il rito del battesimo che significa la morte e la risurrezione con Cristo, dichiara che i credenti sono incorporati in questa nuova comunità di cui Cristo è la vera Vita. Come l'Israele dell'Antico Testamento fu scelto da Dio non ad uno status privilegiato ma al servizio spirituale (Gn. 12:3; 15:6; Dt. 7:6; Os. 1:1; Am. 3:2; et al.), così l'Israele neotestamentario è scelto (Rm. 9:11; Ef. 1:4; 1 Pt. 2:4 -10) per vivere «una vita santa (1 Pt: 13-16) e per «benedire le nazioni' (Lc. 24:46-48; At. 1:8; cf. Is. 43:10, 12, 44:8).

<sup>2</sup> Il termine greco *sperma*, «progenie» o «seme», è un singolare e può, quindi, riferirsi a una singola persona come anche ad un gruppo di discendenti.

<sup>3</sup> Cf. F. F. Bruce, *NT Development of OT Themes*, pp. 51-57.

Per il sacrificio di Cristo, la Chiesa, come eletta di Dio, partecipa al ruolo salvifico offrendo alle nazioni la Sua parola riconciliatrice. Un altro aspetto neotestamentario caratteristico di questo ruolo salvifico include il concetto di sacerdozio. Pietro chiama i cristiani «un real sacerdozio» (1 Pt. 2:9.), e Giovanni dichiara che le chiese dell'Asia erano state rese da Cristo «un regno di sacerdoti» (Ap. 1:6). Alla Chiesa di Cristo è affidato il compito sacerdotale dell'intercessione nei confronti del mondo peccaminoso, perché questi possa essere perdonato e trasformato. La Chiesa ha la responsabilità proclamatrice, «di dichiarare le virtù di Colui che vi ha chiamati dalle tenebre alla sua meravigliosa luce» (1 Pt. 2:9). Ma ha anche la responsabilità sacerdotale della sofferenza, quando è necessario, per portare tutti a Cristo che è la sua vera fonte di spirituale.

La Chiesa e, perciò, una comunità di salvati ed è salvifica. È il nuovo ordine nella società, non perché vive separata dal mondo ma per la coscienza della sua redenzione e l'impegno, pieno di passione, a condividere la redenzione con coloro che ne sono privi (Gv. 17:14-16, 21).

### I. L'EVENTO DI CRISTO E LA CHIESA

La parola evento indica un avvenimento di significato straordinario per la persona o le persone coinvolte. In alcuni casi, gli stili di vita sono completamente cambiati da un evento particolare. A volte, in seguito ad eventi particolari, intere società scoprono nuove motivazioni vitali. Quando parliamo della Chiesa come evento, non intendiamo soltanto la sua nascita in un particolare momento della storia della salvezza, sia al tempo della scelta dei dodici da parte del Signore, della Risurrezione, o della Pentecoste ma anche il suo continuo «accadimento» nella storia. Per evento si intende la profonda consapevolezza del popolo dei salvati della presenza del Signore in un dato momento specifico. Una delle più istruttive definizioni della natura della Chiesa proviene dallo stesso Signore come leggiamo in un passo riguardante la risoluzione dei conflitti personali nella vita dei suoi primi seguaci: «Poiché dove due o tre sono riuniti nel mio nome, Io sono in mezzo a loro» (Mt 18:20).<sup>4</sup> In una qualsiasi speci-

<sup>4</sup> Cf. H. D. A. Major, et al. *The Mission and Message of Jesus* (New York: E. P. Dutton, Inc. 1947), p. 503, per una solida esegesi del passo. Jeremias, nella *NT*

fica occasione, quando due o tre persone si riuniscono «nel nome di Cristo», Egli si presenta loro e lì c'è la Chiesa, il vero popolo di Dio. L'incontro con Cristo è un evento perché, dove Egli è presente, lì c'è la redenzione.

Tale comprensione della natura della Chiesa esalta la sua realtà contemporanea poiché la sua esistenza dipende dalla presenza del Signore risorto. Inoltre, come afferma Robert Adolfs, «la Chiesa è un continuo evento che si compie nella storia e mediante le persone.»<sup>5</sup> Ciò avviene perché la Chiesa è il popolo di redenti che percorre il sentiero della storia e partecipa alla missione salvifica di Cristo. Il suo cammino dipende dalla testimonianza autentica del suo Signore; la sua maturità dipende dalla continua risposta alla correzione, alla guida ed all'appello del Signore a servire i bisognosi.

R. Newton Flew nel suo famoso volume *Jesus and His Church*, suggerisce la tesi che la Chiesa sia la nuova creazione di Gesù. «È vecchia nel senso che continua la vita di Israele, il popolo di Dio. È nuova nel senso che si fonda sulla rivelazione dello scopo finale di Dio per l'umanità in Gesù. Inizia con la vocazione dei primi discepoli.»<sup>6</sup> La tesi di Flew è giusta. Tuttavia, l'argomento dovrebbe essere approfondito teologicamente affermando che il sorgere della Chiesa fa parte della grande opera di Dio in Cristo. Analizzata dal punto di vista della storia sacra, l'incarnazione di Cristo ha inaugurato, nello stesso tempo, la Chiesa.<sup>7</sup>

È alquanto naturale e giusto dare il primato proclamatorio e teologico alla Cristologia, cioè, alla predicazione ed all'insegnamento sulla persona e l'opera di Cristo. Il valore di queste priorità è indiscutibile. Tuttavia, il significato dell'evento Cristo si perde se non si considera la relazione esistente tra la Sua venuta e la creazione della Chiesa. Ripeto, in Cristo appare la Chiesa. Brunner scrive: «La Ecclesia, la società cristiana, in sé stessa, partecipa della sostanza

---

*Theology*, p. 170, afferma, «l'unico significato dell'intera attività di Gesù è quella di raccogliere il popolo escatologico di Dio».

<sup>5</sup> *The Church Is Different* (New York: Harper and Row, Inc., 1966), p. 3.

<sup>6</sup> R. Newton Flew, *Jesus and His Church*, 2nd ed. (London: Epworth Press, 1943), pp. 97-98

<sup>7</sup> Cf. Richardson, *Introduction to the Theology of the NT*, p. 310: «Cristo non è tanto il «fondatore» della Chiesa quanto è, egli stesso, la Chiesa». Per Richardson, il momento specifico della sua fondazione fu la manifestazione dello Spirito Santo per il Signore risorto ed asceso in cielo.

della rivelazione o costituisce il suo vero fine.»<sup>8</sup> Le parole ben note di Ignazio spiegano chiaramente: «Ubi Christus, ibi ecclesia»-»Dove c'è Cristo, c'è la Chiesa.»

L'antico Israele fu un «evento» essendo stato chiamato all'esistenza da Dio. L'Antico Testamento, per la maggior parte, tratta proprio dell'elezione e creazione di Israele, il popolo di Dio. Quando Adamo peccò e tutte le successive generazioni percorsero lo stesso sentiero di ribellione, Dio agì «in modo tale da creare un popolo che lo avrebbe servito con amore ed ubbidienza. Chiamò, perciò, Abrahamo per essere padre di una nuova razza di uomini. Lo scrittore di Genesi al c. 12 raffigura Dio che guida il patriarca fuori dalla sua dimora sicura di Ur dei Caldei verso un paese in cui sarebbe divenuto padre di un popolo benedetto, una nuova comunità di credenti. Questa sorprendente intromissione di Dio nella vita di Abrahamo fu un evento salvifico. Inoltre, anche l'emancipazione di Israele dall'Egitto ed il suo divenire popolo del patto al Sinai, fece parte integrante della natura salvifica della comunità di fede anticotestamentaria.

Quando Israele dimenticò l'antico patto e si volse all'idolatria, i profeti cominciarono a predicare del rimanente (she'ar) del popolo che Dio avrebbe benedetto o tenuto per sé.<sup>9</sup> Anche quella speranza, però fu per secoli disillusa realizzandosi, infine, in una Persona, il figlio ubbidiente, Gesù Cristo. Matteo ricorda, nell'episodio della fuga della famiglia sacra in Egitto, la profezia «fuor dall'Egitto chiamai il mio figliolo» (Mt. 2:15; cf. Es. 4:22: Os. 11:1).

Soltanto Gesù compì il destino del popolo di Dio. Quando salì sul Golgota, soltanto Lui fu il il popolo di Dio. Lui soltanto portò il peso intero dell'opera di Dio per questo mondo.

---

<sup>8</sup> Emil Brunner, *The Misunderstanding of the Church*, trans By Harold Knight (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), p. 14. Cf. Anders Nygren, ed., *This is the Church*, trans, by Carl Rasmussen (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1952), p. 4: «Poiché Cristo esiste, la Chiesa esiste come Suo corpo.» Questo è anche il punto specifico che John Knox sottolinea ma che spiega in modo diverso. *The Church and the Reality of Christ* (New York: Harper and Row, 1962), p. 26: «Considerandolo giusto non possiamo forse dire che l'evento di cui ci occupiamo, il solo Evento per il quale possiamo essere veramente preoccupati, sia soltanto l'inizio storico della stessa Chiesa?»

<sup>9</sup> Per una recente ed illuminante trattazione del «rimanente», cf. Gerhard F. Hasel. *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Isaiah* (Perrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1972).

Proprio come l'antico Israele, la Chiesa è un evento che si compie miracolosamente ed è sostenuta da Dio stesso. Cristo, come il Nuovo Israele, attrae a sé tutti coloro che possiedono una simile ubbidienza a Dio, il Padre. In Lui era ed è creato «il vero Israele di Dio» (Gal. 6:16; cf. Rm. 9:6-8), una razza eletta, un real sacerdozio, una santa nazione, un popolo che appartiene a Dio. (1 Pt. 2:9; cf. 19:5-6). L'apostolo Paolo comprende chiaramente questo sviluppo. Come già notato, egli scrive ai Galati: «Or le promesse furono fatte ad Abramo ed alla sua progenie. Non dice: 'E alle progenie', come se si trattasse di molte; ma come parlando di una sola, 'E alla tua progenie ch'è Cristo'»(Gal. 3:16). Paolo, quindi, continua dicendo, «E se siete di Cristo, siete dunque progenie d'Abramo; eredi, secondo la promessa»(Gal. 3:29).

La realtà di Cristo è la realtà della Chiesa. L'azione di Dio mediante cui Egli si rivelò pienamente in Cristo, fu, simultaneamente l'azione mediante cui Egli creò un popolo ubbidiente, la Chiesa. Karl L. Schmidt conclude dicendo che «al di là di ogni tentativo sociologico di comprendere la Chiesa, si deve sottolineare che per Paolo e per coloro che lo seguirono, come anche per il quarto evangelista, l'ecclesiologia e la Cristologia sono una medesima cosa.»<sup>10</sup> Anche se distinte, sono pur sempre legate insieme tanto che una non può essere compresa senza l'altra.

Questa tesi trova sostegno in alcune idee centrali del Nuovo Testamento.

## II. IL REGNO DI DIO

Gesù si presentò come la Potenza e la Vita del regno di Dio (Mt. 12:28; Lc. 17:21). Nella Sua incarnazione, Egli fu la prima evidenza del Regno di Dio nel mondo. Il carattere «realizzato» del Regno ha un necessario corrispondente nella Chiesa<sup>11</sup> che è «l'avanguardia del Regno a venire», o «la comunità dell'intervallo «tra»

---

10 Karl L Schmidt, *The Church*, trans. by J. R. Coates (London: Adam and Charles A Black, 1950), p. 21.

11 Flew, *Jesus and His Church*, p. 13; Purkiser et al.»*The Kingdom of God*» Exploring Our Christian faith, pp. 519-37; R. O. Zorn, *Church and Kingdom* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1962); John Bright, *The Kingdom of God* (Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1953)

l'inaugurazione del Regno nell'evento Cristo e la sua consumazione nell'eschaton.»<sup>12</sup>

Come comunità dei «tempi nuovi» del governo regale di Dio, inaugurato dall'evento-Cristo, la Chiesa vive in tensione. Prova la gioia in ciò che Dio ha compiuto o compie nella e mediante la Chiesa e, tuttavia, desidera ardentemente la vittoria completa sul Regno di Satana. In Cristo ha ricevuto e possiede la vita dei «tempi nuovi» che continua a vivificarla, ma guarda oltre al pieno compimento del progetto salvifico di Dio nell'età a venire (cf. 1 Cor. 10:11; Ebr. 12:22;13:14). Questa vita nella Chiesa, creata e mantenuta dallo Spirito di Cristo, la personificazione della potenza sovrana di Dio, come la descrive Brunner, è «vita sulla soglia – con un piede dentro ed uno fuori.»<sup>13</sup>

La Chiesa è una parte inseparabile del Regno ma non «da esso differenziata nello stesso modo in cui un organo del corpo pur facendone parte, è nondimeno distinto dal resto.» È la comunità dove i doni salvifici e le potenze del Regno, in quanto già presenti, sono riconosciuti e apprezzati. Ciò significa che la Chiesa non è soltanto creata dall'evento-Cristo, ma è anche il luogo dove la gloria salvifica di quell'evento è continuamente manifestata nella storia dell'umanità.

### III. L'ECCLESIA

Ecclēsia è un'altra espressione neotestamentaria indicante il nuovo popolo di Dio chiamato all'esistenza dall'evento Cristo.<sup>14</sup> Comunemente tradotta «chiesa» nel Nuovo testamento ed

---

12 Un concetto parallelo lo riscontriamo nella frase «una colonia del cielo» Fl. 3:20: «Ma la nostra cittadinanza è nei cieli, d'onde anche aspettiamo come Salvatore il Signor Gesù Cristo»; cf. Ef. 2:12, 19. Politeuma in Fl. 3:20 denota (1) una colonia di stranieri in un paese straniero o (2) la capitale o la città nativa che mantiene la cittadinanza residente nei registri di paesi lontani. Forse la seconda interpretazione è migliore. Sebbene residente in un mondo di estranei dal cielo, la Chiesa mantiene un legame con la città di Dio che non può essere spezzato. Cf. «Politeuma» in Arndt and Gingrich, *Greek-English Lexicon of the NT*, p. 692.

13 Brunner, *The Misunderstanding of the Church*, p. 57

14 Cf. anche «La vera vite», Gv. 15; «Il tempio di Dio», 1 Cor. 3:16-17; Ef. 2:21; «La famiglia di Dio», Ef. 2:19 (vd. «casa di Israele», Eb. 8:8; «casa di Dio» Eb. 10:21; 1 Pt. 4:17); cf. Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia: The Westminster Press 1960)

ampiamente usato in alcuni testi, il termine non appare in Marco, Luca, Giovanni, II Timoteo, Tito, I e II Pietro, I e II Giovanni. In Eb. 2:12 è usato in una citazione del Sl. 22:22 e in 12:23 dove il riferimento è alla «Gerusalemme celeste» o alla Chiesa in cielo. È stato fatto un ampio studio sull'etimologia del termine e sul suo significato secondo l'uso cristiano. Letteralmente, *ecclesia* indica «i chiamati fuori» o «coloro che sono riuniti.» Deriva da un termine greco composto formato da *ek* che significa «fuori di», e *kalein* che significa «chiamare.» Tale termine era usato nella lingua greca secolare per esprimere il significato letterale di «assemblea», indicante il riunirsi insieme di un popolo con finalità politiche. Si riferiva alla cittadinanza (*demoi*) di una città-stato greca (*polis*) che aveva il privilegio del voto. Questo uso particolare del termine lo riscontriamo in At. 19:32, 39-40, nel racconto dell'apostolo Paolo in conflitto con gli orefici di Efeso. In questi versi, *ecclesia* è usato per indicare una riunione di persone, cioè, un'assemblea secolare.

K. T Schmidt nota un significato particolare in questa derivazione di *ecclesia*, poiché *demoi*, la cittadinanza riunita, indica gli *eccletoi*, « i chiamati fuori « che sono convocati dal Kêrux, l'araldo. L'immagine qui, è quella di un popolo in una particolare città che, all'ascolto del suono della tromba, velocemente si riunisce in un determinato luogo per trattare affari commerciali. È una unità politica, l'insieme di persone interessate, coscienti delle proprie responsabilità per rimediare ad una situazione sorta in seno alla comunità. Schmidt afferma che tutto ciò indica come «naturalmente, nella Bibbia, il riferimento sia a Dio che, in Cristo, chiama gli uomini fuori dal mondo.»<sup>15</sup>

Secondo l'uso comune, per quello che sappiamo, nessun significato religioso era dato al termine *ecclesia*. Forse questo spiega l'uso dei settanta che lo adoperarono per tradurre il termine *qahal* Yahweh, che significa «la comunità del Signore.» L'espressione si riferisce all'Israele riunito davanti al Signore ed è usata 100 volte nella Settanta. *Qahal* deriva da una radice ebraica avente come significato «chiamare.» Quando modificata con l'aggiunta di Yahweh

---

15 *The Church*, pp. 28 ss.



assume il significato religioso particolare. Israele è « il popolo dei chiamati del Signore». <sup>16</sup>

Nonostante le varie ramificazioni del significato del termine, l'elemento essenziale che definisce la natura della Chiesa è abbastanza semplice. <sup>17</sup> La Chiesa quale ecclesia è la comunità convocata che risponde, in ubbidienza, all'appello dell'araldo del Signore, Gesù Cristo, consacrandosi al Suo volere e riproducendo la Sua vita nel mondo. La Chiesa esiste dove uomini ubbidienti rispondono all'appello della Parola, dove si riuniscono per il culto sotto la guida della Parola, dove si riconoscono come separati dal mondo a motivo della potenza radicalmente trasformatrice della Parola.

Quando la Chiesa cessa di agire con ubbidienza e gioia a Cristo, disimpegnandosi dal rispondere con la vita alla Parola, come per esempio, nel caso in cui, come società si adegui allo Spirito dei tempi, non è più l'eccleroi. Inoltre, quando non si riunisce più «nel Suo Nome»- quando smette di proclamare al mondo che non ha altro motivo per riunirsi che lodarlo permettendo alla Sua potenza di rinnovarla per il Suo servizio – non ha alcun diritto di definirsi Chiesa.

Nel Nuovo Testamento il termine ecclesia è anche adoperato per esprimere la peculiare unità della Chiesa. In At. 8:1 vi è un esplicito riferimento all' ecclesia di Gerusalemme, ma in 9:31 viene adoperata la parola al singolare non soltanto per la comunità di Gerusalemme ma per tutte le comunità in Giudea, Galilea e Samaria. Sebbene il plurale ecclesiae sia anche usato per designare tutte le chiese (At. 15:41; 16:5), vi è un uso consistente del singolare per indicare la Chiesa in generale. Una comunità in un luogo qualsiasi è

---

16 A volte la LXX usa *synagōgē* per tradurre qahal, specialmente nei primi quattro libri del Pentateuco. *Synagōgē* significa anche «assemblea» o «riunione» LAT chiama Israele 'edhah, termine derivante da un verbo avente il significato di costituire, stabilire. Israele quale 'edhah Yahweh è «la comunità giustamente costituita del Signore.» Nella LXX 'edhah è regolarmente tradotta dal greco *synagōgē*. Il giudizio di Richardson è probabilmente corretto: «Nell'uso generico qahal e 'edhah, come ecclesia e *synagōgē*, sono dei sinonimi» (*Introduction to the Theology of the NT*, p. 285) 177 Cf. Schmidt, *The Church*, p. 24. Cf. F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia* (London: Macmillan and Co. 1897); G. Johnstone, *The Doctrine of the Church in the New Testament* (Cambridge: University press, 1943); Alfred F. Kuen, *I Will Build My Church*, trans .by Ruby Lindblad (Chicago: Moody Press, 1971), pp. 45-55.

17 Schmidt, *The Church*, p. 24.

chiamata ecclesia perché rappresenta la Chiesa di Dio. Paolo esorta gli anziani di Efeso: «Badate a voi stessi e a tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha costituiti vescovi, per pascere la chiesa di Dio» (At. 20:28).

La Chiesa non è la somma di tutte le comunità locali. Ognuna, persino una chiesa domestica, rappresenta la comunità totale, la Chiesa. Paolo, su questo punto, è esplicito. Per esempio in 1 Cor. 1:2 e 2 Cor. 1:1 afferma: «alla Chiesa di Dio, che è a Corinto» (tē ecclēsia... tē ousē en Korinth). La giusta traduzione dal greco non è «la congregazione di Corinto» ma «la Chiesa che è in Corinto.» La chiesa in Corinto non è una parte della Chiesa di Dio, ma, piuttosto, è la Chiesa di Dio. Schmidt scrive, «non sono mai adoperati attributi ornamentali; l'unico, tanto per dire, è il genitivo 'di Dio' che proviene dall'A. T.»<sup>18</sup>

Questo forte senso di unità non era accidentale. Sorgeva dalla comune esperienza in Cristo dei primi cristiani – In Cristo, poteva esserci soltanto un popolo di Dio, una ecclēsia. Sebbene si esprimesse in comunioni locali di credenti, la Chiesa rimaneva, pur sempre, e singolarmente «Chiesa di Dio.» Ancora oggi i cristiani sono abituati «a parlare della Chiesa di Dio ma non delle comunità di Dio.»

L'ecclēsia, in conclusione, è «l'assemblea di Dio.»<sup>19</sup> È un popolo nuovo creato dall'azione di Dio in Cristo Gesù. Perciò, dovunque esiste la chiesa, Dio opera in Cristo Gesù chiamando persone ad una comunione che le riconcili a Lui. È, questo, l'evento salvifico nel suo aspetto iniziale e progressivo. In modo visibile, la Chiesa afferma che, per Cristo, la salvezza sta avvenendo.

### IV. IL CORPO DI CRISTO

Questo termine esclusivamente paolino (1 Cor. 12; Ef. 1:22-23; 2:16; 4:12-16; Cl. 1:18) contiene nozioni di unità e diversità, reciprocità e supremazia.<sup>20</sup> Uno dei significati di questa metafora è

18 Schmidt, *The Church*, p. 7; 1 Cor. 10:32; 11:22; Gal. 1:13; 1 Tim. 3:5, 15.

19 Leslie Newbigin, *The Household of God* (New York: Friendship Press, 1954), p. 21.

20 J. Robert Nelson, *The Realm of Redemption* (Greenwich, Conn.: Seabury Press, 1951), pp. 27-76. Questo libro è uno tra gli studi più approfonditi su questa metafora. Cf. anche J. A. T. Robinson. *The Body: A Study in Pauline Theology* (Chicago: Henry Regnery Co., 1951); Alan Cole, *The Body of Christ* (Philadelphia:

espresso in 1 Cor. 12:27: «Or voi siete il corpo di Cristo, e membra d'esso, ciascuno per parte sua.» «La comunità non è, quindi come il corpo di Cristo», scrive Nelson, «ma è corpo di Cristo sulla terra.<sup>21</sup> Eduard Schweizer sottolinea questo principio:» Paolo, perciò, riconosce e prende seriamente in considerazione il fatto che il corpo di Cristo alla fin fine, non è altro che Cristo stesso, vivente, nella comunità. La comunità è la forma speciale, secondaria dell'esistenza di Cristo.»<sup>22</sup>

La frase ha un particolare doppio significato. Da un lato, denota la nostra incorporazione in Cristo, dall'altro lato, la nostra estensione dell'incarnazione di Cristo. Siamo in Cristo (2 Cor. 5:17) ma siamo anche «l'agente supremo di mediazione successivo a quello del Figlio incarnato di Dio stesso.»<sup>23</sup> Robinson accenna alla natura di evento della Chiesa quando scrive che «rappresenta il luogo, nell'attività creatrice e salvifica di Dio, in cui Egli è rivelato; e come tale, è la continuazione di quel processo di manifestazione iniziatesi quando la Parola «era nel mondo... ma il mondo non l'ha conosciuto.»<sup>24</sup>

La Chiesa esiste come «incarnazione e perpetuazione dell'opera salvifica che Cristo stesso iniziò nella carne.»<sup>25</sup> L'agire della Chiesa è realmente l'agire di Cristo.

Parlare della Chiesa come «*sōma tou Theou*» (il corpo di Dio) è un modo per esaltare il carattere organico, dinamico e vivente della comunità. Si deve ricordare che la Chiesa ha anche un'esistenza istituzionale. Questo aspetto è chiaramente espresso nel Nuovo

---

The Westminster Press, 1965) E, Schweizer, «Soma», *Theological Dictionary of the NT*, 7:1024 -94.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 75

<sup>22</sup> Eduard Schweizer, *Das Leben des Herren in der Gemeinde und ihren Diensten* (Zurich, 1946)

<sup>23</sup> J. S. Whale. *Christian Doctrine* (New York: The Macmillan Co., 1941), p. 140. Alan Cole controbatté l'idea della Chiesa quale estensione dell'Incarnazione. A suo giudizio è una «estensione illegittima della metafora» (*The Body of Christ*, pp. 69-71).

<sup>24</sup> Wm. Robinson, *The Biblical Doctrine of the Church* (St. Louis: Bethany Press, 1948), p. 71.

<sup>25</sup> Zorn, *Church and kingdom*, p. 43. Cf. E. Stauffer, *New Testament Theology*, tr. By John marsh (London: SCM Press, 1955), p. 156. «La Chiesa è il corpo di Cristo. Nella storia della sua sofferenza e glorificazione il destino di Gesù Cristo si conclude nella sua passione, morte e risurrezione.»

Testamento, nei riferimenti alla scelta di determinate persone aventi il compito di mantenere e promuovere la Chiesa come istituzione di ordine sociale. È anche evidenziato nelle lotte e nelle persecuzioni sopportate dalla Chiesa come struttura sociale interna all'ordine politico e culturale esistente nel primo secolo. Tuttavia, quando si definisce la sua natura, la caratteristica di evento è sempre primaria.

Colin Williams perciò scrive: «la Chiesa è un movimento, un popolo pellegrino che si muove nel tempo e nello spazio partecipando alla missione di Gesù Cristo. È un evento poiché questa partecipazione deve avvenire come qualcosa che non è garantita dalla tradizione istituzionale.»<sup>26</sup> A volte la Chiesa deve essere liberata dal condizionamento culturale e da forme strutturali per poter esprimere autenticamente la vita di Cristo nel mondo. Lo stesso Signore che continua a creare la Chiesa, le fornisce le necessarie, seppur temporanee, forme di servizio.<sup>27</sup>

### V. LA KOINONIA DELLO SPIRITO

Un concetto simile all'immagine del corpo di Cristo «è quello della chiesa Koinōnia o comunione. In 1 Cor. 12:14, Paolo conclude la sua epistola con una benedizione in cui appare la frase «la comunione dello Spirito Santo.» Nell'appello ad una vita cristiana piena di sentimento amorevole, in Fl. 2:1, Paolo adopera ancora questa frase. Altrove parla di cristiani chiamati alla comunione (koinōnia) del suo Figliolo, Gesù Cristo» (1 Cor. 1:9).

Nel Nuovo Testamento, questa parola importante, Koinōnia, ha significati diversi in rapporto al modo in cui viene adoperata. Gli studiosi sono divisi sulla scelta del significato più importante, ma la conclusione di Nelson è piena di saggezza.

---

<sup>26</sup> *The Church: New Directions in Theology Today* (London: Lutterworth Press, 1969), 4:27.

<sup>27</sup> Williams riconosce che evento e istituzione sono inseparabili, ma spesso, afferma, sviluppano una forte tensione. La sua conclusione è corretta: «L'istituzione è al servizio dell'evento e, quando la forma dell'istituzione si frappone all'evento dell'ubbidienza attuale richiesta da Dio al Suo popolo perché, insieme a Lui, si muova nella storia, allora deve essere riconosciuta la priorità dell'evento (Gal. 3:5-29)» (*ibid.* 28).

Sul significato dell'esperienza di *koinōnia* nella chiesa primitiva, tra di loro vi è un fondamentale residuo di accordo. Il forte sentimento di fratellanza, così reale tra di loro, non era segno di una solidarietà dovuta alle circostanze ma ai giusti legami di amore provenienti da Dio, che dava il dono del Suo Spirito.<sup>28</sup>

Al di là dell'amore *agapē* di Dio, che Egli riversa nei nostri cuori per lo Spirito Santo (Rm. 5:5), il concetto biblico di *koinōnia* è totalmente incomprensibile. La Chiesa non è specificatamente chiamata «la comunione dello Spirito», ma l'uso del termine *koinōnia* descrive la «vita interna dell'ecclēsia.»<sup>29</sup>

I fedeli sono stretti insieme dal legame comune in Cristo, come Suo corpo, e nello Spirito Santo (1 Gv. 3:24). *Koinōnia*, perciò, significa partecipazione comune, comunanza e vita comunitaria, tutte prodotte dalla presenza dello Spirito Santo. «*Koinōnia Christou e koinōnia pneumatos* sono sinonimi, perché Cristo abita nella Sua Chiesa mediante il Suo Spirito. Il libro degli Atti afferma chiaramente che i primi cristiani si riconoscevano come comunità dello Spirito. La Pentecoste includeva diversi elementi esperienziali facenti parte integrante della creazione della Chiesa ma il fattore più importante è che il piccolo gruppo di credenti in Gerusalemme «provò la straordinaria irruzione di nuova potenza che identificò come lo Spirito di Dio proveniente dal Cristo esaltato.»<sup>30</sup> Alcuni commentatori affermano che la frase «ed essi furono ripieni dello Spirito Santo» (Atti 2:4) sia la più importante sentenza della storia della Chiesa cristiana.

I primi cristiani interpretarono la Pentecoste come il compimento della profezia anticotestamentaria, in primo luogo di Gioele 2:28-32 (Atti 2:14-21). Quella profezia dichiarava l'inizio dell'Età

---

28 *The Realm of Redemption*, pp. 57-58; cf. anche J. Y. Campbell, «Koinonia and Its Cognates in the New Testament», *Journal of Biblical Literature* LI 1932, p. 353; F. Hauck, «Koinonia», *TDNT*, 3:797-808.

29 Frank Stagg, *New Testament Theology* (Nashville: Broadman Press, 1962), p. 198. Cf. la sua definizione della partecipazione comune a qualcosa, come «l'appartenenza» ad una famiglia, e la sua discussione della *koinōnia* – quale dono e richiesta, pp. 198-200. Brunner parla dello Spirito che fornisce il dinamismo alla Ecclesia. La trattazione più ampia del significato di *koinōnia* in relazione alla Chiesa è quella di L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ* (London: Dacre Press, 1950); cf. pp. 59 ss. su 2 Cor. 13:14.

30 Hunter, *Message of the NT*, pp. 62-63.

dello Spirito. I primi cristiani credevano che l'Età fosse iniziata e che essi stavano godendone le benedizioni. Per lo Spirito che agiva internamente e per suo mezzo, la Chiesa apparteneva al mondo a venire.<sup>31</sup> Per la potenza dello Spirito dimorante nella Chiesa essi parlarono in «altre lingue» o «linguaggi» (2:4), guarirono gli ammalati (3:1-10; 5:12-16), risposero con sapienza ai loro oppositori come nel caso di Stefano (c. 7), e furono adoperati in altri modi sorprendenti per la propagazione della Parola della Grazia, come nel caso di Filippo (At. 8:39).

Ancor più importante, essi sentivano tra di loro una forte ed inattesa unità che può benissimo essere definita *koinōnia* dello Spirito. Atti 2:4 afferma, «ed essi si dedicarono all'insegnamento degli apostoli e alla comunione [*koinōnia*], a spezzare il pane ed alle preghiere.» Oltre alla potenza spirituale (4:33), alla fede (6:5) e alla condivisione amorevole dei beni materiali in quel momento di grande bisogno (2:43-45; 4:32-37), la loro giovane comunione era caratterizzata dalla franchezza (*parrēsia*, 4:31). Inoltre, periodicamente, questi primi cristiani provavano un rinnovamento di quella comunione per nuove esperienze dello Spirito (4:8, 31; 13:52).

Nel libro degli Atti, in tutto il racconto della Chiesa, è la vita in comune nello Spirito che non soltanto caratterizza la Chiesa ma promuove e dirige la sua espansione nel mondo del Mediterraneo. Atti 9:31 afferma: «Così la chiesa, per tutta la Giudea, la Galilea e la Samaria, aveva pace, ed era edificata; e camminando nel timore del Signore e nella consolazione (*paraklēsei*) dello Spirito Santo, cresceva costantemente di numero.»

La missione ai gentili si sviluppò da questa *koinōnia*. Mentre i membri della chiesa di Antiochia «celebravano il culto del Signore e digiunavano, lo Spirito Santo disse, 'mettetemi da parte Barnaba e Saulo per l'opera alla quale li ho chiamati.' Allora, dopo aver digiunato, pregato e imposto loro le mani, li lasciarono partire.»

Durante il suo secondo viaggio missionario, Paolo ed i suoi compagni evangelisti, decisero di ritornare attraverso l'Asia Minore dopo aver raggiunto l'estremità occidentale, ma ciò gli fu impedito dallo Spirito Santo. Furono sospinti ad attraversare l'Egeo verso l'Europa (16:6-10). Tutto ciò conferma come la Chiesa fosse il luogo

---

31 Cf. Suzanne de Dietrich, *The Witnessing Community* (Philadelphia: The Westminster Press, 1958), p. 165, dove parla della «Chiesa tra i tempi.»

in cui lo Spirito agiva. Senza lo Spirito, la Chiesa è senza vita. Questa vita era manifestata dalla comunione prevalente fra i suoi membri uniti nell'amore prodotto dallo Spirito in loro.

È istruttiva una frase del libro *The Misunderstanding of the Church* di Brunner. Poiché lo Spirito Santo è il vero respiro della Chiesa, è partecipe del carattere speciale del santo, del numinoso, del sovrannaturale, nella presenza santificatrice di Dio. Per questo motivo, la società cristiana è, in sé stessa, un miracolo.<sup>32</sup> La «communio sanctorum» è più di una cooperativa di uomini aventi un medesimo interesse, quantunque possa essere alto e nobile. È più di una congeniale ed amabile società di persone unite per una necessità umana. È un «evento», come la Pentecoste, prodotto dallo Spirito Santo che, mediante la Sua presenza infonde nei cuori la vita di risurrezione del Figlio, e, perciò, crea koinonia. Brunner afferma che la Chiesa è, per sé stessa, un miracolo dovunque e in qualunque momento esista perché è una creazione dello Spirito.

Concludendo, quando il tempo avrà compiuto il suo corso e l'Eterno Padre avrà deciso di portare a termine la Sua opera di redenzione, il Figliolo dell'uomo ritornerà sulla terra per rapire la propria Sposa, la Chiesa. Sebbene la Chiesa avrà sofferto per mano di uomini malvagi ed avrà lottato, a volte indegnamente, altre coraggiosamente, contro la civitas diaboli, trionferà come la Sposa pronta alle nozze. Questa sarà l'espressione finale e continua della Chiesa – la Chiesa come evento eterno, poiché il suo Signore sarà nel suo mezzo eternamente.

«Poi udii come la voce di una gran moltitudine e come il suono di molte acque e come il rumore di molti tuoni, che diceva: 'Alleluia!' poiché il Signore Iddio nostro, l'onnipotente ha preso a regnare. Ralleghiamoci e giubiliamo e diamo a Lui la gloria, poiché son giunte le nozze dell'Agnello, e la sua sposa s'è preparata; e le è stato dato di vestirsi di lino fino, risplendente e puro; poiché il lino fino son le opere giuste dei santi. È l'angelo mi disse: Scrivi: Beati quelli che sono invitati alla cena delle nozze dell'Agnello» (Ap. 19:6-9)

---

<sup>32</sup> Brunner, *Misunderstanding of the Church*, p. 12.





# 31

## LA CHIESA COME COMUNITÀ SACRAMENTALE

La Chiesa è, in sé stessa, un evento. Quando Cristo incontra un popolo, crea una comunità di fede che è la Chiesa. Essa rimane in vita fin quando la fede è mantenuta viva e questa continuità deve essere intesa in termini funzionali. La Chiesa diviene e rimane una comunità sacramentale che riceve e media la grazia.<sup>1</sup> Rispondendo alla presenza di Cristo, essa mantiene la propria esistenza nella grazia e prova a condividere la propria vita con gli altri. In modo particolare, Cristo è con la propria Chiesa ma vuole anche raggiungere, mediante il Suo popolo, i non redenti perché possano conoscere la salvezza per grazia mediante la fede. Ciò che la Chiesa realmente fa è vivere in modo tale da rendere la salvezza un'esperienza possibile e continua. La promessa di successo rimane nel suo Signore il quale disse che le «porte dell'Ades non la potranno vincere» (Mt. 16:18).

---

<sup>1</sup> Per definizione, «sacramentale» significa «appartenente ai sacramenti o ai riti sacri.» Nella comunità cristiana si riferisce a particolari atti sacri, quale il battesimo e l'eucaristia. Un sacramento, definito tecnicamente, è un atto in cui la grazia divina è significata e ricevuta. Qualsiasi rito, perciò, che testimonia o apporta la grazia di Dio agli uomini è sacramentale. In senso ampio, la vita della Chiesa è sacramentale perché la grazia di Dio viene proclamata, mediata e sperimentata in essa e suo tramite. Siamo perciò giustificati nel concludere che l'intera vita della Chiesa di Cristo è «un mezzo di grazia». In questo studio «sacramentale» è adoperato in questo senso.

Il servizio della Chiesa ha la sua genesi e la sua ragion d'essere nella relazione tra Cristo ed i Suoi discepoli. Durante il ministero terreno di Cristo, Egli inviò i Suoi discepoli, ripieni di potenza ed autorità, a svolgere un ministero simile al Suo. Essi dovevano proclamare la venuta del Regno dei cieli, operare miracoli di guarigione ed esorcismo, invocare la pace, segno distintivo del Regno messianico (Mt. 1:1-15). Ricevere o rifiutare questi discepoli equivaleva a ricevere o rifiutare Cristo stesso. Il Signore ricordò loro che lo stesso Spirito che l'aveva preparato per la missione avrebbe operato mediante loro (Mt. 10:20). Nella Sua preghiera di commiato, Cristo si rivolse al Padre dicendo: «Come tu hai mandato me nel mondo, anch'io ho mandato loro nel mondo» (Gv. 17:18). Dopo la risurrezione, i discepoli ricevettero il dono dello Spirito Santo per poter adempiere al ministero di Cristo nella loro vita e suo tramite (cf. Gv. 20:22 ss.; At. 1:8; 2:4 ss.).

Riesenfeld scrive «Rappresentare Cristo significa essere come Lui, divenire come Lui, non in qualche modo originale secondo le loro idee, ma facendo parlare la Sua missione nell'intero corso della loro vita intera».<sup>2</sup> Questo ministero avrebbe prodotto persecuzione (Mt. 10:21-23) e sacrificio (Mt. 10:38) come era già accaduto al suo Signore, ma il «servo non è più del Suo padrone.» Così, il ministero della Chiesa è una visibile ed autentica estensione e continuazione del ministero e dell'opera di Cristo. La sua attività salvifica fu certamente unica e definitiva includendo «rivelazione, sacrificio espiatorio, e vittoria contro le potenze del male». Tutta la potenza redentrice di quell'opera scorre mediante la comunità scelta da Cristo poiché Egli vive ed agisce in essa. Vi sono tre funzioni sacramentali speciali della Chiesa che necessitano una più approfondita indagine: in modo specifico, la testimonianza, il battesimo e la Cena del Signore.

### I. LA TESTIMONIANZA

Susanne de Dietrich, nel suo *The Witnessing Community*, caratterizza la Chiesa mediante questo titolo. Scrive: «La prima funzione della Chiesa è quella di proclamare le sue opere ad ogni generazione,

---

<sup>2</sup> Harald Riesenfeld, «The Ministry in the New Testament», *The Root of the Vine* (Westminster: Dacre Press, 1953), p. 149.

confessare la propria fede in Lui dandoGli lode per tutto ciò che ha compiuto.»<sup>3</sup> Come chiaramente afferma il libro degli Atti, i primi apostoli condivisero gioiosamente con la loro generazione la buona notizia che Cristo è *Christus Victor* e, perciò, l'opera salvifica di Dio si compie perfettamente in Lui. Chiaramente, la Chiesa non è soltanto «un insieme di testimoni, ma è, essa stessa, la comunità confessante.»<sup>4</sup> Ciò significa che la Chiesa venne all'esistenza per l'azione gratuita di Dio in Cristo ed è la continua espressione della Sua grazia verso gli uomini. Nel suo carattere collettivo dichiara la salvezza di Dio.

Il ruolo della Chiesa quale comunità confessante, dipende anche dal mandato datele da Cristo. «Andate dunque e fate miei discepoli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt. 28:29; cf. Mc. 16:15). Il compimento di questa missione è possibile soltanto mediante il ministero fortificante dello Spirito Santo. Cristo profetizzò gli effetti della Pentecoste sul piccolo gruppo di credenti «Ma riceverete potenza quando lo Spirito Santo verrà su di voi e mi sarete testimoni in Gerusalemme ed in tutta la Giudea e Samaria e fino all'estremità della terra.» (At. 1:8).

Marturès, in questo caso, non si riferisce ad alcun testimone degli eventi della vita di Gesù; i discepoli sono, piuttosto, persone che hanno provato personalmente la potenza trasformatrice della vita, morte e risurrezione del Signore. La loro testimonianza è più di un semplice resoconto degli eventi» è, in sé stessa, il messaggio divino di salvezza. Quando la Chiesa è veramente tale, si sente costretta a testimoniare della grazia redentrice del suo Signore.

Pietro e Giovanni testimoniano di questa costrizione prodotta dalla nuova vita, quando rivolti ai leader religiosi di Israele, esclamano, «Giudicate voi se è giusto, davanti a Dio, ubbidire a voi anziché a Dio; Quanto a noi, non possiamo non parlare delle cose che abbiamo viste ed udite» (At. 4:19-20). La Chiesa confessante è, perciò, profondamente e gioiosamente coinvolta con il Suo Signore. È pronta a pagare qualsiasi prezzo, anche il martirio, pur di testimoniare della Sua grazia redentrice.

<sup>3</sup> (Philadelphia) The Westminster Press, 1958), p. 149.

<sup>4</sup> Daniel T. Niles, *The Preacher's Task and the Stone of Stumbling* (New York: Harper and Bros. (1958), p. 116.

La testimonianza, compresa in modo sacramentale, assume forme diverse – culto, insegnamento, testimonianza personale, predicazione, opere miracolose e assistenza (1 Cor. 12:4-11, 27-30). In Efesini Paolo descrive Cristo che ascende al cielo mentre dà doni alla Chiesa. «È lui che ha dato alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e dottori, per il perfezionamento dei Santi in vista dell'opera del ministero e dell'edificazione del corpo di Cristo» (4:11-12). Queste persone, con doni particolari, guidano l'intera comunità, assistendola nella mediazione della grazia al mondo.

### A. Culto

Il culto è la celebrazione gioiosa della presenza di Cristo. Anche in questo caso, però, questa attività non è auto-gratificante, ma serve a testimoniare al mondo che la consacrazione della Chiesa nei confronti del Suo Signore è «un servizio a Dio.» Stauffer sottolinea questo aspetto. Il culto cristiano è certamente un modo di dare gloria a Dio ma, è anche, un servizio al mondo...Il culto cristiano sradica l'uomo dal suo individualismo egocentrico in un extra nos – fuori da tutto ciò che è soggettivo – verso ciò che è semplicemente oggettivo. Fu questo il suo servizio all'umanità: condurre le nazioni a celebrare il crocifisso. Fu questo il suo servizio alla gloria di Dio.»<sup>5</sup> Mediante la predicazione e l'intercessione questo obbligo fu assolto.

#### 1. Terminologia del culto

Proprio le parole adoperate per il culto comunicano concetti di servizio e ministero. Nell'Antico Testamento, il termine genericamente adoperato è 'abodah, da abad, «lavorare, servire.» Solitamente viene tradotto «il servizio di Dio.» L'atto specifico di culto è espresso col termine «hishtahawa», un derivato di shaba, «genuflettersi, prostrarsi.» Il concetto che s'intende esprimere è quello dell'ubbidienza a scopo di servizio. Nel Nuovo Testamento, il termine corrispondente a quello anticotestamentario di 'abodah è latreia. Originariamente significava «servitù» o «condizione di un lavoratore assunto o schiavo.» Ampliandone il significato, in modo particolare in ambito culturale, si è giunti al significato di «servizio

---

<sup>5</sup> *NT Theology*, p. 201.

a Dio» o culto divino. Il termine neotestamentario corrispondente a quello anticotestamentario *hishtahawa* è «*proskunein*.» Significa, letteralmente, «baciare la mano di qualcuno» e, metaforicamente, «prostrarsi, ubbidire o adorare.» «*Proskunein*», che appare circa 60 volte, contiene l'idea di servizio per l'oggetto del culto.<sup>6</sup>

La confluenza dei concetti relativi a ciò che noi chiamiamo culto e servizio prevale anche riguardo al verbo *leitourgein*. Atti 13:2 usa un participio (*leitourgountōn*) per esprimere l'idea dell'adorazione, mentre Paolo impiega un infinito (*leitourgesai*) per indicare il servizio. Egli dice ai romani che i gentili, i quali hanno ricevuto benedizioni spirituali dai cristiani di Gerusalemme, dovrebbero essere di servizio a loro, dal punto di vista materiale, raccogliendo un'offerta per alleviare la loro povertà (Rm. 15:27).

Il sostantivo *leitourgia* può riferirsi al servizio di un religioso, come nel caso di Zaccaria, padre di Giovanni Battista (Lc. 1:23). Il termine può anche significare ministero in senso lato (Eb. 8:6), o l'atto stesso del culto (Eb. 9:21) o azioni sacrificali per altri (Fl. 2:17; cf. 2 Cor. 9:12). Il ministro è un *leitourgos*, essenzialmente un servo degli altri. Paolo scrive ai cristiani di Roma che, a motivo della grazia a lui data da Dio, egli è stato reso «ministro» (*leitourgon*) di Cristo Gesù ai gentili esercitando il sacro servizio del vangelo di Dio (Rm. 15:15-16). Cristo, il nostro Sommo Sacerdote, è anche un ministro (*leitourgos*) nel santuario celeste per noi (Eb. 8:2).<sup>7</sup>

Ciò che importa in questi termini è il retroterra del ministero e del servizio a Dio. Gesù rivolto ai discepoli, prima della sua morte, li avverte che sarebbero stati scacciati dalle sinagoghe; «l'ora viene che chiunque vi ucciderà, crederà di rendere un culto (*latreian*) a Dio» (Gv. 16:2). L'apostolo Paolo esorta i cristiani di Roma a presentare i loro corpi «come sacrificio vivente, santo ed accettabile, che è il culto spirituale (*latreian*)» (Rm. 12:1; cf. KJV, «servizio»). Ai Filippesi scrive: «Perché i veri circoncisi siamo noi, che offriamo il nostro culto per mezzo dello Spirito di Dio, che ci vantiamo in Cristo Gesù e non mettiamo la nostra fiducia nella carne» (3:3).

6 Cf. H. Strathmann, «*latreuō, latreia*.» TDNT, 4:53-65: questi termini si riferivano ad atti di culto, specialmente nell'AT, ma nel NT sono stati spiritualizzati intendendo tutta la vita come culto o servizio a Dio. H. Greeven, «*proskuneō*», TDNT, 6:758-766.

7 R. Mayer and H. Strathmann, «*leitourgeō, leitourgia*», TDNT, 4:215-231.

Nell'apocalisse, Giovanni vede una moltitudine innumerevole riunita da tutte le nazioni che loda (prosekunēsan) Dio (7:11). Quando chiede chi siano, gli anziani rispondono che sono sopravvissuti alla tribolazione, che hanno lavato le loro vesti nel sangue dell'Agnello, «perciò sono davanti al trono di Dio e lo servono (latreousin) giorno e notte, nel suo tempo» (7:14-15).

Il culto è adorazione, rispetto e comunione. Allo stesso tempo è un'offerta di sé stessi in servizio a Dio. Intende un'identificazione con Dio nello Spirito per maturare nell'amore e per servire amorevolmente l'umanità.

## 2. Modelli di culto

Nel tempo, lentamente, si svilupparono schemi differenti di culto cristiano, ma nel racconto neotestamentario si possono identificare specifiche caratteristiche basilari.

a. Riguardo al luogo, secondo il costume giudaico e l'abitudine di Gesù, inizialmente i cristiani si riunirono nel Tempio (Mc. 14:49; At. 2:46; 5:42). Inoltre, si incontravano nella casa della madre di Giovanni Marco, dove si era celebrata la Santa cena e la Pentecoste (At. 1:13; 12:12; cf. Lc. 24:33). L'espressione *kat'oikon* in At. 2:46 e 5:42 potrebbe essere tradotta «di casa in casa» (NIV), suggerendo, possibilmente che diverse case erano divenute luoghi di culto.<sup>8</sup> Infatti, le chiese paoline erano chiese domestiche (Rm. 16:5; 1 Cor. 16:19; anche Cl. 4:15; Fl. 2).

b. Secondo At. 2:46 e 5:42, i culti erano giornalieri; ben presto, però si celebrarono nel giorno del Signore, il primo giorno della settimana, nel ricordo della risurrezione del Signore (At. 20:7; Ap. 1:10, «Il giorno del Signore»; cf. anche *Didachè* 14, 1). Cullmann scrive, «Ogni giorno del Signore era una festa di Pasqua.»<sup>9</sup>

c. Seguendo le linee direttrici della loro tradizione giudaica, i cristiani, quando si riunivano, insegnavano, predicavano, pregavano e spezzavano il pane insieme (At. 2:42, 46; 20:7). Dai riferimenti frammentari nel Nuovo Testamento, possiamo dedurre uno schema revisionato del culto sinagogale. La predicazione, un'attività fondamentale nel culto, sarà più ampiamente trattata in seguito.

---

<sup>8</sup> Oscar Cullmann, *Early Christian Worship*, trans. A. Stewart Todd and James B. Torrance (London: SCM Press, 1953), pp. 9-10.

<sup>9</sup> *Ibid.*

Inizialmente, la preghiera, era libera ma ben presto prese una qualche forma liturgica, come nel caso in cui i cristiani recitavano insieme la preghiera del Signore (cf. l'uso di Abba in Rm. 8:15; Gal. 4:6). Altra preghiera liturgica era il Maranatha aramaico, «Vieni, Signor Gesù», in 1 Cor. 16:22 e Ap. 22:20. Nel nuovo Testamento troviamo benedizioni e dossologie impiegate dai primi cristiani. Per esempio, «La grazia del nostro Signore sia con il vostro Spirito» (Gal. 6:18; Fl. 4:23), o «sia con voi» (1 Cor. 16:23), «sia con tutti voi» (Ap. 22:21)», o la grazia del Signore Gesù Cristo e l'amore di Dio e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi» (2 Cor. 13:13).

Le formule dossologiche sono introdotte sia da «benedetto» (eulogētos, Rm. 1:25; 9:5; 2 Cor. 11:31) o «gloria» (doxa, Rm 11:36; Gal. 1:5; Fl. 4:20). «Amen» appare frequentemente nel Nuovo Testamento e pensiamo sia stato impiegato nel culto della Chiesa. Nelle dossologie lo troviamo in Rm. 1:25; 9:5; 11:36; 16:27; Gal. 1:5; Ef. 3:21; Fl. 4:20; 1 Tim. 1:17; 6:16; 2 Tim. 4:18; Eb. 13:21; 1 Pt. 4:11; 5:11; Giuda 25. Il culto in cielo delle quattro creature viventi include «l'amen» (Ap. 5). Proprio alla fine del libro la risposta alla solenne assicurazione del ritorno del Signore è «Amen, vieni, Signor Gesù!» (22:20). Può anche darsi che elementi di preghiera siano stati modellati secondo lo schema culturale giudaico.

Nel culto della Chiesa primitiva prevaleva la libertà. In Atti 4:24-31 leggiamo di un improvviso scoppio di lode, canto e preghiera a motivo della liberazione di Pietro e Giovanni da parte del Sinedrio. Paolo incoraggiava i credenti a cantare insieme «salmi, inni e canti spirituali» (Ef. 5:19; Cl. 3:16; cf. anche 1 Cor. 14:26). L'Apocalisse contiene diversi inni cristiani simili ai salmi che acclamano Dio e Cristo quale Re (4:8, 11; 5:9-10; 11:17; 19:1, 6). Alcuni studiosi considerano Filippesi 2:5-11 e Colossesi 1:15-20 antichi inni cristiani.<sup>10</sup> Altri possibili frammenti innici sono Ef. 5:14; 1 Tim. 3:16; 2 Tim. 2:11-13; 1 Pt. 3:18-22.11 Nelle narrazioni lucane della natività, ritroviamo alcuni tra gli inni più importanti: Il Magnificat (1:46-56); il Benedictus (1:67-79); il Gloria (2:14); il Nunc Dimittis

<sup>10</sup> Cf. R. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians ii. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge: University Press, 1967), pp. 17-23.

<sup>11</sup> Cf. C. F. Moule, *Worship in the New Testament* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1961), pp. 67-81, of «The Language of Worship.»

(2:29-32). Plinio, scrittore del 112 d.C., afferma che i cristiani di Bitinia cantavano «inni a Cristo quale Dio», suggerendo una caratteristica particolare del culto cristiano.<sup>12</sup>

Nel servizio cristiano vi erano anche guarigioni, altre manifestazioni miracolose di potenza miracolosa ed un parlare spontaneo e informale (1 Cor. 12-14). Tutte queste espressioni erano considerate segni dell'opera dello Spirito Santo tra il popolo credente.

La posizione del pregare nel culto era varia, a volte in ginocchio (Lc. 22:41; Ef. 3:14), a volte prostrati (Mc. 14:35; 1 Cor. 14:25), ma, più frequentemente, in piedi (cf. Mc. 11:25; Lc. 18:11, 13). Questa posizione, spesso con le mani alzate ed il viso rivolto in alto, era molto comune sia tra i pagani che tra i giudei. I cristiani, probabilmente, adottarono la posizione in piedi come suggerisce I Timoteo 2:8.

### B. Il pane spezzato

Altra pratica cultuale dei primi cristiani era rompere il pane (*hē klasis tou artou*). In Atti 2:42, questo termine «rompere il pane» è impiegato come se fosse una pratica comune (cf. At. 2:46). Secondo At. 20:7, 11 dopo un sermone dell'apostolo Paolo, i presenti parteciparono al rito del «rompere il pane.»

È opinione di molti studiosi che il momento gioioso del rompere in pane fosse connesso all'eucaristia. Higgins scrive: « 'Il rompere il pane' divenne sinonimo della Cena del Signore cristiana poiché Gesù, nel suo ultimo pasto pasquale, impose al pane un nuovo e inusitato significato ed una grande importanza. Fu il primo nome per l'Eucaristia in sostituzione della Pasqua giudaica.»<sup>13</sup> Egli vede nella frase «il pane che spezziamo» di 1 Cor. 10:16, dove Paolo istruisce la Chiesa cristiana sulla pratica dell'eucaristia, una indicazione di tale tipo di relazione.

---

<sup>12</sup> Epistles, X, 96

<sup>13</sup> A. J. B. Higgins, *The Lord's Supper in the New Testament* (Chicago: Alec B. Allenson, Inc., 1952), p. 56; I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, Publishing Co.), p. 206. «Rompere il pane e Cena del Signore sono nomi di un identico pasto.» Oscar Cullmann trova un forte legame tra l'Eucaristia ed il «rompere il pane», in special modo nella caratteristica gioiosa sia del pasto comune che dell'Eucaristia (*Early Christian Worship*, pp. 14-20); J. Jeremias, *The Eucharist: Words of Jesus*, trans. Norman Perrin, 3rd ed. (New York: Scribner's Sons, 1966)



Atti 2:42-47 non è chiara sugli elementi eucaristici, ma l'argomento del silenzio non dovrebbe essere determinante.<sup>20614</sup> La conclusione di Moule è cauta e più verosimilmente corretta: «Non c'è bisogno di credere che ogni pasto avesse un esplicito significato sacramentale: indiscutibilmente vi erano libertà e flessibilità non istituzionalizzate. Però, se la tradizione paolina è giusta, è difficile credere che non vi fosse, fin dall'inizio, una vivida consapevolezza anche di questo aspetto del «rompere il pane» in senso cristiano.»<sup>15</sup>

Potrebbe darsi che, mantenendo le usanze giudaiche relative ai cibi, il rito dello «spezzare il pane» precedesse la condivisione del pasto e servisse da riconoscimento della presenza del Signore risorto. Le occasioni dello «spezzare il pane» erano, perciò, momenti di comunione con significato sacramentale.

1. Poiché i primi credenti erano uniti insieme dallo Spirito Santo e condividevano una comune vita spirituale, questi pasti in comune avevano un significato ben oltre quello secolare.

2. Gli apostoli ricordavano i pasti in comune con il Maestro; in alcuni casi vi erano stati dei miracoli di moltiplicazione dei pani. I racconti affermano chiaramente che essi avevano condiviso il pane ed i pesci con il Signore dopo la Sua risurrezione (Gv. 21; Lc. 24:13-35). Cullmann commenta: «La venuta di Cristo nel mezzo del gruppo riunito per condividere il pasto è un'anticipazione della Sua venuta al banchetto messianico e guarda indietro al tempo in cui i discepoli mangiarono con il Cristo risorto nel giorno di Pasqua.»<sup>16</sup>

3. In certe occasioni l'Eucaristia veniva celebrata durante o dopo il pasto. Ciò è evidente in 1 Cor. 11:17-34, dove Paolo tratta l'argomento di un comportamento adeguato nei pasti settimanali; anche in riferimento alle feste d'amore in Giuda 12 (agapais) e, forse, anche in I1 Pt 2:13 (agapais), nella Didache 9:1-10:5; 14:1 e nelle lettere di Ignazio di Antiochia. Questi «pasti di agape» furono indubbiamente praticati regolarmente per qualche tempo. Servivano a rinnovare la fede nel Signore a cui i cristiani si erano consacrati, ad accrescere la coscienza della propria identità e del ministero nel mondo, oltre che a rafforzarli di fronte alle persecuzioni.

---

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 57

<sup>15</sup> C. F. D. Moule, *Worship in the NT Church*, pp. 21-22.

<sup>16</sup> *Early Christian Worship*, p. 16; cf. anche Moule, *ibid.*, p. 21.

Le istruzioni paoline ai Corinti riguardanti i pasti in casa probabilmente crearono la separazione dell'agapē dall'Eucaristia, avvenuta al tempo di Giustino (ca. il 150 d.C.) che ci offre una descrizione del culto domenicale della comunità (Apol. 1, 67).

Dopo aver valutato tutti i riferimenti al culto, non si può far altro che condividere la conclusione di Bartlett secondo cui il culto, per la Chiesa primitiva, era considerato «l'estensione dell'evento Cristo.»<sup>17</sup> Il Cristo risorto viveva nel Suo popolo e si manifestava in potenza quando stavano insieme. Il culto intendeva affermare che Dio era ancora in Cristo riconciliatore e quando la parola era proclamata, si attuava la Sua opera redentrice.

## II. PROCLAMAZIONE

La proclamazione o l'annuncio della Buona Notizia, è un aspetto fondamentale della testimonianza della Chiesa. Susanne de Dietrich valuta correttamente la sua importanza quando scrive che «è la predicazione dell'evangelo che pone il fondamento della comunità.»<sup>18</sup> Al tempo stabilito, Gesù iniziò il Suo ministero in Galilea, «predicando il vangelo di Dio» (Mc. 1:14; Lc. 4:18, 43-44). Pur trascorrendo il suo tempo in ciò che può essere strettamente classificato come insegnamento, il ministero essenziale di Gesù fu quello dell'«araldo (kerux)» che annuncia la presenza e la potenza del regno di Dio.<sup>19</sup> La caratteristica particolare del Suo ministero era la nota profetica del compimento delle antiche promesse. «Egli non annunciava che sarebbero accadute determinate cose. La Sua proclamazione era, in sé stessa, un evento. Ciò che dichiarava si realizzava nel momento della sua proclamazione.»<sup>20</sup>

---

17 Gene Bartlett, «Worship: Ordered Proclamation of the Gospel.» *Review and Expositor*, LXII, no. 3(Summer, 1965), pp. 286 ff.

18 *The Witnessing Community*, p. 149.

19 Sulla relazione tra predicazione ed insegnamento nel NT, cf. C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development* (New York: Harper and Bros., 1936), Everett F. Harrison, «Some Patterns of the Testament Didache», *Bibliotheca Sacra*, vol. 119, no. 474 (April 1962); Robert C. Worley, «Preaching and teaching in the Primitive Church.» *McCormick Quarterly*, vol. XX (Nov., 1966). Friedrich Büchsel, «keryssō», TDNT, 3:713.

20 Gerhard Friedrich, «Kerysso», TDNT, 3:706.

Nei primi capitoli di Atti, l'opera missionaria degli apostoli è quella «dell'insegnamento e della predicazione» (*didaskontes kai euaggelizomenoi*, At. 5:42).

L'essenza della predicazione degli apostoli fu una ripetizione della storia della salvezza. L'enfasi principale era posta «sull'azione potente di Dio», la Sua incarnazione in Cristo. Nel giorno della Pentecoste, citando la profezia di Gioele, Pietro pose l'evento nel contesto scritturale. Quindi, immediatamente, cominciò a parlare del significato della vita, della morte e della risurrezione di Cristo nella storia di Israele (At. 2:14-40). Secondo le omelie di At. 1-11, lo stesso schema di proclamazione permase nel tempo.<sup>21</sup>

Questo tipo di predicazione era fondamentalmente missionaria o evangelistica però, possiamo assumere che, nei loro incontri, i cristiani udissero esposizioni o omelie sugli insegnamenti e la vita di Gesù con il giusto riferimento a passi importanti dell'Antico Testamento. Esempi di questo tipo di predicazione li troviamo nelle lettere neotestamentarie di Ebrei e 1 Giovanni. Questi sermoni, predicati ai credenti, sono più istruttivi e di ispirazione di quelli presenti in Atti 1-11. I primi predicatori non consideravano la predicazione una semplice funzione umana perché era essenzialmente, il prodotto dell'opera dello Spirito di Cristo in loro. Essi ricordavano ciò che il loro Maestro aveva detto «Chi ascolta voi ascolta me» (Lc. 10:16). Cristo parlava mediante loro quando essi Lo proclamavano. «La vera proclamazione, perciò, non è semplicemente parlare di Cristo. È Cristo stesso che parla...Lo stesso Cristo è il predicatore nella parola dell'uomo.»<sup>22</sup>

La predicazione dell'apostolo Paolo e la sua comprensione di tale funzione, era simile a quella degli altri apostoli (At. 13:14-41). Necessariamente, la maggior parte della predicazione di Paolo era di carattere missionario e intendeva motivare la conversione dei peccatori: «Or come invocheranno colui nel quale non hanno creduto? E come crederanno in colui del quale non hanno udito parlare?» (*kerussontos*, Rm. 10:14). Secondo Paolo, la responsabilità del

---

21 Cf. Dodd's study of these sermons in *Apostolic Preaching*, pp. 21-24; cf. R. H. Mounce, *The Essential Nature of NT Proclamation* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960); Werner Kümmel, «The Main Types of NT Proclamation.»

22 Friedrerich, TDNT, 3:708.

predicatore era di dichiarare che «Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, che fu seppellito ed è stato risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture e che era apparso» ad un grande numero di seguaci; (1 Cor. 15:3-8). La missione di Cristo, perciò, doveva essere inserita nel contesto delle antiche Scritture e l'enfasi doveva essere posta sulla Sua crocifissione e risurrezione (1 Cor. 2:2).

Paolo provò a predicare anche ad Atene ma alcuni studiosi affermano che non ebbe lo stesso successo ottenuto altrove e che tornò alla predicazione delle verità centrali del vangelo a Corinto (cf. At. 17:22-34). In seguito, scrivendo ai Corinti, ricordò loro che la sua predicazione era avvenuta in dimostrazione e potenza, poiché sapeva bene come fosse lo Spirito divino colui che «scruta ogni cosa, persino le cose di Dio» (1 Cor. 2:10) e produce la conversione. Lo Spirito interpreta verità spirituali a coloro che posseggono lo Spirito (1 Cor. 2:13) e ciò offre la base per comunicare la Parola. Paolo ha il coraggio di affermare che il cristiano spirituale possiede «la mente di Cristo» (2:16), un requisito spirituale fondamentale per il ministero.

La proclamazione è il compito speciale di quelle persone con tale vocazione divina che noi chiamiamo «predicatori.» In senso ampio, la proclamazione è la funzione essenziale della Chiesa. D. T Niles definisce la Chiesa «un messaggero, creato dal Vangelo, ed il Corpo nel cui interno il vangelo è continuamente vissuto.»<sup>23</sup> La Chiesa perciò, è «una comunità sottoposta alla Rivelazione ed edificata dall'ascolto della Parola di Dio, eretta per la grazia di Dio per poter vivere.»<sup>24</sup> La Chiesa vive per la propria proclamazione, ma nello stesso tempo offre un servizio a quelli di fuori con un fine evangelistico.<sup>25</sup> Deve ascoltare continuamente il vangelo se spera di annunciare efficacemente la verità al mondo incredulo.

Mediante le diverse funzioni della predicazione, dell'insegnamento, delle guarigioni, del servizio o della comunicazione della

---

<sup>23</sup> *Preacher's Task and the Stone of Stumbling*, p. 86.

<sup>24</sup> Karl Barth, *The Preaching of the Gospel*, trans. B. E. Hooke (Philadelphia: Westminster Press, 1963), p. 31.

<sup>25</sup> Cf. William Barclay, la valutazione della predicazione di Paolo. «Comparison of Paul's Missionary Preaching and Preaching to the Church.» *Apostolic History and the Gospel*, ed. W. Ward Gasque and Ralph Martin (Grand Rapids, Mich.: Wm. Eerdmans Publishing Co., 1970), pp. 156-165; Bo Reicke, «a Synopsis of Early Christian Preaching», *The Root of the Vine*, pp. 143-153.

grazia, la Chiesa proclama la storia di Gesù nella sua pienezza storica ed esperienziale. Rappresenta Cristo a sé stessa e agli altri provocando la decisione a favore o contro di Lui svolgendo, così, un ministero sacramentale. Quando la Chiesa considera la predicazione semplicemente un «ricordo di idee o proposizioni passate», la sua predicazione cessa di avere qualità salvifiche. Ma quando svolge fedelmente la sua funzione proclamatoria, porta agli uomini la parola della grazia emancipatrice.

Bonhoeffer, giustamente, pone in relazione Cristo, la Parola, con la predicazione: «Cristo non è soltanto presente nella parola della Chiesa ma anche come parola della Chiesa, i.e. come la parola pronunciata della predicazione...la presenza di Cristo è la sua esistenza predicata. Cristo, nella Sua pienezza, è presente nella predicazione. Il Cristo umiliato ed il Cristo esaltato.»<sup>26</sup> Posta in questi termini, la predicazione condivide lo scandalo del vangelo. La stupefacente seppur paradossale verità è che «la Parola di Dio è veramente entrata nell'umiliazione della parola umana.» Le ramificazioni di questa verità sono tante; esse confondono la mente e rendono umile il predicatore. Tuttavia, né la Chiesa primitiva né quella di ogni altra età potrebbe sopravvivere se non presentasse questa identificazione con Cristo nella sua proclamazione. Perciò, l'affermazione di Bonhoeffer ci fa riflettere: «Se Cristo, nella Sua pienezza, non è presente nella predicazione allora la Chiesa cade in frantumi.»<sup>27</sup> Cessa di essere un mezzo di grazia.

### III. IL BATTESIMO

Nella comunità cristiana, il battesimo era indubbiamente praticato fin dall'inizio (At. 2:38, 41; 19:5; et al.; Rm. 6:3; 1 Cor. 1:14-17; 12:13). Sarebbe errato affermare che il rito fosse semplicemente la continuazione del ministero di Giovanni Battista. La comunità cristiana seguiva semplicemente il Signore che si era sottomesso al battesimo di Giovanni (Mc. 1:9-11) e aveva ordinato ai suoi discepoli di battezzare (Mt. 28:18-20; Mc. 16:16). Nel Nuovo Testamento, l'ampio contesto del battesimo riflette il ministero di Cristo, incluso

---

<sup>26</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Christ the Center*, trad. John Bowden (New York: Harper and Row, 1966), p. 52.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 52-53.

il Suo battesimo, il dono speciale dello Spirito, la vita di servizio, la morte e la risurrezione. Moule conclude dicendo che «tutto ciò, che è modello della storia del vangelo, è anche modello del battesimo cristiano.»<sup>28</sup>

### A. Battesimo come testimonianza e ordinamento

Il battesimo, quale testimonianza, riguardava sia l'individuo che la Chiesa. Per colui che lo riceveva, era segno della salvezza personale. È questo il significato dell'uso paolino del concetto di battesimo per spiegare la vita vittoriosa del cristiano. «O ignorate forse che tutti noi, che siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Siamo dunque stati sepolti con lui mediante il battesimo nella sua morte, affinché, come Cristo è stato risuscitato dai morti mediante la gloria del Padre, così anche noi camminassimo in novità di vita (Rm. 6:3-4; Cl. 2:12). Cullmann afferma che il battesimo di Cristo deve essere considerato un «battesimo generale che guardava al futuro pur derivando il suo significato dalla croce.» Questa intuizione è altamente istruttiva poiché lega insieme il battesimo cristiano a quello del suo Signore.<sup>29</sup>

Il battesimo non era considerato «a rigenerazione» o capace di poter «creare la fede» nel senso teologico abituale. Come il battesimo di Cristo fu segno della sua previa consacrazione alla vita e alla morte dell'uomo, così il battesimo, per il credente, è segno del suo precedente pentimento, della fede e della consacrazione alla vita di Cristo. Pentimento e fede precedono questo rito; essi non si originano nel battesimo. Giovanni Battista, secondo Mt. 3:6 battezzava soltanto coloro che «confessavano i propri peccati.» Ralph Earle commenta: «Questo predicatore richiedeva che i candidati riconoscessero la propria condizione dichiarandosi pubblicamente peccatori, prima di essere battezzati.»<sup>30</sup>

Nel giorno della Pentecoste Pietro esortò i suoi uditori dicendo: «Ravvedetevi, e ciascun di voi sia battezzato nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati (eis aphēsis tōn hamartiōn

---

28 Moule, *Worship in the NT Church*, p. 48.

29 Oscar Cullmann, *Baptism in The New Testament*, trans. J. K. S. Reid (London: SCM Press, 1950), pp. 18 ss.; cf. Stauffer, *NT Theology*, p. 161: la morte di Cristo pone «la persona battezzata sotto il segno della croce»; il battesimo intendeva «marchiare gli uomini con il nome di Gesù.»

30 «Matthew», BBC, 6:46.

humōn)» (At. 2:38). Questo battesimo era distintamente cristiano perché celebrato «nel nome di Gesù Cristo»<sup>31</sup> Non era finalizzato «al perdono dei peccati» ma, piuttosto, «a motivo del perdono dei peccati.» Pur se la costruzione in greco (eis con l'accusativo) denota, normalmente, un risultato, in questo caso viene inteso un uso causale.<sup>32</sup> Probabilmente, la frase per il perdono dei peccati» dovrebbe essere legata a «ravvedervi» più che a «siete battezzati.» Al pentimento segue il perdono e non il battesimo. Il battesimo è un modo di esprimere visibilmente il pentimento, una «pubblica confessione di fede in Gesù.»<sup>33</sup> Dio certamente riserva il Suo potere sovrano persino sui sacramenti, pronto a salvare dovunque gli uomini abbiano fede in Cristo.<sup>34</sup>

Il battesimo cristiano non era soltanto una testimonianza di fede in Cristo ma anche del proprio senso di missione come Suo discepolo. Al battesimo, il cristiano assumeva il ruolo salvifico insieme al Suo Signore (Mc. 10:38; Lc. 12:50). «Il mandato all'attività missionaria è legato, nei quattro vangeli, a motivi battesimali (Lc. 24:47; Mc. 16:16; Gv. 20:22; Mt. 28:19).»<sup>35</sup>

## B. Il battesimo come rito di accoglienza in Chiesa

Chiaramente, la Chiesa primitiva praticava il battesimo come sacramento di iniziazione nella comunità (At. 2:38, 41; 8:12, 13, 16; 9:18; 16:15, 33; 19:5; 1 Cor. 1:14-17). Questa conclusione è supportata dal fatto che Cristo stesso fu battezzato e praticava, mediante i discepoli (Gv. 3:22; 4:2), il battesimo all'interno del suo movimento. Accettando il battesimo di Giovanni, Gesù fu accolto nel suo movimento, che era «la via della giustizia» (cf. Mt. 3:15). Paolo esprime

---

31 Cf. F. F. Bruce, «The Book of the Acts», *The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1954), p. 76: «È amministrato

32 Frank Stagg, *The Book of Acts* (Nashville: Broadman Press, 1955), pp. 62, 58; cf. Mt. 12:41; Ralph Earle, «Acts», BBC, 7:288; A. T. Robertson, *Word Pictures in the NT* (New York: Richard R. Smith, 1930), 3:34.

33 Stagg, *Book of Acts*, p. 63.

34 Richardson, *Introduction to the Theology*, p. 347; vd. la replica di William Hull (Southern Baptist) al libro di Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, in «Baptism in the New Testament: A Critique», *Review and Expositor*, vol. LXV (Winter, 1968), pp. 3-12.

35 Stauffer, *NT Theology*, p. 160; Barth ritiene che nel battesimo il credente è «inviato con un compito speciale.»

in termini molto esatti, la relazione esistente tra battesimo e ammissione alla comunità: «infatti, noi tutti siamo stati battezzati in un unico Spirito per formare un unico corpo, Giudei e Greci, schiavi e liberi; e tutti siamo stati abbeverati di un unico Spirito» (1 Cor. 12:13).<sup>36</sup> Un pensiero identico lo troviamo in Gal. 3:27-28, «Poiché voi tutti che siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è qui né giudeo, né greco; non c'è né schiavo né libero; non c'è né maschio né femmina; poiché voi tutti siete uno in Cristo Gesù.» Il battesimo contrassegnava il cristiano come membro della nuova comunità del patto e lo distingueva dagli altri. Era battezzato «in» Cristo, cioè, diveniva cristiano, un seguace della «via» di Cristo, e, perciò, Gli apparteneva.

La Chiesa dà grande valore all'atto battesimale. Essa esiste dove regna lo Spirito di Cristo; è la comunità della grazia; essendo strumento dall'azione di Cristo, è la Fonte di vita per tutti gli uomini. Poiché esiste per la potenza di risurrezione dello Spirito Santo che la sostiene ed agisce per suo mezzo, il battesimo è segno della sua efficacia. E fin quando lo Spirito vi opera, la Chiesa incorpora i credenti. Ecco perché possiamo parlare in modo appropriato di «grazia battesimale» che è mediata dalla Chiesa.<sup>37</sup>

### C. Battesimo dei neonati

In tempi recenti il battesimo dei neonati è stato oggetto di ampie discussioni. L'affermazione frequentemente ripetuta di Karl Barth, ben esprime il vigore del dibattito. «Il battesimo dei neonati è il

---

36 Sulla interpretazione di questo verso, cf. Donald Metz, «I Corinthians», BBC, 8:432. Anche C. K. Barrett, «The First Epistle to the Corinthians», Harper's NT Commentaries, pp. 288-89: «non c'è motivo di pensare che siamo stati battezzati non si riferisca ad altro che al battesimo in acqua (con tutto ciò che questo rito esteriore significhi).»

37 Sulla tanto dibattuta questione relativa alla possibile relazione tra il battesimo ed il rito della circoncisione, vd. J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, trad. David Cairns (London: SCM Press, 1960), pp. 39, 47; R. Meyer, TDNT, 6:81 ss. Contra: H. H. Rowley, *The Unity of the Bible* (London: Carey Kingsgate Press, 1953), pp. 157 ss.; W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, 2nd ed. (Naperville, Ill.: Allenson, 1967), pp. 56, 62, 85; George A. Turner, «Infant Baptism in Biblical and Historical Context», WTJ, vol. 5 (Spring, 1970), pp. 11 ss.; R. P. Martin, *Colossians* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1972), pp. 84 ss.



sintomo di una malattia grave di cui soffre la Chiesa che è il multitudinismo.»<sup>38</sup> Molti fattori sono inclusi in questo dibattito:

1. Il battesimo dei neonati non è esplicitamente insegnato nel Nuovo Testamento. Tuttavia, come afferma Filson, la conversione degli adulti era necessariamente il mezzo mediante cui la Chiesa sorse e si propagò e questo potrebbe spiegare la mancata citazione dei bambini.<sup>39</sup>

2. Nuclei familiari erano accolti in Chiesa (At. 8:12-13; 24, 43-44, 47-48; 16:14-15, 33-34; 18:8; 1 Cor. 1:16); perciò, se il concetto prevalente di solidarietà della famiglia era importante nella strutturazione della vita della Chiesa primitiva, possiamo supporre che bambini fossero anche battezzati. Quando il capo famiglia accettava Cristo, egli consacrava l'intera sua casa (oikos) perché agiva da «personalità rappresentativa.»

3. Pur se l'amore del Signore per i bambini non può provare in alcun modo la pratica del battesimo dei neonati (Mc. 10:13-16), il fatto stesso, insieme a quello dell'incorporazione di intere famiglie, almeno, la possibilità di una tale pratica.

4. C'è anche l'importante aspetto teologico della Chiesa ritenuta un mezzo di grazia di Dio. In questo caso, poiché il bambino gode già delle benedizioni della grazia anche negli anni precedenti l'età della responsabilità, battezzando il bambino la Chiesa riconosce la grazia di Dio sulla sua vita. Sarebbe un modo di assumere, insieme alla famiglia, una responsabilità per lo sviluppo spirituale del bambino.<sup>40</sup>

## D. Modi del battesimo

Il modo in cui amministrare il battesimo è stato motivo di ampia disputa e, quasi certamente, non troverà soluzione soddisfacente. Il verbo greco baptizō deriva da baptō ed è stato traslitterato in inglese. Ha il significato fondamentale di «immergere, tuffare, sommergere,

---

<sup>38</sup> *The Teaching of the Church Regarding Baptism* (London: SCM Press, 1948), p. 45, altri che rifiutano il battesimo dei neonati sono Kurt Aland, Emil Brunner, J. R. Nelson, Alfred F. Kuen e George Turner. Cullmann è tra i pochi teologi odierni che lo difende. Cf. anche Filson, Richardson, and Stauffer.

<sup>39</sup> *Jesus Christ the Risen Lord*, p. 218.

<sup>40</sup> La prima protesta contro il battesimo dei neonati fu elevata, nel secondo secolo, da Tertulliano. Ciò potrebbe far desumere che fosse un rito praticato già prima del suo tempo.

affondare.»<sup>41</sup> Pur riconoscendo che nel Nuovo Testamento, seppur in pochi casi, il termine ha anche il significato di lavare (Mc. 7:4; Ebr. 6:2; 9:10), nella maggior parte dei casi, sia il verbo che il sostantivo (baptisma, baptismos) significano immersione (cf. At. 8:38-39; la realtà del seppellimento con Cristo in Rm. 6:4). Nella storia della Chiesa questo modo è stato solitamente mantenuto.

L'istruzione dei Dodici Apostoli preferisce parlare di acqua corrente, viva, come quella del Giordano in cui fu battezzato il Signore. Se qualcuno non può immergersi nell'acqua fredda può farlo in quella calda, o gli si può versare l'acqua addosso, per tre volte, ma soltanto in caso di stretta necessità (c. 7).

Concludendo la cerimonia del battesimo non è un sacramento secondario nella vita della Chiesa. Contiene sia una dimensione personale che comunitaria. Nel caso del singolo credente, il battesimo significava l'avvenuto pentimento per i propri peccati, l'accoglienza di Cristo quale Salvatore e l'infusione dello Spirito Santo. Il rito testimoniava della realtà di questa esperienza. Inoltre, il battesimo introduceva il credente nella Chiesa. Richardson considera la fede ed il battesimo complementari poiché la fede conduce «all'incorporazione battesimale nel corpo di Cristo.»<sup>42</sup> Il credente adesso appartiene ai «figlioli di Dio senza biasimo» (Fl. 2:15) tra i quali non esiste distinzione razziale poiché ognuno è stato battezzato in Cristo.

Da ciò che noi conosciamo del ministero della Chiesa primitiva, il battesimo era richiesto per tutti. Nella sua pratica battesimale, la Chiesa agiva sacramentalmente, cioè come mezzo divino della grazia di Dio.

### IV. CENA DEL SIGNORE

Nelle numerose ramificazioni della Chiesa, il sacramento della Cena del Signore è conosciuto con nomi diversi quali Eucaristia,<sup>43</sup>

---

41 Cf. Arndt and Gingrich, *Lexicon*, and R. R. Williams, «Baptize, Baptism», *A Theological Word Book of the NT*, pp. 27-30; A Oepke, «Baptō, baptizō, baptismos, baptisma», *TDNT*, 1:529-46.

42 *An Introduction to the Theology of the NT*, p. 348

43 Questo titolo è tratto dal greco eucharistia che significa «ringraziamento» riferendosi all'azione del Signore di «ringraziare il Padre prima della distribuzione

Santa Comunione e Messa. È parte della proclamazione come una tra le più importanti mediazioni di grazia della Chiesa. Sembra che, in essa, il sacramento sia stato istituito immediatamente e ad esso si partecipasse settimanalmente, se non giornalmente. Oggi, un largo segmento di cristianesimo lo propone in tempi diversi poiché la predicazione ha assunto un ruolo primario nel culto.

### A. L'azione profetica del Signore

Durante l'ultima settimana della Sua vita, il Signore propose atti simbolicamente profetici

(19) L'ingresso trionfale a Gerusalemme (Mt. 21:1-11); (2) La purificazione del tempio (Mt. 21:12-13) e (3) la consumazione del pasto pasquale con i discepoli e l'istituzione della Cena del Signore (Mt. 26:26-29; Mc. 14:22-25; Lc. 22:15-20; 1 Cor. 11:23-26).

Il «pasto fondante» come lo definisce Jeremias, è descritto nei racconti neotestamentari con un certo numero di differenze, ma «la sostanza dei quattro testi è in pieno accordo.»<sup>44</sup> Le frasi di pieno accordo sono: «questo è il mio corpo», «il mio sangue del patto», o «il patto nel mio sangue», come «per molti», o «per voi.» L'aggiunta significativa dei sinottici è la nota di speranza di un pasto futuro con Cristo: «Perch'io vi dico che ormai non berrò più del frutto della vigna finché sia venuto il regno di Dio» (Lc. 22:18; cf. Mc. 14:25; Mt. 26:29); «Poiché» ogni volta voi mangiate questo pane e bevete da

---

degli elementi come pure il ringraziamento dei credenti per i simboli e per quello che significano.»

44 The Eucharistic Words of Jesus; cf. Hans Lietzmann, *Messe un Herrenmahl, eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Berlin: Walter de Gruyter, 1955), in cui l'autore propone che vi fossero due linee differenti di tradizione, una di Gerusalemme, rappresentata da Marco e l'altra paolina, presente nel materiale paolino-lucano-giovanneo. La prima linea dà importanza alla comunione a tavola ed alla gioia illimitata per la presenza del Signore risorto. La seconda linea è caratterizzata da aspetti ellenistici legati ai sacrifici. L'apostolo Paolo ha ricevuto queste intuizioni per una rivelazione speciale (1 Cor. 11:23, apo tou kuriou). Cf. Eduard Schweizer, *The Lord's Supper According to the New Testament*, trans. John M. Davies (Philadelphia: Fortress Press, 1967), p. 25: «Perciò, pur se in un caso l'enfasi gravitava verso un tipo e, in un altro caso, verso l'altro, è impossibile poter confermare l'esistenza, nella Chiesa primitiva, di due tipi di Cena del Signore totalmente distinti ed indipendenti, come pensano sia Lietzmann che Lohmeyer. Se questi due fattori – la morte di Gesù in senso proclamatorio ed escatologico – fin dall'inizio, non furono accomunati, ben presto, nella Chiesa palestinese furono uniti insieme.

questo calice, voi annunciate la morte del Signore, finché gli venga» (1 Cor. 11:26). Paolo e Luca mantengono il riferimento al nuovo patto (*kainē diathēkē*), «Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue, che è versato per voi» (Lc. 22:20).<sup>45</sup> Il particolare contributo di Paolo è l'esortazione: «fate questo in memoria di me» (1 Cor. 11:24-25).

Come già precedentemente indicato, Gesù ispirò questo memoriale. Molti furono i suoi atti profetici: (1) Inviò i suoi discepoli a preparare il pasto (Mt. 26:17, 19); (2) prese del pane, pregò, lo ruppe con le proprie mani, lo distribuì ai discepoli ed affermò, «questo è il mio corpo.» (3) prese il calice del vino, lo benedisse, lo passò tra i discepoli dichiarando «questo è il mio sangue del nuovo patto.» (4) Li esortò: a ripetere questo atto in Suo ricordo. (5) Annunciò, infine, che non avrebbe più bevuto dal calice fin quando «il regno di Dio non sarebbe venuto.» Da tutte queste caratteristiche testuali ed ecclesiastiche sono stati preservati questi aspetti salienti dell'evento.

### B. Il significato della Cena

#### 1. La proclamazione della morte di Cristo

Considerati in modo collettivo, i racconti della Cena del Signore esprimono tre temi salvifici particolari. In primo luogo, rispetto al passato, proclamano la morte di Cristo. Paolo sottolinea questo aspetto. «Poiché ogni volta che mangiate questo pane e bevete da questo calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga» (1 Cor. 11:26).

Malgrado i numerosi aspetti del dibattito riguardante la coincidenza tra l'Ultima Cena e la celebrazione della Pasqua, le su citate affermazioni desunte da diverse tradizioni, suggeriscono chiaramente il retroscena della Pasqua. La conclusione di Gregory Dix può essere condivisa: «L'intera sequenza, Cena, crocifissione e risurrezione, avvenne sullo sfondo della Pasqua.»<sup>46</sup> In questo atto

---

45 Sul problema testuale di Luca 22:17-20, cf. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London: United Bible Societies, 1971), pp. 173-177. Parlando a nome del comitato, Metzger scrive: «la maggior parte, d'altronde, convinta dalla preponderanza delle evidenze esterne che rafforzano la forma più lunga, spiega l'origine della versione più breve come dovuta ad un errore o ad una incomprensione dello scrivano.»

46 *Jew and Greek* (New York: Harper and Bros., 1953), p. 101; cf. anche A. Gilmore, «The Date and Significance of the Last Supper», *Scottish Journal of*

profetico, perciò, viene usata una terminologia sacrificale, con Gesù che si ritiene il sacrificio, l'agnello escatologico (cf. 1 Cor. 5:7), la cui morte fa entrare in vigore il nuovo patto che era stato prefigurato in quello del Sinai (Es. 24:8) e profetizzato per il tempo della salvezza (Gr. 31:31-34). Inoltre, l'uso della frase «per molti» (huper pollōn), radicata esegeticamente in Is. 53, intende inequivocabilmente il significato salvifico della Sua morte. La sua fu una morte «rappresentativa per molti.» Ai suoi discepoli. Gesù chiarì la Sua profonda consacrazione per la loro salvezza in ogni sua presente e futura dimensione adoperando, per comunicare questo significato, sia il linguaggio che il contesto della Pasqua.

La cena non è «il pasto commemorativo per i morti» come qualcuno ha provato a suggerire rifacendosi ai pasti ellenistici in memoria dei defunti. Non è un tempo di tristezza ma di ringraziamento e di rispetto. La morte di Gesù è proclamata in tutti i quattro vangeli come morte che avvenne per i partecipanti. Le due frasi in Luca 22:19-20: «Che è dato per voi» (to huper humōn didomenon) e «che è versato per voi» (to huper humōn ekchunnomenon) contengono il familiare huper, che significa «in favore di.»<sup>47</sup> Gesù disse ai discepoli che il suo corpo spezzato ed il Suo sangue versato avevano come fine la loro liberazione e riconciliazione. La Chiesa primitiva comprese la Comunione in questi termini. Partecipandovi, i primi cristiani non soltanto ricordavano e proclamavano la morte di Cristo, ma confessavano la propria fede nei benefici salvifici di quella morte.

## 2. Celebrazione della Comunione di Cristo

Rispetto al presente, la Cena del Signore è una celebrazione della continua comunione di Cristo con il suo popolo. Mentre partecipano al pasto, tutti coloro che hanno fede in Cristo sono uniti insieme nell'amore. L'attacco di Paolo contro il comportamento scismatico dei Corinti durante la Cena del Signore, era giustificato dalla natura del pasto che era di comunione con Cristo (1 Cor. 11:17-22). Prima, nella stessa epistola, Paolo chiarisce come «il calice della benedizione» ed «il pane che spezziamo» simboleggino la «partecipazione»

---

*Theology* (September, 1961), pp. 260-64; A. J. B. Higgins, *Lord's Supper in the NT*; V. T. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, pp. 114 ss., 181; *Jeremias, The Eucharistic Words of Jesus*.

<sup>47</sup> Jeremias, *NT Theology*, pp. 290-291.

(koinōnia) al sangue e al corpo di Cristo. Per questo motivo, tutti coloro che mangiano e bevono sono «un corpo» (hen sōma, 1 Cor. 10:1617)

Forse, il famoso invito di «Cristo alla porta» in Ap. 3:20 si riferisce alla stessa comunione nella Cena del Signore: «Ecco, io sto alla porta e busso; se qualcuno ascolta la mia voce e apre la porta, io entrerò da lui e cenerò con lui ed egli con me.»

A questo riguardo, le parole di Grant sono veramente istruttive. Egli non discute sulla assunzione «spirituale» o «reale» del corpo di Cristo. Tuttavia conclude dicendo che ciò che ha mantenuto l'eucaristia «viva e di crescente importanza è stata la realizzazione di ciò che è sovranaturale e realmente presente qui, perché non è una commemorazione storica come l'anniversario di una battaglia o la Dichiarazione d'Indipendenza.»<sup>48</sup> La Cena del Signore è, fondamentalmente, un rito di comunione, di unione e fratellanza, dapprima con Cristo e poi l'uno con l'altro, in Lui. Secondo i primi cristiani, il Cristo risorto era presente alla Sua tavola.

Sia Luca che Paolo includono il riferimento al «nuovo patto» (Lc. 22:20; 1 Cor. 11:25). Le parole Kainē diathekē non erano l'introduzione ad una nuova dottrina o ad una nuova legge, ma una nuova rivelazione e presenza di Dio mediante Cristo. Geremia riporta le parole divine: «Io metterò la mia legge nell'intimo loro, la scriverò sul loro cuore e io sarò loro Dio ed essi saranno mio popolo» (31:33). La presenza di Cristo alla cena confermava la relazione pattuale e la sua morte suggellava il nuovo patto. Celebravano la morte del Signore e gioivano nel nuovo patto.

La domanda su come Cristo sia presente alla Cena del Signore è stata posta sulla base di Giovanni 6:51-58. In quel caso Gesù disse, «Io sono il pane vivente», e «chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me, e io in lui.» L'uso della «è», copula, nell'istituzione del rito da parte del Signore, fa anche riflettere. Gesù disse, «questo è il mio corpo» e «Questo è il mio sangue» (Mt. 26:26, 28).

La risposta di Schweizer a questa domanda profonda sembra la più soddisfacente. Come principio generale, Cristo è presente nella Sua parola, nella parola della Chiesa che Lo proclama. Paolo riporta le parole di Gesù, «Poiché ogni volta che mangiate questo pane e

---

<sup>48</sup> *Introduction to the NT Thought*, p. 286.

bevete da questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga» (1 Cor. 11:26). Schweizer continua dicendo: «Nel Nuovo Testamento nessuno considererebbe la parola come qualcosa 'soltanto' proclamata, come se la proclamazione non avesse il carattere di un evento (Tatcharakter), ma fosse puramente 'spirituale' ed intesa per l'intelletto. È Cristo che viene nella parola: «Chi ascolta voi ascolta me, e chi respinge voi respinge me» (Lc. 10:16; anche Mt. 10.40).<sup>49</sup> La parola fa sorgere la Chiesa (1 Cor. 4:15; Gc. 1: 18; 1 Pt. 1:23); la parola impartisce il dono dello Spirito (Gal. 4:15).

Schweizer intravede questa «presenza della parola» nella narrazione paolina della Cena. È la «benedizione» del calice e lo «spezzare» il pane che è decisivo e non il bere o il mangiare. Conclude, perciò, dicendo che «la presenza reale di Cristo nella Cena del Signore è esattamente uguale a quella nella parola – niente più, niente meno. È un evento e non un oggetto; un incontro e non un fenomeno della natura; è l'incontro di Cristo con la sua Chiesa e non la distribuzione di una sostanza.<sup>50</sup> Cristo non deve mai divenire un oggetto a disposizione della Chiesa.

L'evento della predicazione, tuttavia, dipende dalle parole dell'uomo. Compresa in questi termini, la presenza di Cristo alla Mensa è, certamente, parola reale e visibile come insegnava Agostino. I primi discepoli, partecipando a questo rito, erano profondamente consapevoli della presenza del Signore perché ascoltavano la Sua parola di salvezza.

### *3. Anticipazione del banchetto messianico*

Secondo il racconto dei Sinottici, in futuro il Signore berrà del frutto della vigna insieme al Suo popolo nel Regno (Mc. 14:25 cf. 1 Cor. 11:26). Questa nota escatologica implica che nel partecipare alla Cena il credente partecipa proletticamente al futuro banchetto messianico. Il detto dimostra che all'Ultima Cena Gesù guarda oltre la morte, alla perfetta comunione del Regno compiuto. Per il discepolo «bere dal calice è una partecipazione attuale a quella comunione secondo la possibilità presente, qui ed ora.»<sup>51</sup> Tutto ciò spiega, indubbiamente, la gioia manifestata dalla Chiesa primitiva

<sup>49</sup> *The Lord's Supper*, pp. 34-35.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 37-38.

<sup>51</sup> Vincent Taylor, *The Gospel According to St. Mark* (New York: St. Martin's Press, 1966) p. 547.

## PARTE 2: IL NUOVO TESTAMENTO

quando si riuniva insieme (At. 2:46). La gioia di sentire la presenza di Cristo nella Eucaristia era un «anticipo della riunione finale nel regno di Dio.»



# 32

## LA CHIESA COME COMUNITÀ ORGANIZZATA

La Chiesa, come evento, espone la sua propria natura; come sacramento propone la propria funzione salvifica; come comunità organizzata esprime la sua visibilità ed il suo senso di responsabilità nel mondo. La storia ci insegna che la Chiesa, nel tempo, divenne una istituzione con la quale le autorità, sia politiche che religiose, dovettero confrontarsi. Raggiunse uno status particolare nella società e, nel tentativo di mantenere la propria posizione nel mondo, si istituzionalizzò.<sup>1</sup> Rendendosi sempre più visibile, lottò per essere ciò per cui era stata creata mediante il suo Signore. Uno studio sullo sviluppo dell'organizzazione della comunità e della creazione delle varie forme di governo secondo l'insegnamento del Nuovo testamento ci aiuterà a comprendere ciò che deve essere considerato un modello normativo di governo e di leadership della Chiesa.

### I. PIETRO E LA CHIESA

Gli scrittori evangelici riportano soltanto due passi in cui Gesù adopera il termine *ecclesia*. In Mt. 18:17 dà istruzioni sul modo di gestire delle situazioni nelle quali un membro pecca contro un

---

1 Cf. Bruce M. Metzger, «The Development of Institutional Organization in the Early Church», *Ashland Theological Bulletin*, VI (Spring, 1973), pp. 12 ss.

altro. La Chiesa deve essere l'arbitro finale. Gesù dice che se non si trova una soluzione, il peccatore deve essere considerato come «il pagano o il pubblicano.»

L'altro passo contiene la risposta del Signore alla confessione di Pietro «tu sei il Cristo, il figlio dell'Iddio vivente.» «Ed anch'io ti dico: tu sei Pietro (Petros), e su questa pietra (petra) edificherò la mia chiesa e le porte del soggiorno dei morti non la potranno vincere «(Mt. 16:18).<sup>2</sup> Gesù continua dicendo, «Io ti darò le chiavi del regno dei cieli; tutto ciò che legherai in terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai in terra sarà sciolto nei cieli» (16:19; cf. 18:18).

Si è molto discusso sull'identità della «pietra» in questo passo. È Pietro? Oppure è la confessione di Cristo quale Cristo, il Figlio dell'Iddio vivente? Dopo aver attentamente studiato il testo, Oscar Cullmann conclude che Pietro è la roccia su cui la Chiesa è costruita, ma come apostolo e non come vescovo o primo papa.<sup>3</sup> Ralph Earle, seguendo Alan McNeile, identifica la roccia con la verità che l'apostolo aveva proclamato, cioè, la messianità del Signore. Il gioco di parole, tuttavia, non prelude la possibilità che Pietro sia la roccia.<sup>4</sup>

Nell'interpretazione di questo passo, diversi altri fattori devono, però, essere considerati.

1. È Cristo che edifica la Chiesa. Come commenta Frank Carver,

Pietro appartiene all'edificio soltanto come il fondamento appartiene alla casa sopra edificata. È la roccia sulla quale Cristo fonda la Sua Chiesa come uomo a cui Dio ha rivelato chi è Gesù, come uomo con una testimonianza ispirata della presenza salvifica di Dio in Gesù-Pietro e uomini con la stessa scoperta personale del Figlio di Dio.<sup>5</sup>

---

2 In aramaico, lingua probabilmente usata da Gesù, vi è lo stesso gioco di parole: «Tu sei Cephaz, e su questa Cephaz costruirò la mia Chiesa.» Cf. la profezia di Gesù riguardante Pietro in Gv. 1:42.

3 *Peter: Disciple-Apostle-Martyr*, trad. Floyd V. Filson (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), p. 215. Cf. anche Introduction to the Theology of the N. T. p. 309. Per uno studio cattolico contemporaneo delle dichiarazioni papali, vd. Hans Küng, *The Church*, trad. Ray e Rosaleen Ockenden (New York: Sheed and Ward, 1967), pp. 444 ss.

4 *Matthew*, BBC, 6:155.

5 Frank G. Carver, *Peter, The Rock-Man*, (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1973), p. 43.

2. L'agire di Dio nei secoli è stato caratteristicamente legato a uomini scelti – Abraamo (cf. Is. 51:1 ss.), Giosuè, Davide, i profeti e Giovanni Battista. Perché, allora, escludere Pietro? Assumere questa posizione non ci costringe ad accettare una dottrina della «successione apostolica» o dell'infallibilità di Pietro.

3. Il dono delle «chiavi del Regno dei cieli» e il potere di «legare e sciogliere» intende il rapporto stretto tra Pietro e l'edificazione della Chiesa. Carver scrive, «La chiave è la rivelazione che il Padre fa del Suo proprio Figlio che, quando proclamata da persone ispirate dallo Spirito, realizza la promessa di Gesù: «Tutto ciò che legherai in terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai in terra sarà sciolto nei cieli.»<sup>6</sup> Pietro adoperò questa chiave nel giorno della Pentecoste e 3000 persone furono aggiunte alla Chiesa. Una nuova era dell'opera salvifica di Dio cominciò nel giorno della Pentecoste e Pietro, che era stato con Cristo, svolse un ruolo primario.

## II. LO SVILUPPO DELL'ORDINAMENTO ECCLESIALE

L'evidenza storica dimostra che la Chiesa primitiva ebbe uno sviluppo organizzativo graduale anche se non necessariamente casuale. La Chiesa primitiva era realmente carismatica sia nel culto che nell'organizzazione. Era, cioè, governata dalla guida diretta dello Spirito Santo (cf. At. 1:15-25; 13:2). La teoria dei tre livelli di sviluppo di Lightfoot merita considerazione. A motivo di certi eventi nella Chiesa, egli ipotizza che l'organizzazione si sia sviluppata partendo dai diaconi per giungere ai presbiteri (anziani) e quindi ai vescovi.<sup>7</sup> Tuttavia, uno studio dei dati a nostra disposizione, ci fa pensare ad uno sviluppo meno formale. Sembrerebbe che i diaconi e gli anziani fossero stabiliti molto presto nella vita della Chiesa, ed i due operassero insieme in aree specifiche loro assegnate. La figura del vescovo sorse spontanea a motivo del bisogno di direzione.

Alcune forze interne controllavano la formazione del governo della Chiesa. In primo luogo, la Chiesa possedeva un profondo senso di responsabilità della propria missione nel mondo. Sapeva che la fonte della sua vita e della sua missione era lo stesso Signore. Il suo

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, rev. ed. (London: Macmillan Co., 1913) pp. 181 ss.

ministero era il Suo ministero. Come T. W. Manson osserva correttamente, e la chiesa indubbiamente realizzò, «c'è un solo 'ministero essenziale nella Chiesa, ' il ministero perpetuo del sempre presente e risorto Signore.»<sup>8</sup> Poiché il ministero della Chiesa era derivato, fu alquanto naturale che, costretta a prendere delle decisioni pratiche riguardanti l'organizzazione della Chiesa, essa divenisse molto proiettiva del suo ministero.<sup>9</sup>

In secondo luogo, il sorgere della Chiesa in un contesto giudaico, le offrì un primo modello organizzativo. La Chiesa in Gerusalemme sembra aver adottato la struttura del Consiglio degli anziani della sinagoga con gli apostoli scelti a formare un gruppo separato avente autorità.<sup>10</sup> La chiesa di Antiochia si preoccupò dell'interpretazione del Vangelo, così scelse Paolo, Barnaba ed altri perché «salissero a Gerusalemme dagli Apostoli e dagli anziani» per trattare la questione (At. 15:2, 4, 6). In Galati Paolo aggiunge una nota in cui menziona Giacomo, Cefa e Giovanni quali «pilastrì» (stuloi) nella chiesa di Gerusalemme (2:9).<sup>11</sup>

Questa dipendenza dal modello sinagogale fu naturale, poiché, inizialmente, la Chiesa fu, una setta interna al giudaismo. Come suggerisce Grant, era formata da «cristiano-giudei» e non «giudeo-cristiani» che avevano accettato Gesù Messia. Come nella sinagoga, i cristiani selezionavano delle persone di età avanzata nella comunità, per agire da «anziani», ed insieme agli apostoli, i due gruppi affrontavano le situazioni gravi che sorgevano in Chiesa. Quando si staccò dall'influenza giudaica ed entrò nel mondo ellenistico, la Chiesa introdusse delle modifiche.

Un terzo importante fattore nello sviluppo dell'ordinamento ecclesiale, specialmente all'inizio, fu il sacerdozio dei laici. I cristiani del primo secolo non distinguevano tra clero e laici. Tutti i membri

---

8 T. W. Manson, *The Church's Ministry* (Philadelphia: The Westminster Press, 1948), p. 107.

9 Cf. Floyd V. Filson, *Jesus Christ the Risen Lord*, p. 200: «Ogni tipo di organizzazione ed amministrazione di vita della comunità cristiana deve mantenere questa signoria di Cristo al suo centro dandogli il dovuto riguardo. I discepoli ricobberbero questo principio.»

10 Sullo schema organizzativo della sinagoga, cf. Floyd V. Filson, «Synagogue. Temple and Church», *The Biblical Archaeologist Reader*. ed. G. Ernest Wright and David Noel Freedman (New York: Doubleday and Co., 1961), pp. 185-200.

11 Clemente usava anche stuloi riferendosi agli apostoli e ai leaders della Chiesa primitiva, 1 Cl.5:2.

di Chiesa, uomini e donne, erano «sacerdoti di Dio» (Ap. 1:6; 5;10; 20:6; cf. 1 Pt. 2:9). La responsabilità di ogni membro era di riunirsi fedelmente per il culto ed offrire la propria vita nel servizio sacrificale a Dio. Come membri del *laos tuo theou* avevano responsabilità «ministeriali»; non potevano delegare le funzioni dell'evangelismo e della cura pastorale ad un clero professionale. Il battesimo era, in realtà, «un'ordinazione al ministero della Chiesa» (cf. 1 Cor. 12:13 nel suo contesto).

Vi era uno Spirito democratico che stemperava le tendenze a prendere delle decisioni radicali riguardanti il governo della Chiesa. Per esempio, nella risoluzione del problema della distribuzione del cibo alle vedove greche, «i dodici, convocata la moltitudine dei discepoli» diedero istruzioni perché «scegliesse al suo interno, sette uomini dei quali si abbia buona testimonianza, pieni di Spirito e di sapienza» ai quali poter affidare questo incarico (At. 6:2-3). Anche se stabiliti, formalmente, dagli apostoli, nella selezione dei candidati prevaleva una procedura democratica.<sup>12</sup> Nel primo consiglio della Chiesa (At. 15) gli apostoli e gli anziani della comunità di Gerusalemme influenzarono fortemente il dibattito. A motivo del loro ministero tra i gentili, Paolo e Barnaba erano due leader di grande notorietà per cui avevano il diritto di esprimere liberamente le loro opinioni. Inoltre, sembra che vi fosse un tentativo genuino di giungere ad una decisione democratica sull'argomento in questione.

L'evoluzione del governo della Chiesa fu lenta e, sulla base dei dati disponibili, non si può affermare, con certezza, che fin dall'inizio si fosse decisa una sua forma particolare. B. H. Streeter scrive: «Nella Chiesa primitiva non vi era un singolo sistema di ordinamento ecclesiastico. ... Durante i primi 500 anni di cristianesimo, la Chiesa era un organismo vivente e in evoluzione con un'organizzazione che cresceva adattandosi alle necessità mutevoli.»<sup>13</sup> Il ca-

---

12 *Katastēsomen*. da *kathistēmi*, che significa «incaricare» non contiene la nozione di ordinazione o incarico sacro speciale, 6:3.

13 B. H. Streeter, *The Primitive Church* (New York: The Macmillan Co., 1929), p. 267. Gli impegni ecclesiastici personali di Stagg possono leggermente pregiudicare le sue conclusioni, ma le sue affermazioni sono valide: «Una qualche evidenza può riscontrarsi nel Nuovo Testamento a motivo di vari ulteriori sviluppi. Non è necessario trovare le radici di un particolare sistema nel Nuovo Testamento per poter affermare che sia lì presente.» *NT Theology*, p. 265.

nonico Streeter conclude dicendo che ognuna delle varie aree della Chiesa aveva il suo caratteristico tipo di ministero, qualcuno ben strutturato, ma «in nessun caso legato ad un ordine predefinito o ufficialmente designato in anticipo.» Forse, come replica Grant, Streeter ha esasperato l'idea della libertà, ma «l'argomentazione proposta dal suo libro è inconfutabile.»<sup>14</sup>

A questo punto, analizzando accuratamente la Chiesa, nessun può parlare con convinzione di «un solo tipo, esclusivo, di ministero.» È molto difficile sostenere che le Chiesa primitiva fosse «congregazionalista», «presbiteriana» o «episcopale.» C'è chi suggerisce che i primi capitoli degli Atti riflettano uno schema misto di governo. Pietro presiede, quasi come un «vescovo», suggerendo la forma «episcopale;» gli apostoli agiscono come collegio, suggerendo la forma presbiteriana; l'intera comunità agiva in modo democratico, suggerendo il modello «congregazionalista.»<sup>15</sup>

La speranza escatologica avrà trattenuto la comunità dal compiere dei passi specifici verso un determinato schema organizzativo poiché attendeva giornalmente il ritorno del Signore. Qualsiasi forma di governo prevalente doveva essere funzionale e pratico perché, come nel caso dell'elezione dei sette diaconi in Atti 6:1-6, lo scopo principale era di risolvere delle problematiche esistenti.

Nel loro primo viaggio missionario, Paolo e Barnaba si unirono ad un gruppo di credenti di Listra, Iconio ed Antiochia. Prima di tornare alla loro base, passarono per queste città, «fortificando gli animi dei discepoli ed esortandoli a perseverare nella fede, dicendo loro che dobbiamo entrare nel regno di Dio attraverso molte tribolazioni.» Quindi, nelle giovani chiese, designarono degli anziani (presbyteroi) (At. 14:21-23). Probabilmente, questo modo di agire da parte dei missionari intendeva aiutare i nuovi cristiani a mantenere, in queste città, la fede salda nel caso di una persecuzione. La risoluzione di divergenze tra i membri o tra le chiese e il rapporto tra la comunità e le esistenti autorità politiche, nel caso in cui sorgessero dei problemi erano, probabilmente, affidate ad un gruppo particolare di persone.

---

<sup>14</sup> *Introduction to NT thought*, pp. 273-274.

<sup>15</sup> Bo Reicke, *Glaube und leben der Urgemeinde* (Zurich: ZwingliVerlag, 1957), pp. 25 ss.

### III. CRESCITA IN MATURITÀ DEI LEADER

Contemporaneamente allo sviluppo del governo e all'organizzazione nella Chiesa, crebbe la maturità del gruppo dirigente. Di comune accordo, gli esperti ritengono che nel primo secolo non vi fosse un modello unico di dirigenza, seppur forme iniziali siano rintracciabili nel Nuovo Testamento.

#### A. Gli apostoli

Parlando di leadership, dobbiamo iniziare dai dodici chiamati «apostoli.»<sup>16</sup> Il Signore li aveva scelti (Mc. 3:13-19) perché potessero «stare con lui» ed «essere inviati a predicare e ad avere l'autorità di cacciare i demoni» (vv. 14-15). Dopo la risurrezione, Gesù apparve loro per istruirli ed affidare loro il grande mandato (Mt. 28:16-20; At. 1:1-11). Non possiamo definire quando furono per la prima volta chiamati «apostoli» ma, certamente, la certezza di essere stati inviati dal Signore contribuì a tale identificazione.<sup>17</sup> Inoltre, l'istruzione accurata data da Gesù ai dodici e le sue apparizioni dopo la risurrezione era, secondo loro, la conferma di essere stati scelti per un ruolo speciale nella nuova comunità (Mt. 28:19; At. 1:8).

Subito dopo l'ascensione di Cristo, il nascente gruppo degli apostoli, si riunì per sostituire Giuda, ed il risultato fu l'elezione di Mattia (At. 1:26). Questo episodio ci fornisce altre informazioni sul significato di «apostolo.» Gli Undici decisero che il successore di Giuda fosse uno tra quelli «che sono stati in nostra compagnia tutto il tempo che il Signore Gesù visse con noi – a cominciare dal battesimo di Giovanni fino al giorno che egli, tolto da noi, è stato elevato in cielo – uno di questi diventi testimone con noi della sua risurrezione» (At. 1:21-22).<sup>18</sup> La definizione di «apostolo» in questo tempo, era ristretta. In seguito, l'apostolato si sviluppò ad inclusione di altri che non avevano i requisiti su esposti. Furono inclusi Barnaba e

---

<sup>16</sup> «Apostolo», derivando dal greco *apostellein* (inviare), significa «l'inviato;» cf. Marco 3:14; 6:7, 30.

<sup>17</sup> Cf. Millar Burrows, *An Outline of Biblical Theology* (Philadelphia: Thè Westminster press, 1956), p. 257: «Il termine può essere stato usato in modo informale durante il ministero di Gesù per coloro che egli inviò a predicare.»

<sup>18</sup>Cf. F. F. Bruce, *The Book of Acts*, pp. 50 ss.

Paolo (At. 14:14), Andronico e Giunìa (Rm. 16:7), Giacomo il fratello del Signore (Gal. 1:19), ed Epafrodito (Fl 2:25, testo greco).<sup>19</sup>

Quasi certamente, vi è una definizione più ristretta ed una più ampia del termine «apostolo». La definizione più ampia è suggerita da 2 Cor. 8:23; 1 Ts. 2:6; Ap. 2:2; 21:14. I collaboratori più stretti di Paolo, Silvano e Timoteo, sono considerati, assieme a lui, «apostoli di Cristo» (1 Ts. 1:1; 2:6). Il riferimento ad Ap. 21:14 «i dodici apostoli dell'Agnello» può essere inteso, tuttavia, come una limitazione posta alla definizione. La conclusione di Campbell merita attenzione: «Ciò che si può dire è che, dopo Paolo, la Chiesa ben presto restrinse l'uso del titolo ai dodici. L'apostolicità di Paolo sembra essere stata considerata un'eccezione.»<sup>20</sup>

La responsabilità fondamentale degli apostoli era la testimonianza di Cristo, in modo particolare della Sua risurrezione (At. 1:21-22; 1 Cor. 9:1). Paolo considerava suo compito principale quello di predicare Cristo (Gal. 1:16) o il vangelo (1 Cor. 1:17). Riguardo ai dodici, essi davano una cura generica alla comunità. Andavano in missione in altri luoghi per evangelizzare (At. 8:14-25; 9:32; 10:48; Gal. 2:11-14). La funzione essenziale degli apostoli era di servizio (diakonias, «ministero»; At. 1:17; 20:24; Rm. 11:13; 2 Cor. 6:3 ss.). Come servi di Cristo e della Chiesa si consacrarono a qualsiasi responsabilità necessaria al loro ministero incuranti del prezzo personale da pagare. Sembra che, in assenza di Pietro da Gerusalemme, Giacomo, il fratello di Gesù, abbia assunto un ruolo guida. Egli presiedette alla prima conferenza della Chiesa a Gerusalemme mentre Pietro evangelizzava (At. 15). Concludendo, «nel primo secolo, il compito degli apostoli fu particolare; essi testimoniavano e guidavano la Chiesa e la loro testimonianza è meglio custodita nel Nuovo Testamento che nei numerosi e curiosi sviluppi ecclesiastici dei secoli successivi.»<sup>21</sup> Sembra appropriato affermare che il loro fu un

---

19 Sulla problematica relativa all'autorità apostolica di Paolo, cf. J. Munck, «Paul, the Apostles and the Twelve», *Studia Theologica*, 3 (1949), 96-110; Walter Schmithals, *The Office of Apostle in the Early Church*, trad. John E. Steely (Nashville: Abingdon Press, 1969); J. Y. Campbell, «Apostle», *Theological Word Book of the Bible*, pp. 20-21.

20 *Theological Word Book of the Bible*, p. 21; cf. F. F. Bruce, *The Epistle to the Ephesians* (New York: Fleming H. Revell Co., 1969), p. 85.

21 *Jesus Christ the Risen Lord*, p. 203.



impegno universale di leadership, predicazione ed insegnamento nella fiorente comunità cristiana.

## B. Evangelisti

Nel Nuovo Testamento, il messaggio di Gesù è definito come «buona notizia» (euangelion). La predicazione di questo vangelo è la «dichiarazione delle buone notizie» (euangelizesthai). Tutti i proclamatori del vangelo cristiano possono essere chiamati evangelisti e gli apostoli, in questo senso, seguirono l'esempio del loro Maestro. Tuttavia, nel Nuovo Testamento, il termine «evangelisti» non è applicato agli apostoli. A volte è riferito ad una persona che non è un apostolo ma un missionario itinerante. In Atti 21:8, Filippo è chiamato «l'evangelista;» Paolo esorta Timoteo «a svolgere il compito di evangelista» (2 Tim. 4:5). In Ef. 4:11, Paolo menziona gli evangelisti insieme agli apostoli ed ai profeti. Da questi riferimenti, però, non possiamo concludere che nella Chiesa primitiva esistesse un ufficio di «evangelista.»<sup>22</sup>

## C. Profeti e pastore-insegnanti

In 1 Cor. 12:28 Paolo parla di apostoli, profeti (prophētai) ed insegnanti (didaskaloi) che Dio ha nominato (etheto) nella Chiesa. In Ef. 4:1 parla anche di apostoli, profeti, evangelisti, pastori ed insegnanti. Ad Antiochia, cinque persone sono considerate «profeti ed insegnanti» (At. 13:1) e tra essi, Barnaba e Saulo. L'unica conclusione accettabile che si può desumere dal materiale neotestamentario, è quella tratta da Niebuhr e Williams, i quali affermano che non esistevano due classi distinte di servitori o uffici rappresentati da questi due titoli. È molto probabile che entrambe le funzioni di profezia ed insegnamento fossero svolte dalle stesse persone (1 Cor. 14:6).<sup>23</sup> Infatti, una persona, come nel caso di Paolo, poteva svolgere il ruolo di apostolo, profeta, evangelista ed insegnante. Perciò Stagg, insieme ad altri, può affermare che il Nuovo Testamento sottolinea più una funzione che un ufficio.<sup>24</sup>

22 Cf. George Johnstone, ed., «Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon», *The Century Bible* (Greenwood, Sd.C.: Attic Press, 1967), p. 19.

23 H. Richard Niebuhr and Daniel D. Williams, eds., *The Ministry in Historical Perspective* (New York: Harper and Bros., 1956), p. 13: cf. anche Didache XI, 3ss.; 13:1; 15:1-2.

24 *NT Theology*, p. 262; cf. Maurice Goguel, *The Primitive Church*, trad. H. C. Snape (London: George Allen and Unwin, 1964), p. 111.

La profezia intendeva un certo tipo di predicazione. Era una testimonianza ispirata per l'edificazione della Chiesa (At. 11:27 ss.; 21:4, 9; 1 Cor. 14:1 ss.; Ef. 3:4; 2 Pt. 1:19; Ap. 19:10). «I profeti non erano fonti di nuove rivelazioni per la chiesa, ma espositori della verità rivelata.»<sup>25</sup> Verso la fine dell'età apostolica, divenne sempre più necessario esaminare le affermazioni dei profeti per determinare se avessero parlato per ispirazione dello Spirito di Dio o per un falso Spirito (1 Gv. 4:1 ss.; Ap. 2:20).

Il ministero dei profeti, a volte, poteva essere didattico. C'erano anche pastori-insegnanti (Ef. 4:11)<sup>26</sup> la cui funzione primaria era di istruire la comunità dei credenti e prestare attenzione alla crescita spirituale dei nuovi convertiti. Burrows afferma che, poiché i rabbini erano insegnanti, e Gesù era considerato un insegnante, i suoi seguaci, nella Chiesa, tendevano ad esaltare la posizione dell'insegnante.<sup>27</sup>

Manca una specifica terminologia per identificare coloro che nel protestantesimo sono indicati col termine «pastori.» Uno studio del Nuovo testamento rivela che gli appellativi di «anziano», «vescovo» e «diacono» o «pastore» fossero utilizzati per designare chi aveva obblighi locali essenzialmente pastorali. Non c'è evidenza di ordinazione formale di leader, eccetto quella dell'imposizione delle mani.»

### D. Anziani e vescovi

Il termine «anziano» è la traduzione della parola greca *presbuteros* che è stata traslitterata ed usata per designare un certo tipo di funzione nella chiesa. Anziano e presbitero, nel Nuovo Testamento, si riferiscono allo stesso ufficio. 1 Tim. 4:14 usa il termine «presbitero» (*presbuterion*), suggerendo almeno un gruppo di anziani o presbiteri semi-organizzati. Essi imposero le mani su Timoteo per ordinarlo. Il termine «presbitero», o «anziano», si trova frequentemente nei vangeli, riferito alle autorità religiose giudaiche. L'uso di «anziano» mantiene il legame con l'Antico Testamento e col Giudaismo. Gli anziani della comunità erano, semplicemente, quelli

---

25 J. A. Motyer, «Prophecy, Prophets», NBC, p. 1045.

26 Bruce, commentando Ef. 4:11, afferma che «i due termini pastori» ed «insegnanti» denotano una stessa classe di persone, *The Epistle to the Ephesians*, p. 85. Sembra appropriato usare un trattino tra le due parole.

27 *Outline of Biblical Theology*, p. 258

anziani in età e di grande saggezza e, perciò, qualificati ad assumere ruoli guida nella vita spirituale del popolo.

Inizialmente, come titolo nella Chiesa primitiva, il termine appare in At. 11:30. Un'offerta raccolta dalla chiesa di Antiochia per i cristiani in Giudea fu inviata per mezzo di Barnaba e Saulo, «agli anziani (presboteros).» Come precedentemente notato, nel loro primo viaggio evangelistico, ripassando da Listra, Iconio ed Antiochia, Paolo e Barnaba «designarono degli anziani (presbuteros) in ciascuna chiesa /At. 14:23). Atti 15 tratta del gruppo dirigente nella chiesa di Gerusalemme indicandoli come «apostoli ed anziani» (cf. At. 21:18). Le decisioni prese dal consiglio erano anche considerate decisioni degli «apostoli ed anziani» (At. 16:4). Alla fine del terzo viaggio missionario, Paolo si fermò a Melito, presso Efeso e convocò gli anziani (presbuteros) della chiesa per un incontro (At. 21:17). Quando ritornò a Gerusalemme per l'ultima volta, visitò Giacomo e «tutti gli anziani lì presenti» (At. 21:18).

L'obiezione più significativa riguardante il titolo «anziano» nel Nuovo Testamento è che Paolo non lo adopera nelle sue «Epistole fondamentali» (Romani, Galati, I e II Corinzi). Tuttavia, egli definisce chiaramente il ruolo degli anziani e le loro caratteristiche nelle epistole pastorali (1 Tim. 5:17-22; Tt. 1:5-6). Il resto dei libri del Nuovo Testamento, con l'eccezione di II Timoteo, I Giovanni e Giuda, impiega il termine. Nonostante l'assenza nei maggiori scritti paolini, il titolo sembra essere stato universalmente usato nella Chiesa del primo secolo per designare un ufficio specifico.

La figura dell'anziano nel Nuovo Testamento, probabilmente, proviene dal contesto sinagogale. L'ufficio crebbe in importanza nella Chiesa primitiva fino al punto che Paolo, nelle sue Epistole pastorali, poté dare istruzioni riguardanti le responsabilità e le funzioni nelle varie chiese.

In primo luogo, si presume che l'anziano sia una persona di età avanzata. In secondo luogo che sia nominato dagli altri anziani nella chiesa per sorvegliare, generalmente, le comunità locali (At. 14:23; Tt. 1:5). In terzo luogo, che predichi ed insegni e, in cambio, riceva il sostentamento dalla comunità (1 Tim. 5:17-18). Suo compito è di ordinare giovani ministri, come nel caso di Timoteo (1 Tim. 4:14; cf. 5:22). L'unico riferimento agli anziani in Giacomo appare nell'esortazione agli ammalati perché li chiamino per pregare per loro,

ungendoli d'olio «nel nome del Signore» (5:14). Ciò suggerisce che erano considerate persone di vera spiritualità e con doni cristiani. In quarto luogo, ogni chiesa aveva un gruppo di anziani che, probabilmente, agiva in modo molto simile ad un consiglio di chiesa locale. Da notare come il singolare non sia mai usato in riferimento a questo ufficio nella chiesa locale; non si legge «dell'anziano» ma «degli anziani» mentre Giovanni, parlando di sé stesso, usa il singolare (2 Gv. 1; 3 Gv. 1).

Concludendo, il ruolo dell'anziano era importante per il sostegno delle prime comunità. Tuttavia, l'ufficio non si sviluppò in prestigio e potere come quello del vescovo eccetto, forse, in certe aree come Gerusalemme (cf. At. 21:17-26). Nel Nuovo Testamento, il continuo riferimento agli «anziani» giustifica la conclusione che qui ci troviamo di fronte ad una forma ben stabilita di ministero.

Altro ufficio di importanza crescente nella Chiesa del Nuovo Testamento era quello del «vescovo» (episcopos). Il termine significa, letteralmente, «sorvegliante.»<sup>28</sup> Nel Nuovo Testamento viene adoperato soltanto sei volte, cinque volte da Paolo (At. 20:28; Fl. 1: 1; 1 Tim. 3: 1-2; Tt. 1:7) ed una volta da Pietro, dove il riferimento è a Cristo (1 Pt. 2:25). Mentre il termine «anziano», sembra essersi sviluppato in ambiente ebraico, quello di «vescovo» potrebbe provenire dall'ambito ellenistico; è applicato soltanto a responsabili di chiese dei Gentili.

Responsabili del Tempio e del governo, in circoli di lingua greca, erano chiamati episkopoi (vescovi) e diakonoi (diaconi). I termini sono adoperati scambievolmente. In Atti 20:28 Paolo chiama i leader efesini «vescovi» dopo averli chiamati «anziani» (20:17). Tuttavia, nell'elencare le qualità richieste ad un vescovo in Tito 1, Paolo implicitamente afferma che deve essere uno del gruppo degli anziani a cui ha già fatto riferimento (cf. 1:5, 7). Questo passo suggerisce che il vescovo veniva scelto all'interno del gruppo degli anziani come leader speciale.

Le qualità del vescovo, secondo le lettere di Paolo, sono molte:

1. Deve essere di carattere irreprensibile, inappuntabile, marito di una sola moglie, sobrio, prudente, dignitoso, ospitale, capace di

---

<sup>28</sup> Herman Beyer, «Episcopos», TDNT, 2:608; H. J. Carpenter, «Minister, Ministry», Theological Wordbook of the Bible, p. 150.

insegnare, non dedito al vino né violento, ma mite, non litigioso e non attaccato al denaro (1 Tim. 3:2-3; Tt. 1:7-8).

2. Deve avere capacità manageriali. Paolo pone la domanda, «se uno non sa governare la propria famiglia, come potrà avere cura (epimelēsetai) della chiesa di Dio?» (1 Tim. 3:5). In Tito 1:7, l'apostolo si riferisce al vescovo come «all'amministratore di Dio» (oikonomos, amministratore o manager). Gli anziani di Efeso sono esortati a svolgere le proprie responsabilità «a pascere la chiesa di Dio» (At. 20:28). Qui Paolo adopera il termine «poimainein», che significa «guidare, governare, condurre, badare», come nel caso del pastore che guida il gregge al pascolo. Arndt e Gingrich sottolineano come in Atti 20:28 il simbolismo si sia sempre più perso a favore del concetto di «amministrazione di una comunità.»<sup>29</sup> Il vescovo è realmente un pastore. L'uso scambievole di questi due concetti è dimostrato in 1 Pt. 2:25, dove Gesù è chiamato ton poimena kai episkopon tōn psychōn humōn, «pastore e guardiano (vescovo o sorvegliante) della vostra anima.»

3. Il vescovo deve saper insegnare (1 Tim. 3:2). Tito 1:9 afferma che deve essere «attaccato alla parola sicura, così come è stata insegnata, per essere in grado di esortare secondo la sana dottrina e di convincere quelli che contraddicono.» L'istruzione, perciò, sia mediante mezzi didattici che kerygmatici, e l'amministrazione, sono le due aree di servizio nella chiesa in cui si devono dimostrare particolari capacità se si vuole ricoprire un tale ufficio, Sembra che i vescovi, come gli anziani, fossero sostenuti finanziariamente dalle chiese locali. Citando un proverbio Paolo dice a Timoteo che «l'operaio è degno del suo salario» (1 Tim. 5:17-18; cf. anche 1 Cor. 9:6-14; Gal. 6:6).

## E. Diaconi

Il termine «diacono» (diakonos) significa, letteralmente, «servo.» Si riferisce a colui che svolge lavori manuali per altri. L'origine di questa classe di responsabili di Chiesa rimane oscura ma vi sono alcune spiegazioni dei motivi della sua creazione. Per esempio, nel Suo ministero Gesù pose grande enfasi sul servizio. Rispondendo alla richiesta di dare ai figli di Zebedeo dei ruoli preminenti nel Regno, Gesù parlò di servizio e ricordò loro, «chiunque vorrà essere

<sup>29</sup> *Lexicon*, p. 690.

grande fra voi sarà vostro servitore (diakonos)» (Mc. 10:43). Il nostro Signore definì il proprio ministero nel mondo nei termini di servizio: «Poiché anche il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito (diakonethēnai), ma per servire (diakonēsai), e per dare la sua vita come prezzo di riscatto per molti» (Mc. 10:45; Rm. 15:8). Ad alcuni greci venuti per vederlo, Gesù parlò di servizio. «Se uno mi serve (diakonē) mi segue; e là dove son io, sarà anche il mio servitore (diakonos); se uno mi serve (diakonē), il Padre l'onorerà» (Gv. 12:26).

Potrebbe darsi che i sette uomini scelti per servire le vedove greche nella Chiesa primitiva, pur se non chiamati «diaconi», offrirono un modello per il servizio di altri nella Chiesa.<sup>30</sup> Queste persone si impegnavano particolarmente nell'evangelizzazione, come nel caso di Stefano e Filippo. Potrebbero anche essere catalogati come anziani, ma il loro ministero particolare consisteva nella distribuzione ai poveri di fondi raccolti dalle chiese. La conclusione di Stagg sembra giusta: «Questo compito svolto inizialmente dagli anziani, pian piano fu assegnato ad uomini chiamati diaconi.»<sup>31</sup>

Pochi sono i riferimenti al diaconato nel resto del Nuovo Testamento, eccetto in Fl. 1:1 e Tim. 3:8-13. In quest'ultimo passo, l'apostolo espone i requisiti richiesti ai diaconi che, per la maggior parte, sono simili a quelli degli anziani, esclusa la predicazione o l'insegnamento. I requisiti esposti da Paolo si adattano meglio a persone che vanno di casa in casa, disposti ad assolvere a necessità fisiche e materiali dei membri della comunità. Onesiforo, secondo 2 Tim. 1:16-18, svolgeva questo compito nei confronti di Paolo. I diaconi non erano tutti uomini perché Paolo parla di Febe, diaconessa di Cencrea, una città presso Corinto (Rm. 16:1; 1 Tim. 3:11).

In molti riferimenti, l'apostolo Paolo impiega diakonos per designare il servizio in generale. Per esempio, in Ef. 3:7 scrive: «il vangelo di cui io sono diventato un ministro (diakonos) (cf. Cl. 1:23, 25). Chiama diakonoi i suoi collaboratori più stretti: Tichico (Ef. 6:21); Epafra (Cl. 1:7); Timoteo (1 Tim. 4:6). Sembra che l'apostolo adoperi diakonos nel senso di «servo» poiché impiega questo termine quando si riferisce al proprio ministero in risposta agli oppositori

---

<sup>30</sup> Atti 6:1-6. Il termine diacono non appare nel passo biblico, tuttavia, il verbo e il sostantivo corrispondente, diakonein e diakonia, sono ripetuti più di una volta.

<sup>31</sup> *NT Theology*, p. 264.

di Corinto (1 Cor. 3:5; 2 Cor. 3:6; 6:4; 11:15, 23). Paolo si riteneva al servizio del suo Signore, Cristo, e, perciò, era pronto a fare tutto ciò che il Maestro gli chiedeva.

Concludendo, stupisce il fatto che, nel Nuovo Testamento, non vi sia alcuna descrizione di sacerdozio nella comunità cristiana. Vescovi, anziani e diaconi insegnano, predicano, amministrano l'organizzazione e servono coloro che sono nel bisogno, senza ricoprire alcun ruolo sacerdotale particolare se non quello comune a tutti i credenti. Ogni credente è sacerdote e collettivamente, la Chiesa è un sacerdozio regale (1 Pt. 2:9).

Non vi è neanche un'istituzione gerarchica come quella che, in seguito, si svilupperà nella Chiesa. Pur se comunità locali sono guidate da apostoli, insegnanti, anziani o vescovi, la Chiesa in generale è descritta come «fratellanza.» (1 Pt. 2:17; 5:9). Tutti coloro che appartengono a Cristo devono essere ben equipaggiati per il ministero (Ef. 4:12). Il libro stimolante di Hans Küng, *La Chiesa*, illumina proprio questo punto:

Il sacerdozio dei credenti consiste nell'appello rivolto ai fedeli perché siano testimoni di Dio e della sua volontà al mondo e nell'offerta della propria vita al servizio per il mondo. È Dio che crea questo sacerdozio e, perciò, crea amicizia fra i credenti...Il sacerdozio dei credenti è la comunione in cui ogni cristiano, anziché vivere per sé stesso, vive davanti a Dio a favore degli altri e, a sua volta, è sostenuto dagli altri. «Portate i pesi gli uni degli altri e adempirete così la legge di Cristo» (Gal. 6:2).<sup>32</sup>

Non vi sono norme legali o formali di successione, ma vi è continuità nello Spirito Santo con tutta la Chiesa del passato e con tutte le sue espressioni contemporanee. Il re della Chiesa è lo stesso Signore.

Tuttavia, è giusto dire che la crescita della chiesa rese necessaria la presenza di uffici speciali e di determinate forme di organizzazione. Walker, giustamente, osserva: «La leadership, in ogni caso, mediante un comitato di persone uguali, è impraticabile per tempi

---

<sup>32</sup> Hans Küng, *The Church*, trad. Ray and Rosaleen Ockenden (New York:Sheed O and Ward, 1968), p. 381.

## PARTE 2: IL NUOVO TESTAMENTO

lunghi e piccole comunità, probabilmente non potevano avere più di un responsabile a tempo pieno.»<sup>33</sup>

Sfortunatamente, in alcuni casi, la risposta a questa necessità portò alla creazione di forme gerarchiche di ministero e di governo che, pian piano, dissiparono la coscienza della Chiesa quale popolo di Dio (*laos tou theou*).

---

<sup>33</sup> Williston Walker, *A History of the Christian Church*, rev. ed. (New York: Charles Scribner's Sons, 1959), p. 42.



## SETTIMA SEZIONE

### *IL FUTURO NELLA STORIA DELLA SALVEZZA*

# 33

## IL REGNO DI DIO

Qualsiasi fosse il piano originale di Dio per l'umanità, sappiamo che il peccato sconvolse l'intero ordine umano. Il peccato non causò soltanto la degenerazione intrinseca all'uomo ma produsse una forma di disordine nell'ambiente fisico (Rm. 8:19-25). Niente rimase come Dio aveva originariamente inteso. Nondimeno, la conseguenza peggiore del peccato, vista con gli occhi della Scrittura, fu la condizione post - mortem. La terra fu devastata, e, oltre la morte fisica, l'uomo subì in piena coscienza, gli effetti del peccato. Il peccato creò non soltanto un pantano terrestre ma anche una rovina eterna. Quanto più maligne furono le conseguenze temporali del peccato tanto più terribili furono quelle eterne. Risulta, perciò, chiaro come l'agire salvifico in Cristo sia essenziale a livello temporale e ultra-temporale. La redenzione è pur sempre l'idea guida poiché l'intero progetto di Dio è il recupero del mondo perduto e la restaurazione di una razza degenerata e perduta. La storia umana può essere così descritta come lotta tra l'agire salvifico di Dio e la resistenza del peccato, sia umano che satanico. Il fine della storia è il compimento ultimo e definitivo della redenzione. La consumazione finale comporterà la realizzazione dello scopo originario di Dio nella creazione dell'uomo, in cui la Sua decisione creatrice sarà confermata. La differenza tra il fine salvifico e l'ideale originario è

visibile nel cammino storico che è, adesso, una via dolorosa oltre il colle chiamato Calvario.

## **I. LA TEOLOGIA DELLA SPERANZA: UNA PANORAMICA**

Nel Nuovo Testamento, niente è più chiaro della croce che significa la vittoria di Dio e la speranza dell'uomo. Poiché i primi cristiani avevano lo sguardo rivolto al Calvario ed alla Pasqua, potevano anche essere orientati al futuro. La prospettiva umana fu, allora, completamente cambiata dal buio peggiore all'alba più brillante.

Chiaramente, anche il Nuovo Testamento intravede un telos che raggiunge il suo apice in un evento ben definito nel tempo. Questi è il compimento di una serie prescritta di sviluppi storici ed eventi apocalittici. È ben definito perché, gli eventi convergono nel giorno finale del giudizio – che non è soltanto tale per ogni uomo, ma anche segno della fine dell'ordine terreno nei termini da noi conosciuti. La storia umana non è, perciò, infinita ma si concluderà e nel frattempo è un periodo di prova che ha un inizio ed una fine, sia per l'individuo che per l'umanità sulla terra. Alla fine vi sarà una «porta chiusa» (Lc. 13:25).

Lo schema generale è ordinato da Dio e, entro certi limiti, i dettagli sono già rivelati. Il piano include l'evangelizzazione del mondo mediante la Chiesa nella potenza dello Spirito reso disponibile a Pentecoste. Questa giungerà al suo culmine con il ritorno del Signore accompagnato dalla risurrezione (immediata o alla fine) seguita dal giudizio. Questo giudizio dichiarerà il destino eterno di ogni figlio di Adamo; nessuno potrà sfuggirlo o rifiutarlo e le possibilità saranno soltanto due: vita eterna o morte eterna (1 Cor. 15).

Vi è anche una scuola di interpretazione che intravede nelle Scritture un periodo storico di regno politico letterale di Cristo sulla terra ritenuto un elemento necessario della Sua missione tendente «a distruggere le opere del diavolo» (1 Gv. 3:8). In questo regno la redenzione degli individui dal peccato troverebbe il suo risultato logico ed il suo compimento nella purificazione della società. La storia umana raggiungerebbe, perciò, il suo apice con una dimostrazione del tipo di vita che doveva essere vissuto sulla terra

(At. 3:21). Sebbene proposta da molti, è un'interpretazione che non riscontra unanimità tra gli evangelici.

Gran parte del programma salvifico è confermato dalla sovranità di Dio ma la sua attuazione è flessibile, sia nei dettagli che nel tempo. Questo carattere di indeterminatezza è dovuto alla libertà dell'uomo che Dio mantiene interagendo continuamente con lui. L'uomo peccatore, aiutato e sostenuto da Satana, si ribella alla legge di Dio. In una libertà reale, gli uomini esercitano un potere considerevole nel ritardare e sabotare il progetto di Dio ed anche nell'escludere sé stessi dalla vittoria finale.

Mentre il Nuovo Testamento non lascia alcun dubbio riguardo all'esito finale, non promette alcuna salvezza universale. L'immagine finale è sempre di divisione tra il grano e la zizzania, le pecore e le capre. Tra coloro che si trovano entro e fuori la soglia. Conseguentemente, mentre il peccatore non può bloccare il progetto sovrano di Dio nella storia, può escludere sé stesso dal parteciparvi. Sembra che ciò renda meno perfetta la vittoria di Dio, ma qualsiasi altro tipo di conquista avrebbe richiesto una forma di costrizione che non sarebbe, nel modo più assoluto, una vittoria.<sup>1</sup>

Questo è, semplicemente, un breve riassunto. Un esame più attento rivelerà come gli insegnamenti escatologici del Nuovo Testamento non facciano altro che ruotare intorno a quattro temi ricorrenti: (1) Il regno di Dio; (2) La seconda venuta di Cristo; (3) La risurrezione ed il giudizio finale; (4) L'ordine eterno.

## II. IL CONCETTO DEL REGNO

Altrove abbiamo discusso di termini ed idee fondamentali del Regno di Dio (vd. cc. 13 e 19). Adesso è il concetto, con le sue connessioni escatologiche, ad interessarci. In senso ampio, il regno è, dal principio alla fine, Regno di Dio; come tale non ha niente di nuovo. È presente dovunque Dio regni in splendente perfezione, sulle Sue creature. La Bibbia considera continuamente questo Regno,

---

<sup>1</sup> Apparentemente, anche lo spiegamento dello schema escatologico di Dio può essere cronologicamente modificato dalla fedeltà della Chiesa; Pietro, almeno, ci suggerisce questa possibilità: «Poiché dunque tutte queste cose hanno da dissolversi, quali non dovete voi essere aspettando ed affrettando la venuta del giorno del Signore» (2 Pt. 3: 11-12).

un paradiso. Così ci viene insegnato nella preghiera, «venga il tuo Regno, sia fatta la tua volontà sulla terra come in cielo», e Paolo è sicuro che sarebbe stato salvato per «il Suo Regno celeste» (2 Tim. 4:18). Qualsiasi cosa si possa dire riguardante un Regno di Cristo nella sua relazione con gli uomini su questa terra, non si deve mai dimenticare che il Regno di Dio è la grande realtà cosmica che sta alle sue spalle. Quel Regno è la fonte di ogni manifestazione terrena ed è il nostro fine ultimo. L'esistenza del Regno di Dio non dipende in alcun senso dalla croce; soltanto l'aspetto salvifico di questo Regno, quale realtà spirituale in cui i peccatori possono rientrare mediante la nuova nascita, è stato introdotto tra gli uomini da Cristo.

### **A. Un territorio rubato**

La grande necessità della salvezza, che richiede la Croce, è anche evidenziata nel Padre Nostro. Perché è necessario pregare «il Tuo regno venga» e perché dovrebbe esserci una differenza tra il compimento del Regno di Dio «sulla terra» e «nel cielo»? Perché, doppiamente, Satana distrusse il rapporto di alleanza e strappò violentemente questa terra e la razza umana dal governo di Dio. Il piano di Dio può essere allora espresso con due termini: riappropriazione e restaurazione. È opera di Dio riportare questo segmento della creazione nel Suo Regno poiché «la devastazione riguardò sia la razza umana che il pianeta su cui viveva; perciò, la restaurazione deve includere entrambi (Rm. 8:18-23). Rispetto agli uomini, il Regno è l'ambito del governo di Dio in cui essi entrano per fede e per lo Spirito. Rispetto alla terra, il Regno è un ordine che deve essere visibilmente e vittoriosamente stabilito affinché questo pianeta divenga il trono della gloria di Dio. Qualsiasi altra cosa di meno, sarebbe soltanto una riconquista parziale.

### **B. Un compito delegato**

Il compito di recuperare la terra ed i suoi abitanti a Dio è stato affidato al Figlio. La Sua missione specifica è anche chiamata «Regno di Dio» dove Egli regna quale Re delegato. Perciò possiamo parlare dell'eterno «Regno del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo» (2 Pt. 1:11; cf. Cl. 1:13). È, questo, una parte del tutto: è quella forma particolare di Regno che è salvifica. Secondo lo schema salvifico, il

Regno di Dio è unico perché, per quello che sappiamo, nessun' altra creatura o luogo è stato totalmente perduto per Dio.

Inoltre, il Regno del Figlio è temporaneo. Pur se Pietro ritiene il Regno di Cristo «eterno», Paolo afferma che la «fine» avverrà quando Cristo «dopo aver distrutto ogni regno ed., ogni autorità e potere...consegnerà il regno a Dio Padre...perché Dio possa essere tutto in tutti» (1 Cor. 15:24-28). Possiamo allora dire che, dal punto di vista di Cristo quale Figlio Eterno, il Regno eterno è Suo come del Padre e dello Spirito; ma dalla prospettiva di Cristo quale Redentore, il Suo è un momento storico nell'ampio orizzonte dell'eternità. Un giorno, l'ultima parola della sua storia sarà scritta, ed il cielo gioirà assieme al Figlio al grido di «la missione è compiuta!»

Poiché allora, Cristo è Re, il Regno «viene» quando Egli viene ed esiste dove Lui è (Lc. 17:21; Gv. 18:37; Mc. 9:1). Essendo il Regno il governo/reame di Dio tra gli uomini, «viene» quando l'uomo vi entra, singolarmente, per fede ed ubbidienza, e permette al suo governo di instaurarsi in loro (Mt. 4:23; Gv. 3:3; 5; Rm. 14:17; Cl. 1:13; 1 Ts. 2:12). Se considerato come Regno sociale da essere stabilito sulla terra nella piena potenza, deve ancora venire; Questa sua «venuta» è il fine della storia (Mt. 25:31; Mc. 14:25; Lc. 21:31; 22:18; Ap. 11:15). Quando considerato come Regno eterno del Padre, possiamo affermare di entrarvi dopo la morte (1 Cor. 15:50; 2 Tim. 4:18). Considerando perciò, il Regno nelle sue varie forme, possiamo comprendere la perfetta coerenza dei modi diversi in cui il Nuovo Testamento ne parla: È «in voi», o «fra voi»; è vicino; sta per venire e siamo esortati a vivere in modo tale quando moriremo, potremo avere un ingresso trionfale «nel Regno eterno del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo»(2 Pt. 1:11).

Sfortunatamente, è stata introdotta da alcuni interpreti una falsa antitesi tra Regno inteso come realtà presente e Regno futuro. È tipica «l'escatologia conseguente» di Albert Schweitzer contro «l'escatologia realizzata» di C. H. Dodd. Secondo Schweitzer, l'idea che Gesù aveva del Regno era completamente apocalittica e futura. Dodd, invece, dà peso interpretativo a passi che sottolineano la presenza attuale del Regno.<sup>2</sup> Un approccio conservatore, che accoglie i vari filoni interpretativi considerandoli di uguale importanza, li

<sup>2</sup> Cf. Albert Schweitzer, *The Mystery of the kingdom of God* (London: Adam and Black, 1950; prima ed. tedesca, 1901), e *The Quest of the Historical Jesus*

interpreta in modo convergente e offre una sintesi unificatrice ben espressa da Robert H. Culpepper:

Affermiamo che l'insegnamento di Gesù riguardante il Regno di Dio sia radicato nell'eterna sovranità di Dio; è manifestato nella storia, negli atti che rivelano la sovranità divina, particolarmente nell'evento-Cristo ed è, perciò, una realtà presente; aggiungiamo che giungerà alla sua consumazione nel futuro, in un mondo sovra-mondano che sarà inaugurato al ritorno (parousia) di Gesù Cristo. Crediamo che questa posizione rispetti la testimonianza neotestamentaria, e che soltanto a motivo di un'arbitraria esegesi, si possa giungere ad interpretare il Regno in termini esclusivamente futuri o attuali.<sup>3</sup>

### III. STADI NELLA RICONQUISTA

La realizzazione del piano del Figlio è espressa in stadi esattamente simili al progetto divino (At. 2:22-23; 3:18-26; 1 Tim. 3:16; Eb. 1:1-3). Come già indicato, la doppia mèta finale è la redenzione degli uomini e la realizzazione del Regno di Dio sulla terra. Per realizzare questo progetto, la Scrittura propone tre stadi: preparatorio, mediatorio ed apocalittico.

#### A. La fase preparatoria

Lo stadio preparatorio si estende dal protoevangelo (Gn. 3:15) alla nascita di Cristo. Nella storia sacra interpretata divinamente (heilesgeschichte) dell'Antico Testamento, possiamo rintracciare le orme di Dio nella scelta della «progenie» e nella edificazione del popolo scelto. In seguito questi avrebbe trascritto in un libro l'autorivelazione di Dio nella storia, nella legge e nella profezia (Rm. 3:1-2). Alla pienezza dei tempi avrebbe anche accolto il Messia (Rm. 9:4-5).

---

(New York: The Macmillan Co., 1961; prima edizione tedesca, 1906); Dodd. *The Apostolic Preaching and its Developments*.

<sup>3</sup> *Interpreting the Atonement* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1966), p. 49. È già stato notato come gli evangelici siano divisi riguardo al futuro del Regno quale realtà in un «mondo sovra-mondano», secondo il suggerimento di Culpepper, o quale stadio intermedio, terreno e politico, seppur ideale.

Fu proprio in questa lunga storia che la visione del Regno di Dio divenne dominante. John Bright crede fermamente che questo sia il tema fondamentale dell'Antico Testamento.<sup>4</sup> Gli eventi della storia di Israele insieme ai messaggi dei profeti resero gli israeliti sempre più coscienti dell'importanza del Regno. Un grande desiderio ed una grande speranza invasero i loro cuori nella prospettiva di un re ed un regno ideali, in cui vi sarebbe stata pace perfetta, sicurezza e giustizia. Sarebbe stata davidica nella dinastia e memore del regno davidico in potenza pur se molto più grande del regno di Davide nella sua perfezione e permanenza.

Tutto ciò rappresentava la speranza di Israele ma anche la sua ossessione. Perciò, quando Giovanni Battista e Gesù cominciarono a parlare del Regno di Dio, adoperarono un termine familiare. Sfortunatamente, fu compreso in modo parziale perché gran parte del messaggio preparatorio di Dio era stato trascurato. I Giudei, avevano tralasciato due note che avrebbero dovuto aprire le loro menti alla giusta comprensione del tipo di messia che avrebbero trovato in Cristo.

### 1. *Un popolo nuovo*

La prima nota esaltava un popolo ed un re. Nel nuovo ordine questo popolo sarebbe stato di un nuovo tipo, rinnovato per l'aggiunta di un nuovo patto (Ger. 31:31-34; Ez. 36:25-27). L'idea popolare identificava il popolo dell'ordine messianico in termini soltanto di discendenza da Abraamo. Quando Gesù annunciò che il tanto atteso Regno era finalmente giunto, la prima conclusione naturale fu che stava per essere restaurato lo stato nazionale giudaico nella sua gloria davidica. La speranza dei Giudei svanì ben presto e si vanificò alla luce delle affermazioni di Gesù che sembravano alimentare o negare sempre più chiaramente questa speranza. Non sorprende, perciò, la domanda dei farisei «quando verrà il Regno di Dio» (Lc. 17:20 ss.) e riusciamo a comprendere la tenacità dell'illusione nell'episodio in cui i discepoli, dopo la risurrezione, gli chiesero: «Ristabilirai, adesso, il regno di Israele?» (At. 1:6).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> *The Kingdom of God* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1953).

<sup>5</sup> Tuttavia soltanto la cecità ostinata di un'ossessione fanatica avrebbe potuto confondere il verdetto dell'A. T. Dio aveva già negato l'idea di Israele come regno; questo sogno era stato demolito dai profeti sia quelli predicatori che scrittori. Il regno sarebbe stato dato ad un nuovo Israele, secondo un nuovo patto, e

## 2. *Un Salvatore sofferente*

L'altra importante nota, incompresa dal popolo nella loro lettura delle Scritture, era il legame misterioso tra il potere e l'umiltà, la vittoria e l'apparente sconfitta di un Messia che, sarebbe stato sia Re che Servo Sofferente.<sup>6</sup>

L'opera preparatoria di Dio intendeva istruire adeguatamente l'uomo per il giorno di Cristo dandogli una migliore comprensione del Regno. Gesù stesso lo conferma in due conversazioni post-resurrezione riportate in Luca 24:25-27 e 44-48, «Non era necessario che Cristo soffrisse tutte queste cose ed entrasse nella sua gloria?» (v. 26).

## B. Lo stadio mediatorio

### 1. *Il Re-sacerdote*

Lo stadio mediatorio ebbe inizio alla nascita di Cristo. Unificando i due ruoli, che sembravano agli antipodi, quali quello del sacerdote e del re, la vita e la morte di Gesù costituirono un'offesa enigmatica. La confusione sorse a motivo dell'incapacità, persino dei più devoti israeliti, di comprendere che il regno deve essere composto da un nuovo popolo, trasformato dalla potenza dell'espiazione, prima di poter essere apertamente stabilito come potere sociale e politico. Inoltre, la redenzione individuale dal peccato deve avere precedenza cronologica e non logica. Se Cristo deve regnare sugli uomini, questi devono essere trasformati; Egli, perciò, comincia a regnare come Sacerdote perché soltanto in tale funzione può riconciliare gli uomini con Dio apportando quel cambiamento interiore che rende adatti al Regno (cf. Zc. 6:13).

Ciò che offese maggiormente i suoi connazionali fu il fatto che, nell'assumere la funzione sacerdotale, Cristo andò oltre divenendo anche offerta di espiazione. Prima della Pentecoste neanche i discepoli erano riusciti a ben comporre le tessere di questo puzzle – di

---

la cittadinanza non sarebbe stata determinata dalla nascita ma dalla fede ed ubbidienza. Persino gli ultimi capitoli di Isaia, che sembrano far rivivere la speranza nazionalistica intendono un nuovo fondamento sovranaturale e non razziale (45:20-23). Bright commenta: «Il vero Israele di Dio non è razzialmente determinato ma include persone di ogni razza che Gli ubbidiscono» (*ibid.*, p. 146). vd. anche J. Barton Payne, *Theology of the Older Testament*, pp. 471 -73.

6 Vd. Robert H. Culpepper, *Interpreting the Atonement*, pp. 30-38; anche Payne, *ibid.*, pp. 274-81



un Re, che avrebbe, però, «dato la sua vita come riscatto per molti» (Mt. 20:28).

## 2. *Il Re promesso*

Nel Nuovo Testamento, le sorprendenti correnti parallele, sacerdotali e regali, si trovano le une accanto alle altre. Per poterle meglio evidenziare, dobbiamo dapprima notare come Cristo sia riconosciuto re promesso di Israele. Nei loro primi capitoli, i quattro vangeli esprimono quanto detto. Luca riporta il primo annuncio nella catena degli eventi, quello dell'angelo Gabriele a Maria: «Sarà grande, e sarà chiamato Figlio dell'Altissimo; e il Signore Dio gli darà il trono del padre Davide: ed egli regnerà sulla casa di Giacobbe per sempre; e non vi sarà fine al suo regno» (Luca 1:32-33). Matteo sottolinea la discendenza davidica di Gesù parlando del «suo popolo», e riportando la domanda dei Sapiienti, «Dov'è colui che è nato re dei Giudei? (1:1-7, 21; 2:2).» A Marco occorrono soltanto 14 versi per giungere al cuore della predicazione del Signore: «Il tempo è compiuto ed il regno di Dio è imminente; pentitevi e credete al vangelo» (Mc. 1:15; cf. Mt. 3.1-2; 4:17).<sup>7</sup> Ciò che gli scrittori chiamavano vangelo era chiaramente, la «buona notizia» che il tanto atteso regno era «imminente.» Il significato esatto delle ultime due parole è stato molto discusso. Il verbo adoperato (enggizō) significa «avvicinarsi» o «appressarsi» e veniva utilizzato per un evento prossimo, un Regno «dietro l'angolo.» Spesso è anche usato nelle Scritture come equivalente idiomatico di «arrivo.»<sup>8</sup> Il tempo perfetto, in questo caso, insieme alla chiara dichiarazione che il «tempo è compiuto»<sup>9</sup> avvalorerebbe tale interpretazione.

7 Nel primo capitolo del Vangelo di Giovanni, Gesù è presentato come re dapprima nelle sue relazioni cosmiche, come Parola Divina, Luce, Fonte di grazia e verità, la Rivelazione del Padre. Quale re «è venuto in casa sua e i suoi non l'hanno ricevuto» (1:11). Ben presto leggiamo del pronto riconoscimento, da parte dei suoi primi discepoli, del suo messianismo: «Abbiamo trovato il Messia», afferma l'esultante Andrea al fratello Simone. Che i Giudei riferissero questo termine al re divino è indicato dalla testimonianza di Natanaele: «Maestro», tu sei il Figliuol di Dio, tu sei il re d'Israele» (Gv. 1:49).

8 Beck traduce «Il Regno di Dio è qui;» Phillips: «Il Regno di Dio è giunto» (cf. NEB)

9 Archibald M. Hunter scrive che, da quando Dodd ha affermato che *ēngiken* ha la forza di «arrivato», si è accesa una battaglia linguistica. I critici di Dodd affermano, invece, che significa «vicino», e che la vera traduzione intende il «non ancora arrivato.» Hunter, però, si trova d'accordo con Dodd, e crede che *ēngiken* in

L'evidenza sembra confermare, in modo inequivocabile, che la nascita di Cristo fu il punto di inversione della storia avendo inaugurato un nuovo ordine, cioè il Regno di Dio. Fin quando il Regno viene strettamente legato agli eventi futuri, l'espressione di Archibald Hunter, «escatologia inaugurata» è veramente adatta.<sup>10</sup>

Pur se Gesù, durante il Suo ministero pubblico, non disse chiaramente «Io sono il re che voi attendete», dimostrò immediatamente la sua autorità regale – nel Suo insegnamento (Mt. 7:29), nel Suo potere sui demoni, sulla malattia e sulle forze violente della natura (Mt. 8). Che strano tipo di regalità! In seguito, si autodefinì in modo sorprendente, dando a Pietro «le chiavi del Regno» (Mt. 16:19), confermando ai figli di Zebedeo che vi sarebbe stato un trono (Mt. 20:24) e riconoscendo davanti a Pilato di essere il re di Israele (Gv. 18:36-37).

### *3. Il Re sofferente*

Nondimeno, Gesù tentò di scoraggiare qualsiasi altra attesa di un regno mondano immediato. Tentò, in molti modi, di correggere le idee di potere dei suoi discepoli preparandoli a quanto li aspettava in futuro. Dopo la sua risposta al duo degli ambiziosi figli di Zebedeo, disse: «chiunque fra voi vorrà esser primo, sarà vostro servitore; appunto come il Figliuol dell'uomo non è venuto per essere servito ma per servire e dare la vita sua come prezzo di riscatto per molti» (Mt. 20:27-28). Nella sua risposta ai Farisei confermò, seppur implicitamente, la sua sovranità dicendo «Il regno è in mezzo a voi.» In seguito delineò, ai suoi discepoli, i tratti della futura venuta del «Figlio dell'uomo.» Prontamente, però, aggiunse «Ma prima bisogna che soffra molte cose, e sia reietto da questa generazione.» (Lc. 17:20-25)

In seguito, il giorno dell'ingresso trionfale, Gesù accettò l'omaggio delle folle che lo acclamavano Re – «il Figlio di Davide» (Mt. 21:9). Si presentò, però, deliberatamente, come il re descritto dal profeta: «Ecco, il tuo re viene a te, mansueto e montato sopra un'asina, sopra

---

Marco 1:15 abbia la «stessa forza di ephthasen di Luca 11:20» (vd. c. 13). Aggiunge: «Persino coloro che sobbalzano all'udire questa traduzione solitamente accettano il punto fondamentale che Gesù credette ad un regno inteso come realtà presente in Sé e nel Suo ministero. Tuttavia, l'evidenza dei vangeli non ci lascia scelta» (Introducing *NT Theology*, p. 27).

<sup>10</sup>*Ibid.*, pp. 27-46.

un asinello, puledro d'asina.» – simbolo di un re di pace e non di un conquistatore guerriero. Non era una minaccia per Roma; ciò fece infuriare gli zeloti e deluse gli amici disorientati di Gesù. Alla fine, davanti a Pilato riconobbe di possedere un regno ma lo dissociò totalmente da quello che Pilato conosceva e che i Giudei sognavano. Disse, «il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori combatterebbero perché io non fossi consegnato ai Giudei; ma ora il mio regno non è qui»(Gv. 18:16-17).

Robert H. Culpepper, afferma:

Come il Nuovo Testamento testimonia, Gesù venne proclamando il Regno di Dio ed affermando che la sovranità di Dio nella storia umana si sarebbe realizzata in Lui. Ma...si definì come un re spirituale, e non politico. Credeva che la sovranità di Dio si sarebbe affermata mediante il ruolo del servo sofferente, non quello di un conquistatore militare della linea davidica.<sup>11</sup>

Alcuni credono che il programma principale di Cristo, alla sua prima venuta, fosse di stabilire un regno letteralmente davidico e che lo avrebbe fatto se i Giudei avessero accolto la sua offerta fatta in buona fede. Secondo questa interpretazione, la croce, seguita dal tempo della Chiesa, fu un ripiego o un adattamento causato dal rifiuto dei Giudei, poiché il regno davidico era stato rinviato. Questa posizione non crea soltanto una divisione artificiale tra regno e Chiesa<sup>12</sup> ma, ancor più gravemente, disprezza la centralità e necessità della morte espiatrice di Cristo per l'umanità. Non comprende la necessità fondamentale dello stadio mediatorio del Regno che viene prima di quello apocalittico – un ordine necessario sia per i Giudei che per i Gentili. Come giustamente afferma Oswald T. Allis: «Gesù entrò a Gerusalemme non soltanto come re ma come re – sacerdote. Accettò la morte per poter regnare non soltanto su Israele ma per raccogliere in uno i figli di Dio dispersi (Gv. 11:52).»<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> *Interpreting the Atonement*, p. 33.

<sup>12</sup> Hunter commenta: «Quando si afferma che Gesù non intese mai creare una chiesa, si dimostra l'incomprensione del significato del Regno di Dio. L'idea dell'ecclisia ha radici profonde nel proposito di Gesù, come conferma implicitamente la sua dottrina messianica. Il Suo ministero ne segna l'origine» (*Introducing NT Theology*, p. 34)

<sup>13</sup> *Prophecy and the Church* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1945), p. 79. Per un più attento e fedele sommario delle opposte

*4. Perché, in primo luogo, la croce?*

Perché l'ordinamento del Regno fu inaugurato dall'umiliazione, dall'umiltà e dalla morte? La risposta risiede nella natura del regno che Cristo viene ad iniziare. Quando la comprendiamo riusciamo a spiegarci perché il primo stadio tra gli uomini doveva essere sacerdotale e di mediazione.

a. Poiché il Regno di Cristo è un'estensione terrena di quello eterno di Dio, deve esserci una base morale per potervi entrare. Gli uomini sono ribelli; essi devono essere riappacificati al loro eterno Re-Creatore prima di poter riottenere la cittadinanza nel suo Regno. Ciò rende necessaria l'espiazione quale mezzo per giungere al trono. A causa del peccato la via di ritorno al Regno deve essere quella della croce.

b. Poiché gli uomini sono cattivi per natura, essi devono divenire adatti al Regno mediante la nuova nascita (Gv. 3:3-5) e la santificazione interiore per opera dello Spirito. Il nuovo Regno è formato soltanto dai veri figliuoli. Tra il Re ed i suoi sudditi si stabilisce il legame del nuovo patto (Eb. 8:6-12;10:14-18;12:18-29). Vivere secondo questo patto equivale ad essere nel Regno (Rm. 14:17). Le sue note fondamentali sono il perdono dei peccati, l'orma della vera natura di Dio sulla nostra natura ed una personale familiarità con il Signore – «essi mi conosceranno, dal primo all'ultimo.» Tutto ciò può essere vissuto personalmente quando Cristo intercede per noi col Padre e lo Spirito Santo comunica la Sua grazia ai nostri cuori.

c. Il Regno inaugurato da Cristo non è soltanto spirituale ma anche volontario. La sua estensione non avviene mediante coercizione ma persuasione. Cristo diviene Re dei popoli soltanto quando diviene Re delle persone che scelgono di sottomettersi alla Sua sovranità (Eb. 1:9). Tutto ciò richiede la, predicazione, la presenza di una Chiesa con un forte senso di missione e la calma, invisibile azione dello Spirito Santo. In questo modo è un Regno celato, nel mondo ma non del mondo, conquistatore ma con armi proprie spirituali e non carnali. Con potenza divina penetra e s'insinua tra i regni di questo mondo. La spada usata da Cristo è quella della verità.

---

prospettive vd. R Ludwigson, *A Survey of Bible Prophecy* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1973) pp. 37-82. Per una posizione dispensazionalista modificata vd. John F. Walvoord, *The Church in Prophecy* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1964).

Essa separa gli uomini, uno per uno, giorno dopo giorno, anno dopo anno, fin quando ognuno sceglierà di far parte del Regno di Cristo o delle potenze demoniache in eterna opposizione.

*d.* Poiché la sua propagazione avviene per persuasione, il Regno di Cristo avanza infiltrandosi nel territorio nemico. In questo tempo di conquista lo Spirito Santo opera per Cristo nello stesso modo in cui Cristo operava per il Padre. Prima della Pentecoste i discepoli erano ancora stupefatti; fu per l'illuminazione dello Spirito Santo che ebbero, immediatamente, una chiara percezione del progetto di Dio. Compresero che il Re li aveva lasciati per ricevere un Regno che sarebbe stato conquistato dallo Spirito operante mediante la Chiesa. Compresero, perciò, che durante questo periodo la funzione di Cristo sarebbe stata di mediazione. Pietro, perciò, nel suo primo sermone poté parlare di Gesù che era stato «esaltato alla destra di Dio.» Nel suo secondo discorso disse che Gesù deve rimanere in cielo «fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose; tempi dei quali Iddio parlò per bocca dei suoi santi profeti che sono stati fin dal principio» (At. 2:33; 3:21).

Mentre Cristo è riconosciuto Re, sembra che sia compito del Padre e dello Spirito di stabilire il Suo Regno sulla terra. Pietro, in seguito, afferma: «Esso ha Iddio esaltato con la sua destra, costituendolo Principe e Salvatore» (At. 5:31). Continua dicendo, «E noi siamo testimoni di queste cose; e anche lo Spirito Santo che Dio ha dato a coloro che gli ubbidiscono.» Quando Stefano, il primo martire, fu lapidato, fissati gli occhi al cielo, essendo pieno dello Spirito Santo, vide «la gloria di Dio» e disse: «Ecco, io vedo i cieli aperti, e il Figliolo dell'uomo in piedi, alla destra di Dio» (At. 7:55-56). In questa persona regale alla destra del Padre, Stefano non intravide un Re futuro ma un sovrano regnante che, secondo Paolo, «bisogna che regni finché abbia messo tutti i suoi nemici sotto i suoi piedi» (1 Cor. 15:25).



# 34

## LA SECONDA VENUTA DI CRISTO

Il ritornello costante in quanto già detto, fatto e scritto nella Chiesa primitiva era l'attesa del ritorno personale del Signore in potenza. Nei Vangeli si afferma fortemente che, al di là di ogni evento immediato, vi è, in lontananza, un evento glorioso. In Atti, Luca evita accuratamente di far credere che la dispensazione dello Spirito Santo coincida con la seconda venuta di Cristo. Le epistole affermano chiaramente alle giovani chiese come la venuta del Signore sia la loro speranza sostenitrice. Così accade pure per l'Apocalisse di Giovanni che propone questo tema principale.

### I. LA CERTEZZA E LA NATURA DELLA SUA VENUTA

#### A. Panorama biblico

##### *1. Gesù nei Sinottici*

Gesù diresse l'attenzione dei suoi discepoli ad un evento prossimo di morte dolorosa e ad un evento finale di ritorno nel mondo in gloria e potenza. I due eventi erano indubbiamente distinti in natura, scopo e tempo. Un'affermazione tipica era la seguente: «Perché com'è il lampo che balenando risplende da un'estremità all'altra del cielo. così sarà il figlio dell'uomo nel suo giorno. Ma prima bisogna che egli soffra molte cose, e sia respinto da questa generazione» (Lc. 17:24-25; cf. Mt. 16:27; Mc. 8:38; Lc. 8:26). Parlò, in parabole, di una futura apparizione così repentina da non lasciar alcun tempo per poter correre ai ripari all'ultimo momento e così definitiva da fissare per sempre il nostro destino (Mt. 25:1-13; Lc. 12:40).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Stauffer afferma che, chiaramente, parlando della futura venuta del Figlio dell'Uomo, Gesù si riferisse a sé stesso, *NT Theology*, pp. 1, 107, 111: «Definendosi

## 2. *Secondo Giovanni*

L'immediato distacco dai suoi discepoli, come preludio ad un'unione permanente con loro, è anche visibile in Giovanni. La venuta dello Spirito come Consolatore, per regnare durante l'assenza di Cristo, non minaccia la certezza del ritorno personale di Gesù. Il nostro Signore promise, «nella casa del Padre mio vi sono molte dimore; se no, vi avrei detto forse che vado a prepararvi un luogo? Quando sarò andato e vi avrò preparato un luogo, tornerò e vi accoglierò presso di me, affinché dove sono io siate anche voi» (Gv. 14:2-3). Persino la conversazione finale riportata da Giovanni, si riferisce ad una venuta futura: «Se voglio che rimanga finché io venga, che t'importa?» (Gv. 21:23).

## 3. *La prospettiva degli Atti*

Negli Atti, la promessa degli angeli all'ascensione è un'affermazione chiave (1:9-11). Biederwolf amplia la promessa: «Questo Gesù – lo stesso che avete visto ascendere al cielo – tornerà nello stesso modo – corporalmente, visibilmente e fisicamente, nella sua umanità glorificata.<sup>2</sup>

Inoltre, la Chiesa dell'era apostolica non provò mai a porre in relazione questa promessa con l'avvento dello Spirito a Pentecoste. Pietro spiegando la Pentecoste, disse: «Questo è quanto fu annunziato per mezzo del profeta Gioele» e non, «questo è quanto promesso dieci giorni fa dagli angeli.» Gesù, invece, è ancora «esaltato alla destra di Dio» ed è Lui che ha «sparso quello che ora vedete e udite» (2:32-33). Ovviamente, il riferimento non è al grande evento che è ancora futuro. Un motivo per cui Pietro esortava i Giudei al pentimento (3:19-21) era che avrebbe accelerato i tempi del ritorno di Cristo: «Perché Egli mandi il Cristo che vi è stato predestinato, cioè Gesù, che il cielo deve tenere accolto fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose; di cui Dio ha parlato fin dall'antichità per bocca dei suoi santi profeti.»<sup>3</sup>

---

'Figlio dell'Uomo, ' Gesù compì il passo decisivo nel dichiarare propria la storia cosmica.»

2 William Eduard Biederwolf, *The Millennium Bible* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1964), p. 402.

3 Ovviamente, non tutto ciò che era stato promesso e predetto nell'AT si compì pienamente nella morte e risurrezione di Cristo; vi era ancora la manifestazione della Pentecoste e l'era della Chiesa.



#### 4. *Le Epistole Generali*

Anni dopo, quando Pietro comprese che la propria morte, pre-detta da Gesù, era vicina (2 Pt. 1:13-14), affermò qualcosa di molto simile. I credenti santi non soltanto dovevano attendere il ritorno del Signore ma potevano affrettarlo. Inoltre, dovevano aspettare «nuovi cieli e nuova terra» (3:12-13) insieme alla venuta visibile di Cristo. In primo luogo riaffermò vigorosamente la certezza della seconda venuta ponendola in relazione «alle predizioni dei profeti» (3:2). Il compiacimento e lo scetticismo causato dal lungo ritardo (v. 4) era errato e trascurava il fatto che la prospettiva temporale di Dio non è la stessa dell'uomo (cf. Gc. 5:7-9; 1 Pt. 1:5, 7, 10-11; 1 Gv. 2:28; 3:2; Giuda 14-15).<sup>4</sup>

#### 5. *La speranza paolina*

Riguardo all'apostolo Paolo, il suo pensiero scritto non si è mai allontanato da quel punto di riferimento che era la gloria futura di Cristo. Tra gli 89 capitoli a lui ascritti, 23 presentano un riferimento diretto alla seconda venuta e 16 vi alludono.<sup>5</sup> Pur se l'enfasi maggiore la troviamo in due delle sue prime lettere (I e II Tessalonicesi), nell'ultima, la speranza non è mutata. Trascorsi circa 16 anni, si convinse che non avrebbe visto personalmente «il giorno» pur senza dubitare della sua certezza. Nella sua successiva lettera scrisse: «Aspettando la beata speranza e l'apparizione della gloria del nostro grande Dio e Salvatore, Cristo Gesù» (Tt. 2:13; cf. 1 Tim. 6:13-15).

Nella sua ultima epistola, scritta indubbiamente poco prima del suo martirio, affermò: «Ti scongiuro, davanti a Dio e a Cristo Gesù che deve giudicare i vivi ed i morti, e per la sua apparizione ed il suo regno» (2 Tim. 4:1).

## B. Il motivo della Sua venuta

### 1. *Per rivelare la Sua gloria*

Dio ha voluto glorificare il Figlio come Colui in cui «abita corporalmente tutta la pienezza della deità» (Cl. 2:9), e come il giusto

<sup>4</sup> Nota anche la differenza tra l'esperienza passata e quella futura in 1 Gv. 3:2 e 8.

<sup>5</sup> Più altri numerosi riferimenti escatologici alla risurrezione, al giudizio, ecc. La prospettiva paolina non è terrena; la sua intera teologia si basa su due pilastri: ciò che Dio ha compiuto in Cristo e, quindi, ciò che egli intende fare nel futuro.

sovrano dell'uomo. Una gloria immensa fu manifestata nella Sua vita, morte e risurrezione e persino una gloria ancor più grande è visibile durante il Suo interregno, mentre governa alla destra del Padre. Questa gloria giungerà alla sua piena manifestazione alla seconda venuta. Dio è, perciò, ben deciso ad esaltare il proprio figliolo ubbidiente affinché «nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio nei cieli, sulla terra e sotto terra ed ogni lingua confessi che Gesù Cristo è il Signore, alla gloria di Dio Padre» (F1. 2:10-11; cf. Rm. 14:10-12; Ef. 1:10).

Ecco perché i riferimenti biblici alla futura venuta di Cristo, lo descrivono come colui che viene «nella gloria del Padre» (Mt. 19:28). Cristo è qui rivelato pienamente nella Sua potenza, maestà e sovranità divina. Non è il re «gentile seduto su di un asinello», ma l'Angello seduto su una «nuvola bianca» con una «corona dorata sul capo ed una falce tagliente in mano» (Ap. 14:14; cf. 1:13-18). Questa sarà una rivelazione universale osservabile da ogni persona vivente o che ha vissuto – ogni occhio lo vedrà; lo vedranno anche quelli che lo trafissero» (Ap. 1:7).

### *2. Per dividere gli uomini*

Gli uomini sono già divisi ma alla venuta di Cristo la divisione sarà evidente, ufficiale ed irreversibile. «Il Figlio dell'uomo manderà i suoi angeli che raccoglieranno dal suo regno tutti gli scandali e tutti quelli che commettono l'iniquità» (Mt. 13:41). Ed ancora: «Verranno gli angeli e separeranno i malvagi dai giusti» (v. 49). Le classi saranno soltanto due; non vi sarà posizione intermedia per i cristiani a metà. «Allora due saranno nel campo; l'uno sarà preso e l'altro lasciato» (Mt. 24:40-41). «Quando il figlio dell'uomo verrà nella sua gloria», tutte le genti (tutte le persone senza alcuna distinzione politica) saranno riunite davanti a lui ed «egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri» (Mt. 25:31-32).

### *3. Per porre fine al tempo della prova*

L'idea che coloro che rimarranno al ritorno di Cristo saranno salvati durante la tribolazione (assumendo che il rapimento la preceda) trova poca conferma nella Scrittura. Ai «capri» non viene data una seconda opportunità (Mt. 25:46). Quando la porta sarà «chiusa» non sarà riaperta in gentile concessione alle vergini stolte – che

attesero troppo prima di cercare una nuova provvista di olio (Mt. 25:10 ss.; cf. Lc. 13:25). La costante preoccupazione di Paolo era che i suoi convertiti fossero pronti per il ritorno del Signore; non riteneva che potesse esserci una correzione dopo (2 Ts. 2:19; 3:13; 5:23; 2 Ts. 1:7-10; 2:1-11). Pietro, inoltre, esorta a «considerare la pazienza del nostro Signore per la vostra salvezza» (2 Pt. 3:14-15) affermando, implicitamente, che la nostra salvezza deve essere stabilita prima della venuta di Cristo perché, dopo, non sarà più possibile.

#### 4. *Per giudicare i malvagi*

Nel Nuovo Testamento, il giudizio universale è generalmente associato al ritorno del Signore. Per esempio, «Il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo, con i suoi angeli, e allora renderà a ciascuno secondo l'opera sua» (Mt. 16:27). Il servo che, anziché essere fedele agisca malvagiamente, fino all'ultima ora, avrà una sorpresa: «il padrone di quel servo verrà nel giorno che non se l'aspetta, nell'ora che non sa, e lo farà punire a colpi di flagello e gli assegnerà la sorte degli ipocriti. Lì sarà il pianto e lo strider dei denti» (Mt. 24:45-51). Tutto ciò è anche contenuto nei tre passi maggiori di Matteo 25, incluso il giudizio sulle nazioni.

Quando «il Signore verrà», afferma Paolo, «Egli metterà in luce quello che è nascosto nelle tenebre e manifesterà i pensieri dei cuori» (1 Cor. 4:5). «Quando il Signore Gesù apparirà dal cielo con gli angeli della sua potenza, in un fuoco fiammeggiante, per far vendetta di coloro che non conoscono Dio e di coloro che non ubbidiscono al vangelo, del nostro Signore Gesù» (2 Ts. 1:79; cf. 2 Tim. 4:1). Come potrebbe essere espresso in modo più chiaro delle parole di Giuda: «Ecco, il Signore è venuto con le sue sante miriadi per giudicare tutti per convincere tutti gli empì di tutte le opere di empietà da loro commesse e di tutti gli insulti che gli empì peccatori hanno pronunciati contro di Lui» (14:15).<sup>6</sup>

#### 5. *Per redimere il Suo popolo*

Il dono dello Spirito è escatologico nel senso che Egli è «pegno della nostra eredità fino alla piena redenzione» (Ef. 1:13-14). Ciò

---

<sup>6</sup> Pur se *êlthen* è un aoristo e può, quindi, essere tradotto venne, il pensiero profetico è meglio preservato dalla KJV, «il Signore viene.» Nota anche NEB, TCNT, Phillips.

significa che, in questa vita, la redenzione è disponibile in modo soltanto parziale. Paolo, sempre prevedendo «quel giorno» ci ricorda che «la salvezza ci è più vicina di quando credemmo» (Rm. 13:11). La pienezza è sull'altra sponda, della morte o della seconda venuta.

La liberazione dei santi, simultanea con il ritorno del Signore, è triplice:

a. Libera da un ambiente oppressivamente malvagio e dalle incertezze del periodo di prova. Il ritorno del Signore ci libera da ogni tormento o seduzione del diavolo (2 Ts. 1:7; 1 Pt. 1:4-3)

b. Raccoglie intorno a Gesù. Come i frammenti di ferro si attaccano alla calamita, così tutti i redenti, sia in cielo che in terra, si raccoglieranno ai lati di Gesù: «e così saremo sempre con il Signore» (1 Tess. 4:17).<sup>7</sup> Ed ancora: «Quando Cristo, la vita nostra, sarà manifestato, allora anche voi, con Lui, sarete manifestati in gloria (Cl. 3:4). Paolo lo afferma in modo eloquente e semplice nella sua lettera alla chiesa in Tessalonica, quando scrive della «venuta del Signore nostro Gesù Cristo e del nostro incontro con Lui» (2 Ts. 2:1).

c. Libera dai limiti della carne e del sangue. Ci viene detto chiaramente che «carne e sangue non possono ereditare il regno di Dio» (1 Cor. 15:50). Come organismo biologico, composto di polvere, l'uomo non è adatto per un ordine di esistenza celeste fin quando non è trasformato nel suo essere glorificato. Sia mediante la morte che il rapimento «tutti saremo trasformati perché questo corruttibile rivesta incorruttibilità e questo mortale rivesta immortalità» (vv. 51-53; cf. 1 Gv. 3:2). La gloria del Signore sarà completa a motivo sia della redenzione che del radunamento del Suo popolo. Cristo non viene soltanto nella «gloria del Padre» e degli angeli; il Suo ritorno è molto più di un suono glorioso di trombe o di una manifestazione di potenza o di vendetta. La gloria suprema del ritorno di Cristo è la gloria della missione compiuta nella vita di innumerevoli persone. Egli morì affinché la Chiesa potesse «comparire davanti a sé gloriosa, senza macchia, senza ruga o altri simili difetti, ma santa ed irreprensibile» (Ef. 5:27). Se quando verrà non ci sarà alcuna chiesa simile, tutto l'inferno si farà beffe e deriderà, le trombe

---

<sup>7</sup> Alcuni brani ascrivono la funzione raccoglitrice agli angeli, come nel discorso sul monte degli ulivi: «E manderà i suoi angeli per riunire i suoi eletti dai quattro venti, da un capo all'altro dei cieli» (Mt. 24:31) includendo, chiaramente, coloro che vivono in cielo ed in terra.

saranno zittite e la lode degli angeli sarà un vuoto sostituito. Ecco il motivo per cui Paolo usa una frase pregnante «quando verrà per essere in quel giorno glorificato nei suoi santi» (2 Ts. 1:10). Ogni figliolo redento di Adamo sarà un eterno testimone della potenza del sangue salvifico e sarà il compimento finale sia della creazione che dell'incarnazione.

## C. Modalità e tempo del Suo Ritorno

### 1. *Improvvisamente*

Gli angeli proclamarono che il ritorno di Cristo sarà simile alla Sua ascensione: «Questo Gesù ritornerà nella medesima maniera in cui lo avete visto andare in cielo» (At. 1:11). Non sarà una persona differente ma lo stesso Signore risorto, riconoscibile, che li aveva fino ad allora istruiti. Il Suo ritorno sarà improvviso e sorprendente, nello stesso modo in cui è asceso, improvvisamente e inaspettatamente. Non vi sarà un preavviso di 60 minuti ma sarà come il diluvio che «portò via tutti quanti» senza che avessero tempo di cambiare (Mt. 24:39), o come l'irruzione del ladro nella notte (Mt. 24:42-44; 2 Pt. 3:10). Vi saranno, certamente, dei segni premonitori che dovranno essere colti dai credenti avveduti (2 Ts. 5:2-4). Inoltre, all'arrivo dello sposo vi fu un grido «Ecco lo sposo, uscitegli incontro» (Mt. 25:6), ma l'intera azione fu così veloce da non dare modo alle disavvedute di prepararsi. È proprio quando proclameranno «pace e serenità» che «la rovina verrà loro addosso come le doglie alla donna incinta; e non scamperanno» (2 Ts. 5:3).

### 2. *Visibilmente ed apertamente*

La rivelazione con i santi del Signore sarà una notizia mondiale. Per prevenire l'idea di una rivelazione segreta o locale, Gesù disse «Se dunque vi dicono: 'Eccolo, è nel deserto,' non v'andate; 'eccolo, è nelle stanza interne,' non lo credete, infatti, come il lampo esce da levante e si vede fino a ponente, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo» (Mt. 24:26-27). Quando il «suo» segno appare in cielo «allora «tutte le tribù della terra ... lo vedranno venire sulle nuvole del cielo con gran potenza e gloria» (v. 30); vd. anche Mt. 26:64; Lc. 17:24).<sup>8</sup> Nell'era della televisione via Telestar, questa visione

---

<sup>8</sup> Il riferimento alle nuvole in Mt. 24:30; 26:64; At. 1:9; Ap. 1:7;14:14 ss.; cf. Dn. 7:31-14. Probabilmente si intende una nuvola fisica. Alcuni, tuttavia,

mondiale non sembra più assurda. Tutto ciò ci riporta alle frasi che indicano la Sua venuta «con gran potenza e gloria» (Mt. 24:30). Paolo dichiara, «il Signore stesso, con un ordine, con voce d'arcangelo e con la tromba di Dio, scenderà dal cielo» (2 Ts. 4:16).

### 3. Nessuna predizione di immediatezza

C'è una grande maggioranza di evidenze che Gesù non attendesse un'immediata seconda venuta e che, in molti modi, si impegnò a convincere di questo i suoi discepoli. Tutte le parabole che sottolineano lo sviluppo nel Regno di Dio implicano un sostanziale lungo periodo di tempo, come quello tra la semina ed il raccolto (Mt. 13:24-32, 36-43; Lc. 13:18-19; Gv. 20:21-23; cf. 8:21). Un «ritardo» è celato nei suoi avvertimenti sulla vigilanza (Lc. 12:38, 45). Gerusalemme attraverserà un periodo di desolazione (Lc. 13:35; cf. 21:24). Gesù avvertì i discepoli a non credere ad annunci della sua venuta nei giorni futuri di solitudine e nostalgia (Lc. 17:22-23). La prospettiva dei discorsi del monte degli Ulivi è proiettata fortemente nel futuro (Lc. 21:9). Anche le cinque vergini disavvedute furono ingannate e non si prepararono adeguatamente pensando proprio ad un ritorno immediato dello sposo (Mt. 25:1-11).

Quando Gesù elogiò Maria per la sua bella azione, disse che la sua storia sarebbe stata raccontata «dovunque il vangelo si fosse predicato nel mondo intero.» (Mt. 26:13). Leon Morris dice che tale affermazione «conferma che, come qualcuno ha pensato, Gesù non ritenesse la fine del mondo a breve scadenza. Queste parole richiedono un alquanto lungo periodo di predicazione.»<sup>9</sup>

Gesù predisse il modo in cui Pietro sarebbe morto (Gv. 21:18-23) – per cui Pietro non visse nella speranza di vedere il ritorno del suo Signore. Nell'evangelo di Giovanni si corresse attentamente l'opinione secondo la quale Giovanni sarebbe rimasto vivo fino al ritorno di Cristo (v. 23). Forse, più verosimile, è la parabola che Gesù pronunciò per liberare la mente dei discepoli dall'idea che «il regno di Dio sarebbe apparso immediatamente. La parabola parlava di un nobile che «si era recato in un paese lontano per ricevere l'investitura di un regno e poi tornare» (Lc. 19:11 ss.). A quel tempo,

---

interpretano la nuvola in termini di gloria shekinah – simbolo o manifestazione visibile della presenza di Dio, e. g. Meyer and Gloag; cf. 2 Cron. 5:13-14, Berk.

<sup>9</sup> Leon Morris, *The story of the Cross*, (London: Marshall, Morgan, and Scott, 1948), p. 16.

un viaggio in un «paese lontano» non incoraggiava l'attesa di un ritorno il mese successivo perché poteva durare anni. Anche qui il riferimento è alla dispensazione della Chiesa quale intermezzo tra la prima e la seconda venuta di Cristo, con la Chiesa impegnata a portare avanti la Sua opera durante la lunga assenza.<sup>10</sup>

---

10 Che cosa possiamo fare con quei passi che, a volte, sono stati interpretati come se Gesù intendesse il suo ritorno immediatamente? Eccoli elencati:

a. Ai dodici Egli disse, «non avrete finito di percorrere le città d'Israele, prima che il Figlio dell'uomo sia venuto» (Mt. 10:23). Una lettura più attenta suggerirà una rottura radicale nel pensiero di Gesù al v. 16. Il Suo pensiero si volge da ciò che era considerata una fuga dalla Palestina ad una visione più distante, apocalittica di dimensione mondiale (cf. Mc. 13:9-12). La combinazione di questi due punti di vista è un esempio perfetto dell'estensione telescopica profetica che sposta l'attenzione dal futuro immediato ad un giorno distante quando sarà ripreso il compito di evangelizzare le città di Israele. Olshausen suggerisce che «le parole intendono, come anticipazione, un più ampio raggio di visione unendo la prima missione dei discepoli con quella successiva» (cit. da Biederwolf, *The millennium Bible*, p. 315).

b. Gesù disse ai discepoli: «alcuni di coloro che sono qui presenti non gusteranno la morte finché non abbiano visto il figlio dell'uomo venire nel suo regno» (Mt. 16:28; Mc. 9:1; Lc. 9:27). I tre Sinottici fanno immediatamente seguire a questo annuncio l'episodio della trasfigurazione. Crediamo che «coloro che sono presenti» intenda Pietro, Giacomo e Giovanni, testimoni della trasfigurazione. Questa fu un'anticipazione, speciale e privata, della potenza e gloria futura del nostro Signore che ben spiega il significato originario della profezia.

c. Nel discorso sul Monte degli Ulivi, avendo descritto gli eventi che avrebbero raggiunto il proprio culmine nella Sua apparizione, Gesù conclude dicendo: «Questa generazione non passerà prima che tutte queste cose non siano avvenute» (Mt. 24:34; Mc. 13:30; Lc. 21:32). Questo passo pone un problema soltanto quando «questa generazione» viene ristretta alle persone viventi in quel momento. Però, comprimere così tanto gli eventi di questo discorso significherebbe far violenza al suo scopo ovviamente molto più ampio. È molto più verosimile che Gesù intendesse sia i Giudei come razza (vd. l'attenta trattazione di Biederwolf, *The millennium Bible*, p. 347) oppure che pensasse alla generazione a cui era riferita la parabola del fico.

d. In questo stesso discorso sul monte degli Ulivi, Matteo presenta Gesù come Colui che pone gli eventi finali «immediatamente» dopo la tribolazione identificabile con la distruzione di Gerusalemme del 70 d.C. (24:29). In contrasto, Luca divide la cronologia della profezia in un blocco di eventi prossimi ed in un blocco di eventi distanti nel tempo centrati sulla seconda venuta. La divisione, in Luca, è indicata dalle parole «e Gerusalemme sarà calpestata dai popoli, finché i tempi delle nazioni siano compiuti» (Lc. 21:20-24). Poiché entrambi gli scrittori riportano, ovviamente, lo stesso discorso, è certamente difficile conciliare «l'immediatamente» di Matteo con il lungo intervallo lucano tra la distruzione di Gerusalemme e la venuta del Signore.

La ridda di interpretazioni diverse è spesso contraddittorie, tra i commentatori, non è incoraggiante. Concordiamo con Ladd il quale afferma che Gesù «parlò sia

#### 4. Segni infallibili

Anche se non si possono stabilire date, vi sono dei segni precursori della seconda venuta. La parabola del fico conferma il fatto che Gesù intendeva sensibilizzare i discepoli al riconoscimento di determinati segni per poter discernere gli eventi. «Così anche voi, quando vedrete tutte queste cose, sappiate che egli è vicino, proprio alle porte» (Mt. 24:32-33).

Quali sono «queste cose» che devono essere riconosciute quali segni della Sua venuta? Includono la predicazione in tutto il mondo del vangelo (v. 14); l'usurpazione dell'autorità religiosa da parte dell'AntiCristo (v. 15; 2 Ts. 2:1-12); un'apostasia diffusa all'interno del cristianesimo (Mt. 24:12; 2 Ts. 2:3); un periodo di intensa tribolazione (Mt. 24:21-22; cf. Ap. 7:14); eventi catastrofici nella natura (o nella politica?) (Mt. 24:29; cf. At. 2:20; Ap. 6:12). Si è incerti sul significato di «segno del figlio dell'uomo» che deve apparire «in cielo» (Mt. 24:30).<sup>11</sup>

#### 5. Il problema dell'immanenza

Alcuni insistono dicendo che il Nuovo Testamento presenta la Seconda venuta come evento «immanente.» Per «immanente» intendiamo che non si possono indicare eventi preparatori o anticipatori che devono accadere prima. Ne consegue che ogni periodo della storia della Chiesa – incluso quello apostolico – potrebbe

---

della caduta di Gerusalemme che della sua parusia escatologica» (*Theology of the NT*, p. 198). Il problema è causato dalla relazione tra i due eventi. Forse il commento di Dean Alford è il più valido: «Tutta la difficoltà che questo termine (immediatamente) sembra causare è derivata dalla confusione tra il compimento parziale della profezia e quello finale.

L'inserzione importante in Luca...mostra che la tribolazione include l'angoscia per questo popolo... la caduta di Gerusalemme per mano dei Gentili...ed immediatamente dopo quella tribolazione che avverrà quando la coppa dell'iniquità dei gentili sarà colma e quando il vangelo sarà predicato a tutti i popoli...vi sarà il ritorno dello stesso Signore» (*The New Testament for English Readers* – London: Rivingtons, 1863 – 1:167).

11 La narrazione lucana suggerisce che la liberazione di Gerusalemme dalla dominazione dei Gentili che in questo modo indica la fine dei «tempi dei gentili» può essere un altro segno. Usiamo il condizionale perché non è chiaro se la liberazione è per opera dei Giudei o per la venuta del Cristo stesso. Qualcuno potrebbe aggiungere un periodo di risveglio mondiale, ma dov'è l'evidenza neotestamentaria? E come si può riconciliare tutto ciò con la generale prevista tiepidezza ed apostasia tra i discepoli nominali?



essere giustamente considerato l'ultimo; la Chiesa dovrebbe pensare che la venuta di Cristo sia «oggi.» Si nota, infatti, come soltanto in questo caso abbiano valore le molte esortazioni alla prontezza e alla vigilanza.<sup>12</sup>

Tuttavia, diversamente da come tanti pensano, la dottrina dell'immanenza non è chiaramente sostenuta dal Nuovo Testamento. È questo il senso dei discorsi sul Monte degli ulivi. Gesù mette in guardia contro attese premature. «Guardate di non turbarvi, infatti bisogna che questo avvenga, ma non sarà ancora la fine» (Mt. 24:6). Soltanto quando «queste cose cominceranno ad avvenire, rialzatevi, levate il capo, perché la vostra liberazione si avvicina» (Lc. 21:28). Chiaramente, vi è una manifestazione di predizioni che si svelano sempre più aumentando con l'approssimarsi della fine dei tempi. La Chiesa ha spesso applicato questi segni al mondo contemporaneo, ma ciò, come minimo, non indebolisce l'ovvia intenzione di Cristo che la Chiesa dovrebbe riconoscere veramente il tempo della fine. Questa sequenza di eventi identificabili è affermata in modo esplicito da Paolo. Egli esorta I Tessalonicesi a tralasciare completamente l'idea che «il giorno del Signore sia presente» (2 Ts. 2:2). Continua, quindi, spiegando come questo giorno «non verrà se prima non sia venuta l'apostasia e non sia stato manifestato l'uomo del peccato, il figlio della perdizione» (v. 3).

In 2 Ts. 2:19 Paolo scrive: «Qual è infatti la nostra speranza, o la nostra gioia, o la corona di cui siamo fieri? Non siete forse voi, davanti al nostro Signore Gesù quand'egli verrà?» «Egli non dice che vivranno fino al ritorno del Signore, ma che desidera vederli condividere la gloria di quell'evento, sia in vita o per la risurrezione (4:13-14).

Tuttavia, quasi tutti i passi relativi alla seconda venuta, che siano di esortazione o no, sono rivolti a «voi»- cioè soltanto a quelle persone coinvolte; nondimeno, è chiaro che la storia escatologica non può limitarsi soltanto ad una generazione. Si potrebbe spiegare dicendo che Gesù, Paolo e gli altri, seppur parlando o scrivendo ad una generazione specifica, in effetti si rivolgessero alla Chiesa

---

<sup>12</sup> «Imminenza» ed «immediatezza» non sono sinonimi; «immediatezza» intende la domanda se Gesù e gli apostoli avessero previsto un'apocalisse immediata, i.e., nella loro generazione.

universale e di tutti i tempi. Il «voi» appartiene ad ogni generazione, ma in modo ancor più specifico a quella dei segni del fico.<sup>13</sup>

I passi esortativi di Cristo in Matteo 24 e 25 dovrebbero essere visti in una triplice prospettiva. In primo luogo, alcuni annunciavano un principio eterno di vita, affermavano, cioè che il cristiano vive sempre alla luce del giudizio come colui che deve dare conto del proprio operato. In secondo luogo, pur se la vita terrena individuale non cesserà improvvisamente o inaspettatamente per il secondo avvento, cesserà a motivo della morte che certamente lo porterà al giudizio. In terzo luogo, il tipo di amministrazione che ci rende sempre pronti, proviene dalla lealtà interiore e non dalla esatta conoscenza del tempo della fine.

## II. EVENTI CHE ACCOMPAGNERANNO LA SECONDA VENUTA

### A. La tribolazione

Il termine greco tradotto tribolazione (thlipsis), è presente 54 volte nel Nuovo Testamento ed è tradotto nella Versione della King James, angoscia, afflizione, tribolazione (21 volte), difficoltà, persecuzione e oppressione. Nella maggior parte dei casi il significato non è escatologico ma descrive il destino dei credenti previsto in questa vita. La parola di Gesù è specifica: «Nel mondo avrete tribolazioni, ma fatevi coraggio ho vinto il mondo» (Gv. 16:33; cf. At. 14:22, et al.).

Tuttavia, vi sono versetti che sembrano prevedere un intenso seppur breve periodo di oppressione immediatamente precedente la seconda venuta. In gergo tecnico viene indicato come la grande tribolazione. Riferimenti possono essere rilevati anche quando il termine non è espressamente adoperato. È un periodo di apostasia (2 Ts. 2:3; 1 Tim. 4:1; Giuda 18) e di grande sofferenza causato dallo scatenamento della malvagità (2 Tim. 3:1-5; 2 Pt. 3:3).

Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, le nostre fonti di informazione più dettagliata sono i Discorsi sul Monte degli Ulivi e

---

<sup>13</sup> Quando Gesù promise, «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine dell'età presente» (Mt. 28:20), parlava alla chiesa totale e non soltanto al piccolo gruppo dei suoi ascoltatori di quel giorno.

l'Apocalisse (principalmente da 6:12 a 19:21).<sup>14</sup> Poiché entrambi i blocchi di materiale sono soggetti ad una varietà di interpretazioni, ciò che in questo caso si afferma è sempre incerto e non decisivo.<sup>15</sup>

La discussione procede presumendo che entrambi si riferiscano alla «grande tribolazione» (Mt. 24:21; Ap. 7:14), seppur consapevoli dei problemi reali connessi a tale convinzione. È difficile credere, persino dal punto di vista semplicemente umano, che Giovanni fosse all'oscuro degli insegnamenti apocalittici di Gesù e che non intravedesse alcun legame tra le sue proprie visioni e le predizioni del suo Signore. Ma la premessa più profonda è che lo Spirito che ha ispirato entrambi voglia farci scorgere l'unità profonda al di là delle discordanze che ci lasciano perplessi.<sup>16</sup>

Ad ogni modo, Giovanni il Rivelatore, propone delle visioni che prevedono un periodo drammatico di sofferenza, inganno satanico, rivoluzione politica, giudizi divini e conflitti finali e disperati su scala mondiale. Queste descrizioni compongono la designazione «grande tribolazione» che è efficacemente appropriata (Ap. 6:12-17; 8:7-9:21; 11:13-18; 12:12-17; 13:1-18; 16:1-21).<sup>17</sup>

14 La «grande tribolazione» che è minacciata ai peccatori della chiesa di Tiatira (2:18-22) non sembra essere la stessa della «grande tribolazione» di 7:9-17.

15 Per un'introduzione alle scuole interpretative praeterista, storicista e futurista, vd. Ralph Earle, «The Book of Revelation», BBC, 10:461 ss.

16 Se l'Apocalisse fu scritta circa 25 anni dopo la caduta di Gerusalemme (d.C. 96; ved. BBC, 10:458 ss.), la grande tribolazione, allora, indicata da Giovanni, che fa parte degli eventi susseguenti al suo scritto (1:19), non poteva riferirsi al periodo di grande sofferenza causato in Giudea da Tito.

Se, perciò, Gesù si riferiva particolarmente alla catastrofe del 70 d.C., siamo costretti a ritenere che il N. T. presenti due «grandi tribolazioni». Inoltre, Gesù dichiarò in modo inequivocabile, che non vi sarebbe mai stata un'altra tribolazione simile a quella che egli stava descrivendo (Mt. 24:21). Se questa fosse la tribolazione del 70 d.C., la conclusione obbligatoria sarebbe che la «grandiosità» della tribolazione giovannea intenda una portata molto più ampia ed inclusiva di una invece, più limitata e locale. D'altronde, se vi fosse un reale legame ermeneutico tra la « grande tribolazione» di Cristo e quella di Giovanni, la conclusione opposta sembrerebbe ugualmente inevitabile. Le versioni di Matteo e di Marco del discorso sul Monte degli Ulivi avevano un riferimento parziale e simbolico alla devastazione del 70 d.C., ma il riferimento più profondo era alla conflagrazione mondiale ancora futura. In confronto alla tribolazione finale, la distruzione di Gerusalemme nel primo secolo sarebbe stata soltanto una semplice prova generale.

17 Per una panoramica equilibrata e comprensiva delle interpretazioni della moltitudine in Ap. 7:9, 14, vd. Biederwolf, *The Millennium Bible*, pp. 587-89. Ralph Earle afferma: «Tuttavia, rimane la domanda aperta se, in questo caso, il riferimento debba essere limitato ai santi di questo breve periodo» (BBC, 10:549).

## B. L'AntiCristo

Prima di esaminare i dati riguardanti tale persona dobbiamo notare la distinzione tra AntiCristo e i falsi cristi.

### 1. Molti impostori

Gesù affermò che il tempo della grande tribolazione sarebbe stato segnato da molti «falsi cristi e falsi profeti» (Mt. 24:24). Il termine usato è pseudochristos. Non si tratta di anticristi nel senso di oppositori ma di pretendenti, persone che copiano gli insegnamenti di Cristo ed imitano la Sua persona. La minaccia reale non sarà nella proclamazione dei Suoi più importanti insegnamenti, ma nella dimostrazione di ciò che sembra la Sua potenza: faranno grandi segni e prodigi.» Tutto ciò sarà così genuino che persino i redenti avranno difficoltà a discernere la loro vera natura ed origine. Il forte avvertimento riguarda gli ultimi giorni che saranno segnati dal soprannaturale nell'ambito religioso ma queste manifestazioni saranno di natura satanica e non divina. Saranno ingannati i creduloni che cercano sempre i miracoli e le sensazioni spettacolari e non hanno una chiara identità dottrinale.

### 2. Lo Spirito dell'AntiCristo

Il termine tradotto «antiCristo» (antichristos), è presente soltanto nelle prime due Epistole di Giovanni. Non viene però usato secondo il significato comune moderno, ma si riferisce a coloro che si oppongono a Cristo. Il termine descrive pure, seppur in modo generico, lo Spirito di tale opposizione e negazione. «Chi è il bugiardo se non colui che nega che Gesù è Cristo? Egli è l'antiCristo, che nega il Padre ed il Figlio» (1 Gv. 2:22). Una tale descrizione includerebbe i Giudei che rifiutano la messianità di Gesù di Nazareth, ed anche gli umanisti che negano la divinità filiale. Il tema è ampliato al c. 4:1-3 da includere il docetismo che nega la realtà dell'incarnazione. Anche questo è AntiCristo.

In queste epistole l'AntiCristo è inteso in senso escatologico. La sua «venuta» è considerata dai credenti un «segno» dell'ultima ora (1 Gv. 2:18). Lo scrittore, tuttavia, non presenta chiaramente e dettagliatamente una persona. Nel passo su citato, Giovanni osserva come «molti anticristi siano già venuti» (persino in quei giorni), mentre nel v. 4 l'enfasi è posta sullo Spirito impersonale

dell'AntiCristo. Nella II Giovanni i «molti seduttori» sembrano costituire corporativamente «il seduttore e l'antiCristo.» In queste lettere giovanee il segno distintivo dell'AntiCristo è l'ostilità al Cristo storico quale Figlio incarnato di Dio. Al contrario, i falsi «cristi» dei Vangeli, si dichiarano alleati. Si potrebbe, forse dire che una teologia liberale è antiCristo mentre un sovrannaturalismo fanatico e spettacolare è pseudo Cristo. La storia della Chiesa ha sempre registrato la presenza di entrambi in modo copioso ma forse mai con l'evidenza di oggi.

### *3. Il figlio della perdizione.*

È convinzione comune, tra gli studiosi evangelici, che l'insegnamento biblico non si concluda con l'anticipazione, in modo indefinito, di falsi cristi ed anticristi. L'annosa disputa tra il bene ed il male, tra Dio e Satana, giungerà al suo culmine violento in modo definitivo.

Il fallito tentativo satanico contro Cristo nel deserto si ripeterà alla fine dei tempi ma, questa volta, non sarà uno scontro frontale come nel primo caso ma l'elevazione, con successo, di un anti-Cristo, «il figlio della perdizione» che si sottometterà a Satana diversamente da Cristo che gli oppose il suo rifiuto. Per mezzo di questa persona, Satana dimostrerà la sua potenza di governo sul mondo. Per suo tramite, quale viceré, satana farà il tentativo di stabilirsi come signore ultimo ed inamovibile su questo pianeta e sull'umanità.

I versetti specifici che, secondo questa interpretazione, raffigurano «il figlio della perdizione» sono 2 Ts. 2: 1-12; Ap. 13:1-18 e 17:8-18. Si crede che sia Giovanni che Paolo vedessero in questo malvagio governatore mondiale il «piccolo corno» di cui parla Daniele (Dn. 7:8, 20-27).<sup>18</sup>

Nella lettera ai Tessalonicesi non si discute niente di nuovo poiché Paolo scrive, «Non vi ricordate che quand'ero ancora presso di voi io vi dicevo queste cose?» (2 Ts. 2:6). Non si è sicuri se i credenti gentili fossero familiari con Daniele, ma è almeno certo il fatto che Paolo, nel suo ministero personale, abbia dato la dovuta attenzione agli eventi finali. Uno di questi riguarda la rivelazione del «figlio

<sup>18</sup> È giusto notare che vi sono possibili alternative alla conclusione che il Libro dell'Apocalisse descriva un letterale dominatore mondiale che sorgerà al tempo della fine. George E. Ladd, tuttavia, fa coincidere la bestia di Ap. 13 con «l'uomo del peccato» (*Theology of the NT*, p. 559).

della perdizione» (v. 8). Quest'ultimo sarà l'esponente manifesto e l'epitome del «mistero della empietà» che è già «all'opera» ma non potrà giungere al suo compimento finale se prima non sarà favorita dall'apostasia (v. 3). Le forze del male saranno, allora, liberate poiché sarà tolta via quella potenza limitatrice che fino a quel momento ha frenato Satana nel suo tentativo di portare a termine il suo piano. Paolo, perciò, intravede due eventi di parousia: il primo si riferisce alla «venuta (parousia) di quell'empio per l'azione efficace di Satana, con ogni sorta di opere potenti, di segni e di prodigi bugiardi» (v. 9); e, il secondo, alla venuta di Cristo stesso, che distruggerà l'usurpatore «col soffio della sua bocca» e lo «annienterà con l'apparizione della sua venuta (parousia)» (vv. 89).<sup>19</sup>

### C. Un triumvirato malvagio

Giovanni aggiunge altri dettagli. Da un lato, colui che governerà il mondo e che noi, comunemente, chiamiamo AntiCristo, fa parte di un triumvirato malvagio. La sua fonte di potenza e il suo sostegno derivano dal «dragone» che è lo stesso Satana (13:4; cf. 12:9-17). Ma vi è un'altra «bestia che sale dalla terra» (v. 11) e che «esercita tutto il potere della prima bestia» in modo che «tutti gli abitanti della terra adorino la prima bestia» (v. 12). Anche alla seconda bestia è dato il potere di operare segni meravigliosi. Poiché promuove il culto mondiale dell'AntiCristo, è il falso profeta, la vera personificazione di tutti i falsi profeti di tutti i tempi (Ap. 16:13; 19:20; 20:10).

Sembra che l'AntiCristo non operi isolatamente ma, «essendo una bestia che aveva dieci corna e sette teste (13:1)», sorga da un'organizzazione politica e con essa collabori. Infatti, si potrebbe affermare che l'AntiCristo non sia una persona ma questo blocco di nazioni dominanti.

Tuttavia, vi sono anche dei motivi per credere che l'AntiCristo sia una persona. L'attenzione è rivolta ad «una delle sue teste» la cui piaga mortale «fu guarita» (v. 3). In seguito, si fa riferimento ad una

---

<sup>19</sup> Sia qui che nell'Apocalisse, è chiaro che Satana corromperà le nazioni manifestando un grande numero di miracoli mediante il suo burattino. Fin quando il popolo religioso considererà il miracolo l'evidenza massima della verità e della autorità, questo sarà il facile stratagemma degli ultimi tempi. Vi sono coloro che amano ciò che è spettacolare ed appariscente, perché non sono guidati da un profondo «amore per la verità» (v. 10); se lo fossero, sarebbero capaci di vedere oltre la spettacolarismo religioso.

«bocca che proferisce parole arroganti e bestemmie» (v. 5) affermando che è «alla sua presenza» che il falso profeta agisce (v. 12). Inoltre, l'immagine che deve essere adorata è chiamata «l'immagine della bestia», ed è difficile pensare ad un'immagine (a cui viene concesso persino di parlare, v. 15) che sia un'entità politica impersonale. Sembra, tuttavia, che il potere delle 10 corna e delle 7 teste sia sottoposto ad un uomo che agisce quale dittatore mondiale. Il mistero si approfondisce quando, al cap. 17, la bestia è cavalcata dalla «grande prostituta» (17:1ss.) e questa è identificata con «la grande città che domina sui re della terra» (v. 18). Giovanni avrebbe mai potuto intendere una città che non fosse Roma? Non ci si stupisce del fatto che molti, in questo capitolo, considerino la bestia quale simbolo del risorto impero romano – oppure, almeno, a qualcosa di analogo – mentre la donna viene identificata con una falsa religione. Chiaramente, «l'uomo del peccato» secondo Paolo, dovrebbe precedere la seconda venuta di Cristo, entrambi eventi futuri al tempo in cui Paolo scriveva. Sembra, perciò, impossibile ridurre la prospettiva apocalittica giovannea soltanto a Nerone ed all'impero romano dei suoi giorni – se non dissociando completamente Apocalisse 13 e 17 da II Tessalonicesi 2. Le somiglianze, però, sono troppo grandi perché ciò possa facilmente avvenire.

#### D. Il rapimento della Chiesa

Il rapimento della Chiesa è dichiarato inequivocabilmente da Paolo quando parla del riunirsi a Cristo, alla Sua venuta, sia dei credenti morti sia di quelli ancora in vita: «Poi noi viventi, che saremo rimasti, verremo rapiti insieme con loro, sulle nuvole, a incontrare il Signore nell'aria» (2 Ts. 4:17). Come afferma Gorge E. Ladd: «Il termine 'rapimento' deriva dal latino rapio presente nella Bibbia latina al verso 17 e tradotto «tirato su.»<sup>20</sup>

Vi sono problemi, tuttavia, quando si affronta l'ordine e la cronologia degli eventi. Ladd afferma: «Nella Scrittura non si afferma, in alcun luogo, che il rapimento avverrà prima dell'inizio della Tribolazione. Questo insegnamento è una deduzione e non

---

<sup>20</sup> George E. Ladd, *The Blessed Hope* (Grand Rapids, Mich.; WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1966, reprint), p. 78.

un'affermazione della Parola di Dio.»<sup>21</sup> Quando insegniamo che il rapimento avverrà qualche tempo prima dell'apocalisse e che tra il rapimento e la seconda venuta si manifesterà la grande tribolazione, non abbiamo alcuna evidenza diretta ma soltanto un tenue fondamento di deduzione.

*1. Nessuna fuga per gli eletti.*

Nel discorso sul Monte degli ulivi, avendo paragonato l'improvvisa e finale venuta del «figlio dell'uomo» al diluvio dei tempi di Noè, Gesù disse: «Allora due saranno nel campo; l'uno sarà preso e l'altro lasciato; due donne macineranno al mulino: l'una sarà presa e l'altra lasciata» (Mt. 24:37- 41). Inoltre, insieme alla rivelazione su scala mondiale di Cristo, gli angeli riuniranno «i suoi eletti dai quattro venti, da un capo all'altro dei cieli» (v. 31). Ovviamente, allora, gli eletti passeranno per la tribolazione (v. 22).

Coloro che parlano di rapimento pre-tribolazione, perdono di vista l'insegnamento globale confinando l'intero discorso del Monte degli Ulivi ad una seconda venuta in Israele. Essi limitano gli eletti ai Giudei, facendo qualcosa di arbitrario ed ingiustificato perché ignorano la comune applicazione di eklektos, sia nei vangeli che nelle epistole, a «coloro che credono ed ubbidiscono.» Gli eletti nel discorso sul Monte degli Ulivi «sono i credenti in Cristo in tutto il mondo. Formano la comunità universale della fine dei tempi che sostituisce Israele e pone tutta la propria speranza sulla parousia di Cristo.»<sup>22</sup>

*2. Chi è «colui che lo trattiene?»*

Uno studio accurato del discorso di Paolo riguardante l'antiCristo non dà alcun supporto al pre-tribolazionismo come viene, comunemente, definito. Certamente, la Chiesa troverà sollievo dalle sue afflizioni «quando il Signore Gesù apparirà (apocalupsis) dal cielo con gli angeli della Sua potenza in fuoco fiammeggiante» (2 Ts. 1:7). Nella terminologia paolina, però, «il giorno del Signore» (2:2) include chiaramente sia «la venuta del Signore Gesù Cristo che il nostro incontro con lui» (v. 1).

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 80. Vd. anche la *Theology of the NT* di Ladd, p. 556. Egli cita Walvoord quale sostenitore che il «pretribolazionismo» non è «esplicitamente insegnato nella Scrittura.»

<sup>22</sup> Schrenk, in TDNT, 4:188.



«L'apostasia» che deve avvenire prima che «l'uomo del peccato» possa essere rivelato (2:3) viene interpretata dai pre-tribolazionisti come «partenza» – in modo specifico riguarderebbe il rapimento della Chiesa – e questa interpretazione è imposta ai vv. 6-7: «or voi sapete ciò che lo trattiene affinché sia manifestato a suo tempo. Infatti il mistero dell'empietà è già in atto, soltanto c'è chi ora lo trattiene, finché sia tolto di mezzo.»<sup>23</sup>

Paolo adopera un linguaggio velato (incluso il neutro «che» al v. 6 ed il pronome personale «egli» al v. 7), presumendo, tuttavia, che i suoi convertiti comprenderanno cosa intenda dire («voi sapete»). Ciò rende più plausibile l'interpretazione di Alrnold Airhart: «Paolo aveva tante motivi per credere che la legge romana e l'ordine dei suoi giorni fosse ciò che limitava l'empietà» (cf. Rm. 13:1-7). Airhart cita Ockenga: «L'interpretazione più accettabile è che questo (che lo trattiene) si riferisca allo Spirito Santo che opera nella grazia comune mediante il governo civile. Quando il governo civile collassa e la legge restrittiva si dissolve, il risultato è l'empietà.»<sup>24</sup>

### 3. Chi sarà «rapito?»

Gesù apparirà, la seconda volta, per la salvezza di coloro che lo aspettano e sono veramente pronti (Eb. 9:28). Questa prontezza è definita come rettitudine nei confronti di Dio. Le cinque vergini disavvedute furono escluse non per la condizione delle loro lampade al calar della sera, ma per la loro condizione al momento dell'arrivo dello sposo (Mt. 25:1-13). Coloro che «erano pronte entrarono.» La prontezza è sempre al presente; non è mai legata al ricordo o

<sup>23</sup> Vd. Bibliotheca Sacra, 1968, pp. 217 ss.

<sup>24</sup> BBC, 9:518. Alcuni hanno intravisto in Ap. 3:10 il suggerimento di un rapimento della Chiesa prima della tribolazione: «Siccome hai osservato la mia esortazione alla costanza, anch'io ti preserverò dall'ora della tentazione che sta per venire sul mondo intero, per mettere alla prova gli abitanti della terra.» Se questa è una promessa specifica alla chiesa di Filadelfia che sarà rapita prima della grande tribolazione, allora avremo qui la teoria del periodo settennale dei messaggi alle sette chiese, che intende le chiese e la parola del Signore a loro rivolta, come previsione di successivi periodi storici. In tal caso, però, in che modo Filadelfia può ritenersi in pericolo per la grande tribolazione finale quando un altro periodo ecclesiastico, quello rappresentato da Laodicea, deve ancora venire?

È più appropriato pensare che tutte le minacce e tutte le promesse si possono applicare ad ogni chiesa ed alla Chiesa intera di ogni generazione. Il problema di 3:10 deve essere risolto in modo diverso. Per un ulteriore approfondimento, The Millennium Bible, pp. 550 ss.

all'aspettativa ma è sempre uno stato legato al momento attuale. Il mantenimento della santità non è una semplice condizione per ottenere la ricompensa ma per poter vedere il Signore (Eb. 12:14).

Ciò non detrae nulla alla dipendenza da Cristo; al contrario, Cristo rende possibile una ubbidienza ed una giustizia momento-per-momento che, essendo disponibile, può giustamente essere richiesta. Avendo egli stesso imparato l'ubbidienza «dalle cose che soffrì... divenne per tutti quelli che gli ubbidiscono (presente continuo), autore di salvezza eterna» (Eb. 5:9). Paolo desiderava che i filippesi tenessero «alta la parola di vita, in modo che, nel giorno di Cristo» potesse vantarsi di non aver corso «invano» (Fl. 2:16). Il servizio cristiano non è mai vano se l'eterna salvezza dei suoi convertiti è inviolabilmente sicura. Il peccatore pentito è giustificato nel momento in cui crede per cui, nel caso in cui il Signore tornasse in quel momento, è salvato. Ma se continua a vivere, la sua giustificazione dura quanto il suo pentimento fiducioso. Ciò significa camminare nella luce, inclusa la luce di Rm. 12:1-2; 2 Ts. 5:23 e tutte le ulteriori evidenze di necessità personali e provvedimenti divini concernenti l'intera santificazione e la sua preservazione. L'intera santificazione è imputata nella giustificazione ma richiesta come esperienza personale quando lo Spirito ispira la volontà del credente a chiedere l'intera santificazione. In nessun luogo è tale necessità più drammaticamente espressa di Matteo 25 dove, in tre sezioni sorprendenti, Gesù sottolinea l'idea dell'immediatezza. La parabola delle vergini illustra la necessità di una vitalità spirituale giornaliera nello Spirito Santo, simboleggiata dalla sufficiente quantità di olio. La parabola dei talenti testimonia in modo solenne della necessità di una fedele amministrazione (cf. 1 Cor. 4:2).<sup>25</sup> L'immagine finale della separazione tra le pecore e i capri evidenzia la necessità del servizio. i.e. approfittarsi di ogni opportunità per fare del bene sia al corpo che all'anima delle persone.

Questo è un capitolo pieno di sorprese poiché i soggetti in questione non sono dei malvagi ma delle persone normali; le vergini e gli amministratori, inoltre, non sono degli estranei ma persone che si ritiene «possano farcela.» Non sono degli irreligiosi ma degli indifferenti, egocentrici e pigri. L'insegnamento dottrinale è che la

---

<sup>25</sup> Vd. il sermone di Wesley, «The Good Steward» (*Works*, 6:136) 315 A volte millenarianismo.

fede giustificante deve essere manifestata mediante una vita sempre, e chiaramente, ripiena dello Spirito. Deve dimostrare una fedeltà incrollabile ed un amore pratico e sacrificale per gli uomini. Quando, in queste aree, la fede diviene impotente, è soltanto una presunzione e la giustificazione diviene «lettera morta.»

### III. IL REGNO MILLENNIALE

La seconda venuta di Cristo sarà seguita immediatamente da un Giudizio finale oppure da un regno politico temporaneo secondo l'ordine terreno presente, chiamato millennio, come dimostrazione storica della vita umana secondo il progetto originale sia politico che etico e sociale?

Il termine «millennio» è l'equivalente latino del greco *chillioi* che significa «1000.» Chiliasmo, perciò, è il termine più comune pur se millennio<sup>315</sup> è, attualmente, la designazione più familiare. Al di fuori dell'Apocalisse il termine si trova in un solo passo (2 Pt. 3:8).<sup>26</sup> Soltanto in Ap. 20:2-7 è usato in modo da fornire una base biblica al termine tecnico «millennio.»

Questo passo annuncia un periodo di tempo, di 1000 anni, quando Satana sarà legato ed i martiri regneranno con Cristo sulle nazioni della terra. Alla fine di questo tempo, Satana avrà il permesso di tentare per l'ultima volta gli uomini, forse per manifestare la fede di chi si è soltanto conformato esteriormente al vangelo e non è salvato da Cristo persino quando sottoposto al Suo governo. Satana «uscirà per sedurre le nazioni che sono ai quattro angoli della terra, Gog e Magog, per radunarle alla battaglia: il loro numero è come la sabbia del mare» (v. 8). Spinte dalla propria slealtà interiore, esse accoglieranno il governo di Satana e assedieranno il «campo dei santi», pensando, così, di potersi liberare di Cristo una volta per sempre. Ed invece, «un fuoco dal cielo discese e le divorò» (v. 9).

#### 1. *Premillennialismo*

Questa posizione esprime, alla lettera, il significato del passo su citato considerandolo quale schema dell'Età Aurea della storia terrena, successiva alla presente Età della Chiesa, che sarà stabilita

---

<sup>26</sup> Tuttavia, è presente in numerosi composti, come *dischilioi* (2000), Marco 5:13.

personalmente da Cristo alla Sua seconda venuta. Il prefisso «pre» identifica questa posizione che presume il ritorno di Cristo in potenza prima dell'inizio di questo periodo di 1000 anni, con lo scopo principale di stabilirlo.

I premillennialisti interpretano secondo questa linea Ap. 11:15: «Il regno del mondo è passato al nostro Signore e al suo Cristo ed Egli regnerà nei secoli dei secoli.» Ma, in modo ancor più significativo, essi credono che soltanto in questa età si potranno degnamente realizzare alcune promesse anticotestamentarie (Is. 2:4; cf. 66:8-24; Mic. 4:3-5; Zac. 9:9-10; At. 2:14). Questo periodo include anche la realizzazione letterale delle promesse riguardanti la fondazione stabile della dinastia davidica (Sl. 89:35-37; cf. 110:1-2; Is. 55:3-5; cf. At. 2:29-31). Non sarà soltanto un tempo di pace ma anche di riappacificazione nel mondo animale (Is. 11:6-9); prevarrà una grande longevità (Is. 65:20; cf. 17-19, 21-23), Israele sarà restaurato sia nella salvezza che nella potenza con Gerusalemme quale capitale del mondo ed il cristianesimo sarà la religione universale (Is. 11:9; cf. Zc. 13:2; Fl. 2:10). I riferimenti neotestamentari a questo regno terreno futuro, includerebbero Mt. 6:10; 19:28-29; Mc. 15:43; Lc. 19:12-15; 23:42; At. 3:20-21; Ap. 20:1-6.<sup>27</sup>

## 2. *Postmillennialismo*

Questa posizione prevede il ritorno di Cristo alla fine del millennio anziché al suo inizio. I post-millennialisti applicano le stesse premesse anticotestamentarie di un'età aurea a questo periodo ma considerano i loro dettagli in modo simbolico e «la giustizia universale» in modo relativo. Essi esaltano le parabole che vedono il regno di Dio svilupparsi in modo graduale e non mediante strumenti politici ma soltanto per la predicazione del vangelo finché tutta la società sarà «lievitata.» Il regno, in questo caso, per quanto riguarda la sua presenza storica, è di natura soltanto spirituale. Tuttavia, è

---

<sup>27</sup> Per una forte difesa esegetica ed ermeneutica dell'interpretazione pre-millenniarista di Ap. 20, vd. George E. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom* (Grand Rapids, Mich.: W. M. B. Eerdmans PublishingCo., 1954) pp. 135-183. Egli afferma: «Il fatto che le relazioni fra questi eventi che vedranno il compimento del governo regale di Dio è reso esplicito, per la prima volta, negli ultimi versi dell'ultimo libro della Bibbia, non dovrebbe porre alcun grave problema a coloro che credono nella rivelazione progressiva» (p. 183). La sua difesa teologica è espressa chiaramente nella sua *Theology of the NT*, pp. 629 ss.

sempre personale e volontario e non lo si deve mai identificare con un particolare governo politico mondiale. Pur senza esporre questa posizione, R. Ludwigion dice :

I postmillennialisti affermano che questo sviluppo continuerà fin quando tutto il mondo sarà praticamente, cristianizzato. Il male non sarà completamente sradicato dal mondo persino nel momento culminante di questo periodo, ed il mondo non sarà convertito fino all'ultimo uomo mediante la predicazione, ma diverrà un grande campo di grano buono pur se frammisto a zizzania cattiva.<sup>28</sup>

I postmillennialisti accettano Apocalisse 20 come vera profezia di questo periodo, includendo pure la restrizione della potenza satanica e la sua liberazione per un ultimo turbine di ribellione. I «mille anni» sarebbero simbolo di un lungo periodo e non dovrebbero essere interpretati letteralmente. L'ultimo tentativo di vittoria del male è fatto coincidere con «la grande tribolazione» raffigurata in altre parti del Nuovo Testamento. Al suo culmine, Cristo tornerà, dando inizio alla risurrezione generale ed al Giudizio che sarà seguito dai nuovi cieli e dalla nuova terra dell'ordine eterno.

### *3. Amillennialismo*

Una crescente scuola di pensiero non trova evidenza sufficiente per giustificare in modo deciso la dottrina del millennio nel senso di un governo politico terreno di Cristo sulle nazioni degli uomini prima del giudizio finale e del rinnovamento di tutte le cose. Satana è stato legato da Cristo alla Sua prima venuta (Mt. 12:24-29; Gv. 12:31; Cl. 2:15; Eb. 2:14; cf. Ap. 12:10). Come per i postmillennialisti, gli studiosi di questa scuola interpretano in modo simbolico i 1000 anni, considerandoli l'epoca del vangelo che si chiuderà con un breve periodo di intensa attività satanica e persecuzione. Al massimo del suo furore Cristo apparirà ma non per stabilire un regno sulle rimanenti nazioni della terra. Invece, distruggerà l'AntiCristo e le sue schiere mediante il fuoco della Sua presenza, inaugurerà la risurrezione generale e stabilirà immediatamente il Grande Giudizio. Tutto ciò sarà accompagnato dalla distruzione della terra nella sua

---

<sup>28</sup> Lo scrittore è profondamente debitore a Ludwigion per la sua breve disamina delle tre posizioni millennialiste (*Survey of Bible Prophecy*, p. 97).

forma attuale e la sua ricostituzione come «nuovo cielo e nuova terra.» La presenza, in questo caso, della nuova Gerusalemme quale centro dell'ordine eterno segnerà in modo efficace la conquista totale del regno di satana e realizzerà tutte le predizioni di un'era gloriosa.

Secondo gli amillennialisti, le profezie relative allo stabilimento eterno del trono di Davide (2 Sam. 7:17, 19; Is. 9:6-7) trovano il loro compimento nel governo presente di Cristo alla destra del Padre (At. 2:29-36). La santa città è intesa quale Sion spirituale, la chiesa militante e trionfante (Gal. 4:26; Eb. 12:22-23). Le promesse ad Israele intendono un luogo migliore e celeste (Eb. 11:10, 14-16). La restaurazione della natura (Is. 11:59) è la nuova terra ed i nuovi cieli descritti in termini terreni. La ricostruzione letterale del Tempio con la restaurazione dei sacrifici animali non fa parte del piano divino e non può essere intesa come compimento della profezia di Ezechiele. Questa profezia deve essere considerata «una rappresentazione figurativa e tipologica della presenza gloriosa della Signore nella Sua Chiesa...che si manifesterà quando il nostro Signore apparirà.»<sup>29</sup>

A causa della complessità degli argomenti, e l'ammessa oscurità di alcuni passi fondamentali, bisogna evitare ogni forma di dogmatismo. Si deve, però, concedere che il supporto neotestamentario al premillennialismo non è assolutamente chiaro. Gesù associa costantemente la sua seconda venuta al giudizio universale ed alla fine assoluta (Mt. 24:2 – 25:46).

L'epistola agli Ebrei è, certamente, transtemporale. A questi giudeo-cristiani non è data alcuna minima speranza che corrobori la loro attesa di una nazione giudaica politicamente trionfante. Ogni simile nozione sembra completamente assente e la nostra attenzione è diretta non avanti ma in alto, al «Monte Sion ed alla città del Dio vivente, la Gerusalemme celeste ed a miriadi di angeli» (Eb. 12:22; cf. 4: 1-11; 6:4-5, 17-20; 8:1-13; 9:27-28; 10:26-39; 11:8-16, 35-40; 12:25-29; 13:12-14).<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Carl F. Keil, citato da Ludwigson, *ibid.*, p. 107. Gearhardus Vos, Oswald T. Allis e Archibald Hughes sono tra gli esponenti competenti dell'amillennialismo.

<sup>30</sup> L'interpretazione comune di At. 15:16-18, quale predizione di una dinastia davidica, letterale e futura è di dubbia validità. «Dopo queste cose» (v.16) non significa dopo gli eventi dell'età apostolica, ma nei giorni seguenti la grande

Riguardo agli scritti paolini, le evidenze di una interpretazione chiliastica (millennialista) non sono soltanto scarse ma anche non conclusive. Al centro del vangelo, egli afferma, vi è la certezza di un «giorno quando...Dio giudicherà i segreti degli uomini per mezzo di Gesù Cristo (Rm. 2:16).» Altrove quel giorno è chiaramente sincronizzato con la seconda venuta (2 Ts. 1:6-10; cf. 1 Cor. 3:13; 2 Tim. 4:8). La rassicurazione paolina che i santi «giudicheranno il mondo» potrebbe essere considerato un possibile sostegno all'idea millennialista» (1 Cor. 6:2; cf. v. 3; 2 Tim. 2:11-12); non aggiunge altro, però, sulla natura, sul tempo o sul luogo di questo giudizio. L'enfasi paolina è posta sulla partecipazione al trionfo di Cristo.<sup>31</sup> Ad un certo punto, l'intera argomentazione dipende dal modo in cui vengono interpretati tre passi, che includono delle affermazioni di Gesù, di Pietro e di Paolo. Quando Pietro chiese a Gesù, «che ne avremo dunque?» Gesù rispose: «In verità vi dico che nella nuova creazione, quando il Figlio dell'uomo siederà sul trono della Sua gloria, anche voi che mi avete seguito siederete su dodici troni, per giudicare le dodici tribù d'Israele» (Mt. 19:27-28). In seguito, dopo il Giorno della Pentecoste, Pietro disse ai suoi connazionali Giudei, in Gerusalemme, che dovevano pentirsi, «perché egli mandi Gesù Cristo che è stato predicato prima a voi, che il cielo deve ritenere fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose, dei quali Dio ha parlato per bocca di tutti i suoi santi profeti fin dal principio del mondo» (At. 3:20-21). Scrivendo agli efesini, Paolo indica una futura consumazione: «facendoci conoscere il mistero della sua volontà

---

dispersione e la riunione dei Giudei (Amos 9:8-10). Giacomo afferma in modo specifico che «quel giorno» non è futuro ma è già venuto nella realizzazione della promessa che mediante il tabernacolo riedificato di Davide (il nuovo regno di Cristo) «il rimanente degli uomini e tutte le nazioni cerchino il Signore.» Ciò è stato citato come prova biblica che la predicazione ai Gentili è ordinata divinamente ed inclusa nella promessa.

31 Riferimenti millennialisti sono stati anche notati in 1 Cor. 15:23-28; Fl. 3:11; 2 Ts. 4:13-18; e 2 Ts. 1:5-12. Esegeti quali Geerhardus Vos rifiutano fortemente una tale interpretazione di questi brani (*The Pauline Eschatology* Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1972, p. 259 ed altrove). Dal lato opposto A. T. Robertson osserva su Fil. 3:11- «Sembra che qui Paolo pensi soltanto alla risurrezione dei credenti dai morti e, quindi, ad un doppio ex» (*Word Pictures*, 4:454). Per una convincente attestazione della posizione che ek nekron sia teologicamente importante per la problematica delle due risurrezioni (e, quindi, per il discorso sul millennio), vd. Wiley, *Christian Theology*, 3:334-336.

secondo il suo beneplacito che egli aveva determinato in sé stesso, per raccogliere nella dispensazione del compimento dei tempi sotto un sol capo, in Cristo, tutte le cose, tanto quelle che sono sui cieli come quelle che sono sulla terra» (Ef. 1:9-10).

L'interprete deve chiedersi se questi tre passi affermino la stessa cosa o si riferiscano ad una medesima visione. La «dispensazione della pienezza dei tempi» è il modo ispirato e paolino, di riferirsi al «tempo dell'universale compimento della profezia» secondo il pensiero petrino? Si riferiscono entrambi a ciò che Gesù intendeva quando parlava di mondo nuovo («la rigenerazione!» KJV, «mondo futuro», Phillips)? Sembra, allora, ragionevole pensare ad un legame ermeneutico.<sup>32</sup>

Sorge, allora, la domanda cruciale se lo Spirito Santo intendesse una comprensione di questi passi riferita ad un periodo intra o extra-storico. La risposta non viene semplificata dal fatto che l'apostolo Pietro, che udì le parole del Signore e le interpretò al suo uditorio gerosolimitano, sia l'apostolo che descrive il compimento in termini apocalittici: «Or il giorno del Signore verrà come un ladro di notte; in quel giorno i cieli passeranno stridendo, gli elementi si dissolveranno consumati dal calore e la terra e le opere che sono in essa saranno sparse...Ma noi, secondo la sua promessa, aspettiamo nuovi cieli e nuova terra, nei quali abita la giustizia» (2 Pt. 3:10, 13). Queste parole fanno, certamente, da parallelo ai nuovi cieli ed alla nuova terra della visione di Giovanni (Ap. 21:1). Entrambi i passi,

---

32 L'importanza di Ef. 1:10 è ancor più evidenziata dalla KJV e dalla NASB: «un'amministrazione adatta alla pienezza dei tempi.» Se questo periodo di piena consumazione di tutte le cose in Cristo è parallelo alla «redenzione della proprietà particolare di Dio» (v. 14 NASB), allora la dispensazione presente dello Spirito Santo (entro cui lo Spirito Santo promesso è una garanzia di eredità, vv. 13-14) è preliminare e preparatoria alla dispensazione della pienezza dei tempi. Proprio in questo caso avremo l'indicatore di un periodo di tempo con un suo apice massimo susseguente all'età della Chiesa. Tuttavia, alcuni interpreti considerano l'opera attuale dello Spirito come parte della «raccolta» di tutte le cose del v. 10 e l'amministrazione (oikonomia) della pienezza dei tempi coincidente con l'era del vangelo, cioè, con l'età in cui noi viviamo adesso (cf. S. D. F. Salmond, EGT, 3:260). Lo Spirito, afferma Oscar Cullmann, «è più di un anticipo essendo già una porzione del compimento» («Eschatology and Missions in the New Testament». The theology of the Christian Mission, Gerald H. Anderson. ed. New York: Mc Graw-Hill Book Co., 1965, p. 45). Atti 2:17 è in questo caso, molto importante-come molti altri passi che identificano questa età con il periodo finale. La domanda se Ef. 1:10 rafforzi o no l'idea millennale rimane senza risposta.



però, ci elevano ad un ordine eterno, extratemporale. È difficile riconciliare tale ordine con l'ideale millennialista di un periodo finale della storia umana sulla terra che includa l'attività agricola, la procreazione e persino la morte nei termini da noi conosciuti.

Se Gesù, Pietro e Paolo, parlavano di un tempo specifico di governo cristiano sulla terra prima della distruzione finale, allora la proiezione millennale sarebbe confermata. In quel caso, però, si dovrebbe assumere che il passo petrino permetta l'idea di un governo terrestre tra il «giorno del Signore» e l'olocausto feroce pur se non chiaramente espresso dalle sue parole. In questo caso, per tale interpretazione si dovrebbe far ricorso alla «legge della compressione.» Questo principio ermeneutico afferma che gli eventi, che nella cronologia divina profetica possono essere distanti nel tempo, sono proposti come se accadessero tutti insieme, secondo l'affermazione di Wiley: «La profezia non ha il senso della prospettiva.»<sup>33</sup>

Sembra, quindi, che non ci sia unanimità di opinioni su questo argomento così complesso; dovrebbe esserci, però, reciproca carità. In ogni caso si dovrebbe rispettare Cristo che è venuto secondo la promessa assicurandoci che tornerà ancora una volta. Tale rispettosa devozione si deve manifestare nel servizio fedele, nella costante prontezza e nell'amorevole attesa.<sup>34</sup>

---

33 *Christian Theology*, 3:305 ss. George Eldon Ladd definisce tutto ciò come «una visione futura abbreviata (*Theology of the NT*, p. 198). Un possibile esempio è 1 Pt. 1:11. Tra «le sofferenze di Cristo» e la «gloria successiva» sono intervenuti due millenni ma questi versi non contengono alcuna previsione di una simile separazione. Per una comprensione della risposta di Cristo alla domanda dei discepoli in At. 1:6, vd. Biederwolf, *The Millennium Bible*, p. 401.

34 Per uno sviluppo dell'escatologia neotestamentaria secondo linee premilennialiste. vd. *End Times (teacher's volume)*, di Richard S. Taylor (Marion, Ind.: Aldersgate Publications Association, 1975).



# 35

## L'ORDINE ETERNO

### I. IMMORTALITÀ E RISURREZIONE

Il Nuovo Testamento nega una redenzione che salvi soltanto l'anima senza dare speranza all'uomo intero. Secondo lo schema di pensiero paolino in Rm. 8:18-25 «dove egli giunge al suo apice, la vittoria sul peccato deve avvenire ad ogni livello: «E non solo esso, ma anche noi stessi, che abbiamo le primizie dello Spirito; noi stessi dico, soffriamo in noi stessi aspettando intensamente l'adozione, la redenzione del nostro corpo» (v. 23).

#### A. L'idea cristiana della corporeità

L'uomo è mortale nella sua costituzione fisica ma immortale nell'identità spirituale personale. Nel Nuovo Testamento la possibilità che ha l'io di sussistere in uno stato disincarnato è affermata ampiamente (vd. c. 15). A tal riguardo, l'idea greca, considera sia la materialità che la corporeità due confini da superare. La novità nella comprensione biblica è che tale liberazione dal corpo non intende un'esistenza ideale o qualcosa di desiderabile in sé stessa. La corporeità e l'esistenza ideale non sono poste in reciproca contrapposizione. La speranza cristiana, invece, non intende soltanto l'eterna esistenza ma una vita corporea alla presenza di Cristo. Il corpo biologico terreno è chiamato da Paolo «umile corpo» (Fl.

3:21). Come tale non soddisfa appieno; tuttavia, la corporeità non è, di per sé, un danno perché è l'elemento basilare della pienezza di vita. Lo Spirito umano deve possedere delle modalità adatte per potersi arricchire delle molteplici forme di attività ed espressione. Questo bisogno è inerente alla nostra finitezza.

## A. Il concetto di risurrezione

Nel Nuovo Testamento, l'enfasi maggiore non è tanto sull'immortalità quanto sulla risurrezione. L'io sussistente, libero dal corpo inteso come «carne e sangue» (1 Cor. 15:50), assume un altro corpo ad un livello più alto: «Questo mortale» veste «l'immortalità.» Non è l'io isolato che si riveste di immortalità ma l'io nella sua interezza quale entità corporea (v. 53; cf. 2 Cor. 5:4; 2 Tim. 1:9-10).

Il termine abituale usato in greco per risurrezione è *anastasis*. elevarsi o alzarsi. È adoperato circa 40 volte per risurrezione dalla morte fisica.<sup>1</sup> Una risurrezione corporea è implicitamente affermata nelle parole di Gesù, «L'ora viene in cui tutti quelli che sono nelle tombe udranno la sua voce e ne verranno fuori» (Gv. 5:28-29).

Due altre implicite conclusioni sembrano inevitabili: (1) La risurrezione non è un evento che interessi soltanto i redenti ma anche i malvagi (cf. At. 24:14); e (2) lo stesso Gesù è la fonte di entrambe le risurrezioni. Da ciò si può anche desumere che senza l'incarnazione non vi sarebbe stata risurrezione. L'incarnazione offre una speranza gloriosa al credente ma aggiunge gravità alla condizione dei non redenti (2 Cor. 2:14-16). Il rifiuto di una libera salvezza, infatti, aumenta il numero delle conseguenze del peccato.

### *1. Radici anticotestamentarie*

Gesù è la Fonte della risurrezione ma non della dottrina della risurrezione perché questa era già profondamente presente nel pensiero giudaico. Paolo volse a proprio vantaggio la tenacità dei farisei nel sostenere questa credenza quando, nel consiglio, gridò: «È a motivo della speranza e della risurrezione dei morti che sono chiamato in giudizio» (At. 23:6). Davanti a Felice egli ancora condivise questa ben nota fede dei farisei: «credendo in tutte le cose che sono scritte nella legge e nei profeti; avendo in Dio la speranza, condivisa anche da costoro, che ci sarà una risurrezione dei giusti e

---

<sup>1</sup> In un caso la forma verbale diviene un ordine per i peccatori affinché risorgano dalla loro morte spirituale (Ef. 5:14)

degli ingiusti» (At. 24:14-15). Radicando nelle scritture anticotestamentarie la propria fede nella risurrezione, Paolo si mantenne in perfetto accordo con il suo Signore. Gesù replicò ai Sadducei con le parole: «Voi errate perché non conoscete la Scrittura né la potenza di Dio.» (Mt. 22:29). Il suo riferimento alle Scritture è la risposta sufficiente a coloro i quali dicono che una vita dopo la morte sia estranea al pensiero ebraico (cf. Eb. 11:35). Così pure il richiamo alla «potenza di Dio» è una risposta adeguata agli scettici moderni che, su basi naturalistiche, non riescono a comprendere la possibilità della risurrezione (cf. At. 26:8).

## *2. Convalida in Cristo*

Pur se la risurrezione di Cristo non fu la fonte della dottrina, essa confermò il credo iniziale e poi la sua ermeneutica. «Or se si predica che Cristo è risuscitato dai morti, come mai alcuni fra voi dicono che non v'è risurrezione dei morti?» (1 Cor. 15:12). Accertato il fatto storico della risurrezione di Cristo dai morti, la validità dell'idea della risurrezione è per sempre stabilita. Da fariseo, Paolo credeva nella risurrezione ancor prima della sua conversione. Dopo, essa divenne l'ancora della sua speranza, ciò che mutò il suo dubbio in certezza divenendo da quel momento in poi, il fulcro su cui poggiare la vita eterna del suo vangelo. La «certezza» fornita da Dio che il mondo sarebbe stato giudicato mediante Gesù fu l'agire di Dio nella «sua risurrezione dai morti» (At. 17:31). Il miracolo pasquale fu la conferma dell'eschaton.

## **C. La dimensione della redenzione**

Sapere che la risurrezione di Gesù avrebbe reso possibile una redenzione universale cambiò la prospettiva della risurrezione che, da vaga credenza, divenne una speranza gloriosa. Il fine della creazione, vanificato dalla caduta, era adesso ristabilito divenendo un privilegio ed una possibilità. Quel fine intendeva la vita eterna alla presenza di Dio, nell'assoluta libertà dal peccato, dalla malattia e dalla morte ed una sempre più ampia disponibilità e felicità. La terribile sindrome del peccato e dell'eterna dannazione era, adesso, guarita. La risurrezione poteva avvenire alla luce del giorno e non di notte. Il suo valore non era soltanto in sé stessa ma il suo splendore era la speranza gloriosa della risurrezione per un rapporto di perfetta amicizia con Dio.

A volte il carattere specifico della risurrezione di colui che è redento è pienamente dichiarato (come in Lc. 14:13-14); in altri casi, è presunto (come in Luca 20:35-36, dove il termine «risurrezione» è adoperato come se non dovesse esserci assolutamente alcun tipo di risurrezione per i perduti). Un ulteriore esempio è la dichiarazione paolina di consacrazione a Cristo «per giungere in qualche modo alla risurrezione dei morti» (Fl. 3:10-11). Anche se il riferimento diretto è alla risurrezione in gloria, adesso resa possibile da Cristo, non si nega, neppure in modo indiretto la risurrezione dei peccatori. L'intera prospettiva di una vita dopo la morte è adesso posta in un'altra dimensione. Adesso intende «l'ingresso in una nuova fase di figliolanza caratterizzata dalla possessione e dall'uso di una particolare potenza sovranaturale».<sup>2</sup>

## II. LA NATURA DELLA RISURREZIONE DEI CREDENTI

### A. Cristo il modello

Il nuovo corpo dei credenti sarà simile a quello del Signore risorto.<sup>3</sup> La «potenza che opera in noi» (Ef. 3:20) è la stessa «che ha spiegato in Cristo quando lo ha risuscitato dai morti e lo ha fatto sedere alla propria destra nei luoghi celesti» – con la morte ormai superata per sempre (Ef. 1:18-21). L'uso immediato di questa forza determina il potenziamento del credente mediante il Suo Spirito «nell'uomo interiore» (Ef. 3:16), ma questo è uno stadio transitorio – un mezzo per giungere alla «speranza alla quale Egli ci ha chiamati» e «alla ricchezza della gloria della sua eredità nei santi» (Ef. 1:18).

Si ricorda continuamente la futura conformità al Cristo risorto. Poiché Cristo fu il primo uomo a sperimentare la metamorfosi dal terreno al celeste mediante la risurrezione e poiché il Suo trionfo rese possibile la nostra vittoria, Egli è la «primizia di quelli che dormono» (1 Cor. 15:20; cf. v. 23; At. 26:23; Cl. 1:18; Ap. 1:5). Nella

---

<sup>2</sup> Geerhardus Vos, *Pauline Eschatology*, p. 156, note

<sup>3</sup> La risurrezione futura è completamente differente dalla rivivificazione di Lazzaro o di qualunque altro riportato dalla morte alla vita da Gesù o dagli apostoli (Gv. 11:43 ss.; et al.;). Essi furono richiamati a riprendere i loro vecchi corpi rimanendo ancora soggetti ad un'altra morte futura. La prospettiva che invece guida Paolo è la trasformazione «del corpo della nostra umiliazione» perché sia reso «conforme al corpo della sua gloria.» (Fil. 3:21).

Lettera agli Ebrei il contrasto tra una vivificazione terrena e questa gloria immensa è esposto in modo drammatico: «Le donne ricuperarono per risurrezione i loro morti; e altri furono martirizzati non avendo accettata la loro liberazione affin di ottenere una risurrezione migliore» (11:35).<sup>4</sup> Giovanni afferma che la trasformazione fondamentale in figli di Dio e nel perfetto amore che dà certezza è a noi possibile adesso (1 Gv. 3:2; 4:17-18); ma il meglio deve ancora avvenire: ciò che saremo «non è ancora manifestato» (ephanerōthe), ma «sappiamo che quand'egli sarà manifestato saremo simili a Lui» (3:2). Paolo afferma che il nuovo corpo non sarà di «carne e sangue» (1 Cor. 15:50), ma Gesù attrasse l'attenzione sulla Sua «carne ed ossa» come evidenza della sua corporeità, indicando le Sue mani ed i piedi come duplice conferma di identità – «sono proprio io» (Lc. 24:39; cf. Gv. 20:25-27). Dall'affermazione di Paolo impariamo che i nostri corpi fisici attuali, limitati da materia e spazio, non saranno riesumati; da Cristo impariamo che il corpo risuscitato non è un fantasma ma è formato da una determinata sostanza reale. Non è certamente da confondere con la struttura atomica che oggi abbiamo, poiché né spazio né materialità (come, per esempio, una porta) ostacolarono la presenza visibile e reale di Cristo. Non aveva neanche un corpo soggetto a dolore, malattia, decadimento o morte.<sup>5</sup>

## B. Una risurrezione, non una nuova creazione

Nel pensiero neotestamentario è molto importante stabilire una connessione tra il corpo attuale e quello celeste futuro. La risurrezione di Cristo è un esempio di continuità tra le due realtà. È questo il messaggio eloquente delle «fasce per terra...e il sudario che era stato sul capo...piegato in un luogo a parte» (Gv. 20:6-7). Proprio lo stesso corpo che era stato accuratamente avvolto fu risuscitato. Fu questa l'evidenza che convinse Giovanni.<sup>6</sup> «perché non avevano ancora capito la Scrittura, secondo la quale egli doveva risuscitare dai

4 Tale martirio volontario suggerirebbe un alto grado di certezza persino nella loro imperfetta luce.

5 Che «il Gesù adesso in cielo e che ritornerà» sia essenzialmente lo stesso Gesù visto per 40 giorni dai discepoli, è deducibile dall'Ascensione e dalla visione di Stefano (At. 7:55-56). Tuttavia, la piena gloria di Gesù come Figlio non fu visibile durante quei 40 giorni nello stesso modo in cui, anni dopo, accadde a Giovanni sull'isola di Patmos (Ap. 1:12 ss.)

6 Non fu la tomba vuota che motivò la fede di Giovanni «scrive George Eldon Ladd», ma la visione delle fasce nella tomba» (*Theology of the N. T.*, p. 325).

morti» (v. 9). Giovanni non era predisposto a trarre conclusioni bizzarre da dati insignificanti. Invece, comprese correttamente i dati perché, sopraffatto dall'evidenza, disse una cosa soltanto. Non vi era altra spiegazione alla rivivificazione, completamente auto-posseduta e trionfante in natura. Gesù rifiutò di suddividersi in una parte che sarebbe morta ed una che sarebbe rimasta. Egli disse che era «il Cristo – l'intera Persona – che «avrebbe sofferto e sarebbe risorto il terzo giorno dai morti» (Lc. 24:46). Non è questa una semplice immortalità dell'anima ma un rivivere di colui che è morto. Il Cristo corporeo morì e, quindi, una vera risurrezione dovette avvenire nei termini di risurrezione corporea di Cristo. Altrimenti sarebbe stata una continuità, in stile greco, dell'esistenza o una nuova creazione. La dottrina cristiana della risurrezione intende una realtà distinta da entrambe le alternative.

### C. Cambiamento e continuità

Il corpo che Gesù riprese fu, chiaramente, trasformato in un nuovo tipo di corpo. Aveva delle qualità adattabili a questo nuovo ordine – poteva essere visto, riconosciuto e toccato. Tuttavia era un corpo che poteva facilmente sospendere le leggi e le forze geofisiche. La sua vera natura, perciò, non era terrena e i punti di contatto con il mondo erano soltanto degli accomodamenti.<sup>7</sup>

È proprio questa l'idea ampliata da Paolo nei riguardi della trasformazione che dovrebbe essere l'esperienza dei credenti che saranno vivi al ritorno del Signore: «Ecco, io vi dico un mistero: Non tutti morremo, ma tutti saremo mutati, in un momento, in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba...» (1 Cor. 15:51 ss.; cf. 1 Tess. 4:16-17).<sup>8</sup> L'essenza del mutamento è dal corruttibile all'incorruttibile, dal mortale all'immortale (v. 53). La nostra natura, soggetta ai condizionamenti della mortalità ed alla legge dell'entropia, sarà

---

<sup>7</sup> Nel tentativo di spiegare la vasta differenza qualitativa tra il corpo risorto del Signore ed il «tempio d'argilla» depresso nella tomba, alcuni hanno supposto che il corpo fisico possa essersi disintegrato, o forse vaporizzato, lasciando le fasce della sepoltura quali segni che Cristo era vivo in un nuovo tipo di corpo. Tutti questi tentativi di separare il vecchio corpo dal nuovo non producono alcun effetto utile. È meglio affermare, semplicemente, che era lo stesso corpo ma che, alla risurrezione, fu mutato. Qualsiasi «problema» derivante da questa posizione, è certamente meno grave di una presunta disintegrazione o evaporazione.

<sup>8</sup> Per il modo in cui allassō (cambiare, alterare, trasformare) viene usato altrove, vd. At. 6:14; Rm. 1:23; Gal. 4:20; Eb. 1:12).



trasformata in una natura che opera entro un differente ordine di esistenza. Le leggi di questo ordine non ci sono ancora note ma saranno caratteristiche del cielo quanto carne e sangue sono caratteristiche di ciò che è terreno. Qualunque sia il suo principio di esistenza e sussistenza non presenterà una perfezione che diminuisca o si diluisca nel tempo, ma che corrisponde alla continua opera creatrice dello Spirito.<sup>9</sup>

Paolo parla del «mistero» riguardante coloro che saranno vivi al ritorno del Signore e che saranno mutati senza passare per la morte, ma la dottrina della risurrezione, generalmente, presuppone il morire. I Corinti come I Tessalonicesi, temevano che morire prima del ritorno del Signore avrebbe loro impedito la partecipazione. Paolo chiarisce, in entrambe le lettere, che l'esclusione dalla morte di alcuni credenti che saranno vivi al rapimento, non rappresenta la norma ma l'eccezione (cf. Eb. 11:5). La vittoria sulla morte mediante Cristo non è, fondamentalmente, fuga dal morire ma vita oltre la morte. Paolo lo afferma implicitamente quando scrive: «Quel che tu semini non è vivificato, se prima non muore» (15:36).<sup>10</sup>

#### D. L'azione dello Spirito

Come anticipo della nostra grande eredità lo Spirito Santo inizia l'opera di redenzione e santificazione di mente e Spirito. Il corpo è «morto a motivo del peccato» (ancora soggetto all'esperienza della morte) ma «lo Spirito dà vita a causa della giustificazione» (Rm. 8:10). Vi è anche l'annuncio «se lo Spirito di colui che ha risuscitato Gesù dai morti abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo Gesù dai morti vivificherà anche i vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi» (v. 11).<sup>11</sup> Qualsiasi sia, qui, la promessa ri-

---

<sup>9</sup> Il discorso in Corinti, è stato costruito in modo tale da evidenziare la persona anziché il corpo. Ciò è in presumibile disaccordo con Filippesi dove Paolo usa *metaschamatizō* (rimescolare, trasfigurare) in chiaro riferimento al cambiamento nel corpo. Ma, come afferma Geerhardus Vos, ciò «assomma a nient'altro che ad una differenza verbale inseparabile dai limiti dell'espressione figurata» (Pauline Eschatology, p. 208).

<sup>10</sup> L'analogia intende illustrare meglio tutto ciò perché già, nella natura, assistiamo alla risurrezione di un seme morto in una forma differente da quella originale (pur se con una continuità di identità). Perché, allora, dovremmo inciampare sulla possibilità che Dio possa dare nuova forma a ciò che è sepolto.

<sup>11</sup> Il termine per «dare vita» (v. 11) è *zōopoiēsa* indicativo futuro attivo di *zōopoiēō*. Significa «generare creature viventi», «risvegliare», «far vivere», «vivificare.»

guardante il risveglio quotidiano dei nostri corpi, una sua maggiore elaborazione la troviamo in Rm. 8:26: «Lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza.» La prima prospettiva è certamente rivolta al futuro quando «questo corpo corruttibile avrà rivestito incorruttibilità» e quando la promessa «sarà adempiuta...la morte è stata sommersa nella vittoria» (1 Cor. 15:54). Il v. 11, perciò, nella trattazione paolina di Rm. 8, anticipa il v. 23.

Il principio dogmatico importantissimo, tuttavia, è che nonostante il corpo «sia seminato naturale risuscita corpo spirituale» (1 Cor. 15:44). Al corpo naturale (*sōma psuchikon*) appartiene la gloria dell'ordine terreno; al corpo spirituale (*sōma pneumatikon*) appartiene la gloria dell'ordine celeste (v. 40). Questa gloria più grande è dovuta, in parte, alla sua incorruttibilità impossibile al corpo naturale. Vos afferma che «il corpo celeste è caratterizzato da incorruttibilità, gloria e potenza.»<sup>12</sup> Il corpo spirituale è il vestito naturale dato «come anticipo» (KJV) ai credenti che sono già stati oggetto dell'azione preparatoria dello Spirito. Pur se il termine *pneumatikon* «esprime la qualità del corpo nella sua dimensione escatologica, si deve condividere con Vos che «nel termine è assente ogni idea di immaterialità o stato etereo o assenza di densità fisica.»<sup>13</sup>

### III. IL TEMPO DELLA RISURREZIONE

#### A. Relazione con la Parusia

Nell'insegnamento di Cristo la separazione finale tra gli uomini avverrà alla fine della mietitura (Mt. 13:24-30; 36-43). Sembra che, nel pensiero comune del tempo, la risurrezione fosse considerata un evento in un futuro lontano. Quando Gesù rassicurò Marta dicendole «tuo fratello risusciterà», ebbe come risposta «io so che risusciterà, nella risurrezione, nell'ultimo giorno.» A lei Gesù replicò dicendo «Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà» (Gv. 11:23-25). Questa rassicurazione potrebbe

---

Il suo uso metaforico per rigenerazione è visibile in Gv. 6:63; 2 Cor. 3:66 et alii. Il suo uso spirituale, come in Rm. 8:11, è anche visibile in Rm. 4:17; 1 Cor. 15:36; et al.

<sup>12</sup> *Pauline Eschatology*, p. 182.

<sup>13</sup> *Ibid.* cp. 166

essere intesa come affermazione che colui che è in Cristo proverà la potenza della Sua risurrezione subito dopo la morte se non fosse per alcune dichiarazioni diverse. In Gv. 6:40, 44 le parole di Gesù sono certe: «Io lo risusciterò nell'ultimo giorno.» Inoltre, Paolo associa chiaramente la risurrezione alla Seconda venuta (1 Cor. 15:20-22:52; Fl. 3:11, 20-21). «L'ultima tromba» segnerà entrambi gli eventi: «I morti risusciteranno incorruttibili e noi saremo trasformati» (v. 52). Sarebbe difficile non intravedere in questo lo stesso evento descritto da Gesù in Mt. 24:31.

C'è chi afferma che Paolo, nei suoi scritti precedenti, facesse coincidere la risurrezione con la Seconda Venuta del Signore mutando poi, tale posizione, al tempo della stesura della II Lettera ai Corinzi. In questa egli affermerebbe una risurrezione immediatamente successiva alla morte. Nonostante alcune affermazioni nei capitoli dal 4:16 al 5:10 possano suggerire una simile conclusione, niente ci costringe ad accoglierla anzi, c'è molta evidenza contraria. «Abitare con il Signore» (v. 8) è chiaramente un sinonimo di «essere assente dal corpo.» Non è chiaro se tale dimora implichi l'immediata realizzazione del desiderio finale di «rivestire la nostra abitazione celeste» (v. 2). Non si è neanche certi che con «edificio fatto da Dio...eterno nei cieli» (vv. 1-2) Paolo avesse in mente la risurrezione del corpo. Piuttosto, potrebbe intendere la speranza totale che, per il credente vi sia un ordine di esistenza più vasto e completo corrispondente alla promessa di Gesù «nella casa del Padre mio vi sono molte dimore...Io vado a prepararvi un luogo» (Gv. 14:2-3). Questa modalità di esistenza più vasta include, naturalmente, la risurrezione finale; non si è certi, però, che la metafora paolina esprime l'ansietà del «rivestire l'abitazione celeste» si riferisca, indiscutibilmente, alla risurrezione.

Vi sono ancora altre considerazioni. Un vero evangelico potrebbe affermare che, da credente, Paolo comprendesse sempre meglio e in modo progressivo, il progetto di Dio. Ma, così dicendo, affermerebbe che lo Spirito Santo avrebbe impedito di trascrivere una tale crescita personale nella Scrittura in modo da evitare delle contraddizioni palesi. Pur senza inoltrarci nell'ambito della dottrina dell'ispirazione, tale argomento non è valido. Il periodo di tempo esistente tra la prima e la seconda lettera non fu così ampio da poter far dimenticare all'apostolo ciò che poco prima aveva affermato

o da fargli prendere una posizione radicalmente diversa senza una chiara spiegazione. Ancor più significativa è la Lettera ai Filippesi, un'epistola posteriore. Anche in questa si crede, per fede, che l'essere «separati» dalla carne intenda «essere con Cristo» (1:23). Ed ancora, «la risurrezione dalla morte che si desidera aver subito (3:11) è spostata al momento della venuta del Salvatore dal cielo, il quale «trasformerà il corpo della nostra umiliazione rendendolo conforme al corpo della Sua gloria» (3:20-21). Se Paolo avesse cambiato idea nella II Corinzi l'avrebbe dimostrato anche nella Lettera ai Filippesi.

L'evidenza, perciò, indica una cosciente beatitudine alla presenza di Cristo quando i santi lasceranno il proprio corpo. Tuttavia, questa esperienza necessita la risurrezione finale. Alla luce di tale insegnamento scritturale, qualsiasi forma di cosiddetto «sonno della morte» nel senso di una totale incoscienza tra la morte e la risurrezione, è difficilmente sostenibile. Nello stesso modo è difficilmente evitabile l'idea di uno «stato intermedio» (cf. Rm. 14:8-9 con Mt. 22:31-32; 2 Cor. 12:1-4; 2 Tim. 2:18).

## B. Le due risurrezioni

Un problema ancora più intricato concerne il tempo che intercorre tra la risurrezione dei giusti e quella dei malvagi. Sono simultanee o cronologicamente separate? Questa domanda è fortemente collegata alla possibilità del millennio e potrebbe essere quella decisiva. Come afferma Wiley: «Coloro che non distinguono le due risurrezioni negano sia il «post» che l'«amillennialismo.» Concorda, inoltre, con le due risurrezioni non soltanto a motivo di Ap. 20 ma, ancor più specificatamente, per la frase *ek nekrōn*, «fuori dalla morte», o «dalla morte.» Scrive: «Ci viene detto che la frase è presente 49 volte nel Nuovo Testamento e non è mai applicata alla risurrezione che include sia i giusti che gli empî .»<sup>14</sup> La più chiara affermazione paolina di tale cronologia è 1 Cor. 15:20-25. La sequenza è (1) la risurrezione di Cristo, (2) la risurrezione dei giusti – «alla sua venuta coloro che appartengono a Lui; e (3) il resto dell'umanità la cui risurrezione è implicitamente desunta dal «poi verrà la fine.» Tuttavia, il termine *eita*, «poi» non intende necessariamente un grande spazio di tempo come notiamo nel v. 5: «Egli apparve a

<sup>14</sup> *Christian Theology*, 3:334, 336.

Cefa e poi ai dodici» – incontri avvenuti nel medesimo giorno. Il problema riguardante le due risurrezioni, come quello dell'interpretazione letterale di 1000 anni (millennio) rimane insoluto.

## IV. IL GIUDIZIO DIVINO

### A. La necessità del giudizio

È significativo come la Chiesa primitiva considerasse dottrine fondamentali «la risurrezione dei morti ed il giudizio eterno» (Eb. 6:1-2). La domanda impellente «ma come giudicherà Dio il mondo?» ci ricorda che nel pensiero neotestamentario il giudizio divino è una necessità morale. Siamo confrontati con un ordine morale che richiede non soltanto «giustizia» e «autocontrollo» ma anche il «giudizio futuro» (At. 24:25). Il suo fondamento è la santità e la giustizia di Dio ed il suo obiettivo è la rivelazione e la valutazione del comportamento di agenti morali. I «segreti degli uomini» saranno svelati (Rm. 2:16; cf. Mc. 4:22; Lc. 12:2), e il comportamento sarà valutato in modo perfettamente equo alla luce della conoscenza e dell'opportunità (Rm. 2:7-11). Sarà pronunciata una sentenza classificatrice e di separazione finale; la menzogna sarà scoperta e la verità, così spesso calpestata, prevarrà.

La giustizia richiede il giudizio poiché pretende che il male, che spesso elude o caratterizza i tribunali umani, sia finalmente sottoposto al giudizio e trattato come si merita. Soltanto un Dio infinito può percepire impeccabilmente gli intrecci di responsabilità, le molteplici influenze e le ombre di motivazione ed intenzionalità che compongono il tessuto morale della vita umana. Sulla bilancia saranno poste la capacità e l'opportunità, la corruzione e l'innocenza, la malizia e la semplicità, la pretesa e la sincerità. Ogni intreccio sarà dissipato ed ogni legame sarà sciolto. Inoltre, le conseguenze epidemiche delle azioni malvage che permangono nascoste, da generazione in generazione, dovranno convergere in un singolo punto di definitiva conclusione. Il male sarà limitato e non gli si permetterà di espandersi infinitamente.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Nel suo sermone «The Great Assize» (Il grande giudizio), Wesley difende la necessità morale di una piena esposizione (*Works*, 5:177 ss.).

## B. Un evento futuro

È, perciò, impossibile ridurre la dottrina neotestamentaria del giudizio alle sue conseguenze naturali del male che gli uomini patiscono in questa vita. Paolo dichiara che la legge della semina e del raccolto opera sia qui che nella vita futura (Gal. 6:8-9). Sia Gesù che i suoi interpreti scrittori ritengono che sia necessario il giudizio forense ufficiale con una sentenza che decida non soltanto sulle ricompense e le punizioni, ma anche sullo stesso destino eterno. Gesù parla spesso del «giorno del giudizio» (Mt. 11:22; 12:36 a volte indicandolo semplicemente con «quel giorno», Mt. 7:22; Lc. 10:12).

Lo scopo del giudizio forense, successivo alla morte, è spiegato da Paolo con le parole «affinché ciascuno riceva la retribuzione di ciò che ha fatto quando era nel corpo», (2 Cor. 5:10). Se la condotta «nel corpo» deve essere giudicata, è ovvio che tale giudizio potrà avvenire soltanto quando la dimensione corporea terrena sarà giunta alla conclusione. La voce unanime del N. T. è espressa dallo scrittore della Lettera agli Ebrei: «È stabilito che gli uomini muoiano una volta sola, dopo di che viene il giudizio» (9:27). L'immagine classica di questo evento solenne è proposta dall'Apocalisse di Giovanni: «Poi vidi un grande trono bianco e colui che vi sedeva sopra. La terra ed il cielo fuggirono dalla sua presenza e non ci fu più posto per loro. E vidi i morti, grandi e piccoli, in piedi davanti al trono. I Libri furono aperti e fu aperto anche un altro libro che è il libro della vita; e i morti furono giudicati dalle cose scritte nei libri, secondo le loro opere» (20:11-12). Il messaggio di questa parte della Scrittura è duplice: universalità e definitività. Ogni membro della razza adamica sarà presente (cf. Rm. 14:11; Fl 2:9-11). Non vi saranno eccezioni, né possibilità di fuga. Il «trono bianco» del giudizio indicherà la fine di quella condizione di prova umana che chiamiamo «storia.» I libri saranno aperti e poi rinchiusi per sempre. L'abuso della libera volontà, sia da parte degli angeli che degli uomini, sarà così completamente vinto da non poterlo più praticare. L'ostilità attiva contro Dio cesserà e la scelta morale sarà così decisa da essere irreversibile. Da allora in poi, nessun atto di peccato macchierà l'universo divino. Al verdetto di questo Giudizio universale non si potrà opporre alcun

appello poiché il «grande trono bianco» è l'autorità finale, è l'ultima corte di appello.<sup>16</sup>

Come Redentore, però, Cristo ha un rapporto con la Chiesa che è diverso da quello con il mondo: «Tutti quelli che io amo, io li riprendo e correggo» (3:19). Attualmente in corso un giudizio correttivo (1 Cor. 11:28-32; Eb. 12:10-11; 1 Pt. 4:17-19) il cui scopo è di servire da relazione anticipatrice del giudizio finale da cui, i giudizi disciplinari attuali derivano la loro gravità e serietà. Colui il quale ci ha comprato con il proprio sangue, ha il diritto di redimerci ma anche di condannarci. Colui che per la sua vittoria si è posto «a sedere» con il Padre «sul Suo trono» è Colui che promette la condisione di quel trono soltanto con i redenti (Ap. 3:21). Se lo scopo della disciplina è di evitarci di «essere condannati con il mondo» (1 Cor. 11:32), si desume che se non produce alcun risultato, saremo condannati insieme al mondo.»<sup>17</sup>

### C. L'ampiezza del giudizio

«Ciò che ha fatto quando era nel corpo» sarà l'oggetto del giudizio. È un concetto inclusivo che comprende parole (Mt. 12:36-37), attitudini (Mt. 5:22), peccati segreti (Mt. 5:28-30), ma anche azioni visibili. Le motivazioni saranno esaminate minuziosamente (1 Cor. 4:5; cf. 3:13). Se già oggi la Parola come una «spada» giudica i «sentimenti e i pensieri del cuore» (Eb. 4:12), quanto più essi saranno

---

16 Ogni tentativo di schematizzare i tanti giudizi, come quello dei credenti, quello delle nazioni ed il giudizio universale, fallisce quando viene esaminato con attenzione. Riguardo alla durata del giorno del giudizio, Wesley tendeva a dar ragione ai Padri della chiesa affermando che 2 Pt. 3:8 poteva intendere 1000 anni e forse un periodo di tempo più lungo. «Poiché, se consideriamo il numero di persone che devono essere giudicate e di azioni che devono essere valutate, non sembra che mille anni siano sufficienti.» Quindi concludeva: «Ma Dio rivelerà ogni cosa a suo tempo» (*Works*, 5:174).

17 I Vangeli e le Epistole, ancor più chiaramente dell'Apocalisse, assegnano il compito del giudizio al Figlio ed includono i redenti e i perduti. Riguardo al giudice, vd. Mt. 7:22; 8:29; 16:27; 18:30, 40-50; 25:31-46; Gv. 5:22; 12:48; At. 10:42; 17:31; 2 Ts. 1:7-8; 2 Tim. 4:1; 2 Pt. 3:7-12. Riguardo alla presenza dei salvati, vd. Mt. 13:41-43; 25:31-46; Rm. 14:10-12; 1 Cor. 3:13; 4:5; 2 Cor. 5:10 *et al.*

Ciò non significa che quando qualcuno muore il suo destino sia in dubbio. Rifiutando la nozione di un giudizio particolare alla morte seguito da quello universale, John Wesley afferma: «E questo è quanto possiamo accettare, nel momento in cui l'anima lascia il corpo e sta nuda davanti a Dio, non può far altro che conoscere quale sarà il suo destino eterno...Ma la Bibbia non ci dà motivo per credere che Dio pronunci il Suo giudizio su di noi» (*Works*, 6:143-44).

rivelati e palesati al Giudizio. Il principio base, la preoccupazione fondamentale, sarà la consacrazione a Dio della propria vita (Mt. 25; cf. c. 29).

## D. La base della decisione e del destino

A fondamento del giudizio vi sarà il computo trovato nel libro (Ap. 20:12). Possiamo soltanto speculare sulla natura di questi libri; è certo, tuttavia, che vi sarà una registrazione scritta che agirà da prova incontrovertibile a favore o contro coloro le cui azioni sono ivi descritte. Poiché «tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio» (Rm. 3:23). Soltanto questi libri garantiranno la condanna universale di ogni membro responsabile della razza adamica e il perdono per coloro i cui peccati sono già stati giudicati, al Calvario. La fede nel tempo della prova si appropria di questo giudizio, perciò, nel libro della vita è segnato: «Già giudicato.» Ogni evento sarà allora svelato e per ogni accusa vi sarà questo verdetto nel libro della vita: «Coperto dal sangue di Gesù.»<sup>18</sup>

Evidentemente, il verdetto finale dipende da questo libro della redenzione: «E se qualcuno non fu trovato scritto nel libro della vita fu gettato nello stagno di fuoco» (Ap. 20:14). Affrontare il Giudizio confidando nei meriti derivati dalla propria bontà è sia deludente che inutile; ci si dovrebbe, invece, impegnare affinché il proprio nome sia scritto nel libro della vita; la Bibbia esorta proprio a questo! Dio, in Cristo, ha provveduto gli appropriati «abiti delle nozze» della giustizia. Essi sono disponibili ed indispensabili per tutti (Mt. 22:11-13; cf. Ap. 19:7-8).

In Cristo, tuttavia, Dio ha già riconciliato il mondo a sé stesso, non imputando agli uomini le loro colpe ponendo, in noi, la parola della riconciliazione» (2 Cor. 5:19; cf. Rm. 11:32). Vi è un senso in cui ogni cosa viene al mondo già nella sfera della grazia salvifica. Su questa base alcuni hanno suggerito che ogni nome è scritto dal sangue di Cristo nel libro della vita, per cui, nel giudizio finale si verificherà soltanto che il proprio nome non sia stato cancellato. Lo stesso Cristo afferma, indirettamente, che può essere rimosso: «Chi

---

18 Alcuni obiettano che una rivelazione di peccati perdonati al Giudizio sia incompatibile con la promessa «e non mi ricorderò più dei loro peccati» (Eb. 8:12; cf. Ger. 31:34; Ez. 18:21-22). John Wesley afferma:» Sarà abbondantemente sufficiente per loro che tutte le trasgressioni commesse non siano menzionate a loro svantaggio; che i loro peccati non siano ricordati più a loro condanna «(*Works*, 5:178).



vince sarà dunque vestito di vesti bianche ed io non cancellerò il suo nome dal libro della vita, ma confesserò il suo nome davanti al Padre mio e davanti ai suoi angeli» (Ap. 3:5; cf. 1:18).<sup>19</sup>

## V. OLTRE IL GIUDIZIO

### A. L'idea dell'eternità

Nel Nuovo Testamento, nella stragrande maggioranza dei suoi 66 casi, il termine *aionios* intende «durata infinita.»<sup>20</sup> È opposto al tempo solo quando questo è inteso come elemento nella storia umana che è misurabile matematicamente col movimento del sole. Qualsiasi sia il suo significato nel rapporto con Dio, l'eternità, in relazione all'uomo, non è incompatibile col tempo nel senso di flusso della consapevolezza o di successione degli eventi; senza questa modalità temporale, le creature finite potrebbero difficilmente esistere in un'attività ricca di significati. Il riferimento a «portare il suo frutto ogni mese», pur essendo, ovviamente, una frase ad effetto, suggerisce una successione di tempo, un movimento. La nota fondamentale è che «il tempo», nell'eternità, non si muoverà verso un *telos* (Ap. 22:5).

### B. La morte seconda

Il termine «morte seconda» è presente solo nell'Apocalisse dove lo troviamo quattro volte, 2:11; 20:6, 14; 21:8. Questa morte è definita nei due ultimi riferimenti come «stagno di fuoco» in cui saranno gettati «la morte e il soggiorno dei morti» (20:14). In esso saranno pure gettati «i codardi, gl'increduli, gli abominevoli... gli omicidi, i fornicatori. gli stregoni, gli idolatri e tutti i bugiardi» (21:8, 21).

<sup>19</sup> Possiamo, almeno, essere certi che il «Giudice di tutta la terra» agirà con giustizia (Gn. 18:24). «Ciò significa che sarà imparziale e cortese sia con coloro che non hanno mai udito il vangelo che con coloro che l'hanno udito; ne consegue che nessuno sarà perduto per il solo motivo di non aver mai potuto sentire parlare di Cristo; ciò implica che nessuno sarà perduto per il solo fatto di non aver mai udito di Cristo. Che Dio soppeserà ogni rifiuto alla luce dell'opportunità di aver, o meno, potuto conoscere Cristo è confermato dallo stesso Gesù (Mt. 11:20-23; 12:41-42). Tuttavia, accanto a questa nota rassicurante vi è l'eguale certezza che Cristo è stato prescelto da Dio per la salvezza ed è l'Unico che possa scrivere o cancellare nomi dal libro della vita (At. 4:12).

<sup>20</sup> Vd. Vine per questo argomento ed anche per frasi idiomatiche quali «eis ton aiona», EDNTW, 2:43, 47.

Il termine Ades ci ricorda alcuni termini biblici indicanti lo stato intermedio. Ades è l'equivalente greco dell'ebraico sheol dell'A. T.; entrambi si riferiscono alla dimora temporanea dei morti, sia giusti che ingiusti. Nessuno dei due dovrebbe essere tradotto inferno.

Il termine tartaroō significa consegnare a Tartarus (antri tenebrosi), il luogo non per gli uomini ma per gli angeli decaduti che devono esservi «custoditi per il giudizio» (2 Pt. 2:4).<sup>21</sup>

Il concetto, perciò, della morte seconda è quello di una separazione da Dio successiva alla morte fisica. I malvagi sono condannati al loro destino, al giudizio del grande trono bianco che è definitivo ed eterno. Senza ombra di dubbio, la natura violenta della morte seconda, la collega alla Gehenna (Geenna), il termine che Gesù usò per indicare la punizione eterna. «Poiché ognuno sarà salato con il fuoco» (Mc. 9:49); la «pula» sarà consumata dal fuoco dello Spirito Santo (Mt. 3:12; cf. Mal. 3:1-3), o rifiutandolo, il ribelle cocciuto conoscerà «l'ardore di un fuoco che divorerà i ribelli» (Eb. 10:27; cf. Is. 26:11; Eb. 10:31; 12:29; 2 Ts. 1:7; cf. Mal. 4:1). Il peccato dovrà essere purificato altrimenti il peccatore sarà allontanato e punito.<sup>22</sup>

### C. Natura dell'inferno

Non è bello parlare della natura dell'inferno. La sua durata è eterna come nel caso del paradiso (Mt. 25:46; Mc. 9:43-48; Ap. 20:11). Gesù lo definisce «le tenebre di fuori» (Mt. 8:21; 22:13; 25:30), suggerendo una forma di completa separazione dalla presenza di Dio ed anche dalla speranza e da ogni altra opportunità di salvezza. È

---

21 Dei 12 casi, Gesù li pronunciò tutti tranne uno (Gc. 3:6). Vincent Taylor scrive: «È il parallelo greco all'ebraico Ge- Hinnom, o Valle di Hinnom, una stretta e profonda gola a sud di Gerusalemme» che, a motivo della sua triste fama, divenne «la discarica comune della città in cui venivano scaraventati i corpi dei criminali, le carcasse degli animali ed ogni altro materiale di rifiuto. A motivo della sua ristrettezza e profondità e del fuoco e conseguente fumo, divenne il simbolo del futuro luogo di punizione dei malvagi.» (Word Studies, I: 40). Questo retroscena chiarisce la vivida frase di Gesù «un fuoco inestinguibile» e la Sua adozione di Is. 66:24, «dove il verme loro non muore, ed il fuoco è inestinguibile» (Mc. 9:43, 48). Is. 66:15-16 identifica chiaramente i giudizi distruttivi di Dio, sebbene Gesù dia enfasi alla sua terribile permanenza ed al suo orrore irriducibile.

22 Sono presenti altri casi di Geenna in Mt. 5:22, 29; 10:28; 18:9; 23:15, 32; Mc. 9:43, 47; Lc. 12:5. G. E. Ladd commenta che per rintracciare, nel Nuovo Testamento, prove di una salvezza «finale universale» (riferendosi a E. Stauffer; N. T. Theology, c. 57) «bisognerebbe tralasciare questi detti intorno alla Geenna» (NBC, p. 391).

un luogo ed uno stato oltre ogni raggio di luce dell'ordine celeste. Poiché luce e tenebre simboleggiano il bene ed il male, le «tenebre di fuori» intendono il male assoluto! L'inferno è la consumazione finale e la giusta ricompensa per coloro che durante il loro soggiorno terreno «hanno preferito le tenebre anziché la luce, poiché le loro opere erano malvage» (Gv. 3:19; cf. 1:4-11; Lc. 11:35; 22:59; At. 26:18; Rm. 13:12; 1 Cor. 4:5; 2 Cor. 4:6; 6:14; Ef. 5:11; 6:12; 1 Pt. 2:9; 1 Gv. 1:6). Implicitamente, Gesù afferma il carattere morale della condanna dei peccatori recalcitranti quando pone il seguente pungente interrogativo: «Serpenti, razza di vipere, come scamperete al giudizio della Geenna? (Mt. 23:33; l'inferno è la Geenna).<sup>23</sup>

In questi tre casi la frase «tenebre di fuori» è seguita dalle parole «lì sarà il pianto e lo strider di denti.» Il termine, perciò, si riferisce sia ad un luogo che ad una condizione. Inoltre, non è un luogo di incoscienza o di annichilimento, ma di cosciente rimorso e sofferenza.

## D. Il caso del ricco epulone

L'episodio del ricco e di Lazzaro (Lc. 16:19-31) deve essere valutato con molta attenzione. La chiave interpretativa è rappresentata dalle parole di Gesù riguardanti l'Ades e non la Geenna. Sia Lazzaro che il ricco sono nell'Ades; qui, nel luogo del pre-giudizio dei morti, il ricco alza lo sguardo e vede Lazzaro. Questi era, secondo le parole di Gesù, «nel seno di Abramo» mentre il ricco soffriva i tormenti del dannato. Gli insegnamenti fondamentali di Gesù sono chiari: (1) Gli squilibri e le ingiustizie che abbondano in questa vita saranno corretti nell'altra vita. (2) Vera prosperità o benessere non devono essere definiti nei termini di sofferenza attuale esteriore ma di favore o sfavore di Dio. (3) L'Ades intende uno stato cosciente di identità personale, ricordi, benedizione o sofferenza. (4) Il destino

---

23 D. K. Innes, scrive nell' NBC, a pag. 519: «Il fatto che Dio sia onnipotente e sia amore, ci causa dei problemi probabilmente insolubili, quando lo confrontiamo con l'insegnamento biblico, chiaramente esposto nelle Scritture, della retribuzione eterna. È facile, in questo caso, proporre una risposta logica ad esclusione di una parte della verità biblica, come, in effetti, è già accaduto. E. Brunner, invece, poggia sul concetto del paradosso necessario nella rivelazione divina affermando che la Parola di Dio non intende insegnarci l'oggettività dei fatti riguardante il futuro ma soltanto stimolarci all'azione (Eternal Hope, 1954, 177 ss.). Pur non condividendo questa dottrina, si deve ammettere che i consigli di Dio oltrepassano la nostra comprensione di menti finite. La realtà e l'eternità della sofferenza nella Geenna è un elemento della verità biblica che un'onesta esegesi non può confutare.»

che è determinato dalle proprie scelte, alla morte sarà finale ed irrevocabile – «fra noi e voi è posta una grande voragine» che esclude la possibilità di una seconda opportunità di salvezza.» (5) I peccatori che ignorano gli avvertimenti e gli insegnamenti delle Scritture non rinnegheranno le loro scelte sbagliate deliberate neanche se i miracoli, a loro beneficio, fossero moltiplicati. Queste verità devono essere fortemente inserite nel tessuto dei nostri concetti dottrinali. La storia, però, non dovrebbe essere mal compresa a motivo di una interpretazione troppo letterale del linguaggio vivo che è, chiaramente, metaforico. Poiché il ricco si trovava in una condizione di sincarnata, non avrà certamente avuto la lingua per poter parlare e Lazzaro non avrà avuto il dito. Il non intravedere, in questo caso, il fuoco in termini fisici, non annulla la terribile realtà da esso simboleggiata. Permane, invece, l'immagine di una reale sofferenza per il fuoco dei ricordi e dei rimorsi.

## E. Morte e distruzione

Paolo non parla mai di «morte seconda», «Ades» o «Geenna.» Egli usa sempre termini quali «morte» (thanatos) e «distruzione» (apoleia, olethros). La morte che è il «salario del peccato» (Rm. 6:23) è l'opposto della vita eterna ed intende separazione da Dio causata dalla natura propria del peccato (cf. 6:16). La legge del peccato è anche «la legge della...morte» (Rm. 3:2); l'una è il corollario dell'altra. Come non si sfugge al peccato così non si sfugge alla morte. Coloro «che sono sulla via della perdizione» progrediscono da «morte a morte – da quella spirituale a quella ultima e definitiva (2 Cor. 2:15-16).

Sia la morte che la distruzione sono termini qualitativi e non temporali. La distruzione espressa dal termine apoleia è perdita «di benessere e non di esistenza» (Vine, Rm. 9:22; Fl. 3:19; cf. 2 Pt. 2:1; 3:6).<sup>24</sup> Il termine olethros è normalmente tradotto «distruzione», ma contiene il senso forte di rovina estrema. La «punizione di eterna rovina» è il destino di «coloro che non conoscono Dio» e di «coloro che non ubbidiscono al Vangelo del nostro Signore Gesù.» Non è annichilimento, ma «esclusione dalla presenza del Signore e dalla

---

<sup>24</sup> «Perdizione» è una traduzione nella KJV (Mt. 7:13; Gv. 17:12; 2 Ts. 2:3; Fl. 1:28; 3:19; 1 Tim. 6:9). «Preparati per la distruzione» è voce media che «indica come i vasi d'ira fossero destinati alla distruzione» (Vine, EDNTW, 1:304).

gloria della sua potenza» (2 Ts. 1:8-9; cf. 2 Ts. 5:3; 1 Tim. 6:9 insieme ad *apoleia*). *Apollumi*, «distruggere completamente» (voce *media*, *perire*) è usato da Paolo, Giacomo e Pietro nel senso di «perdita di benessere da parte dell'incredulo dopo la morte» (Vine) in Rm. 2:12; 1 Cor. 15:18; 2 Cor. 2:15; 4:3; 2 Ts. 2:10; Gc. 4:12; 2 Pt. 3:9; cf. Mt. 10:28; Lc. 13:3, 5; Gv. 3:16).

## VI. LA DISTRUZIONE DEL MALE

### A. Un conflitto cosmico

Sullo sfondo dell'azione diretta di Dio con gli uomini, si proietta l'ombra del conflitto cosmico tra Dio e Satana. In senso reale, lo stesso uomo è il premio finale di questa battaglia; salvando l'uomo, Dio distrugge il Suo nemico. Satana ha sempre cercato di disonorare Dio distruggendo l'uomo; mediante il peccato ha degradato l'umanità dall'essere la corona della creazione minacciando la sua totale estinzione. Dal Giardino dell'Eden in poi, Satana ha tentato di neutralizzare ogni azione di Dio con una contromossa. Parlando di Paolo, Vos osserva:

Nei vari passi che trattano questo soggetto, si coglie l'impressione che l'apostolo sia consapevole di un dramma rappresentato oltre lo scenario del mondo visibile, in quello degli spiriti; un dramma che non ha valore in sé stesso ma che è legato alla soluzione suprema di quello mondiale, alla fine della storia<sup>25</sup>

### B. Il motivo del conflitto

La Bibbia non considera il male come un eterno antagonista del bene, nel senso di un dualismo metafisico. Il male è, da sempre, ritenuto una realtà avente un'origine fondamentalmente personale, un nemico ed un intruso. Satana è «un omicida fin dal principio e non si è attenuto alla verità perché non c'è verità in lui. Quando dice il falso, parla di quel che è suo, perché è bugiardo e padre della menzogna.» (Gv. 8:44)

I nomi dati a Satana, esprimono tutti insieme, la malvagità e l'inganno mediante i quali questo essere maligno ha dominato e

<sup>25</sup> *Pauline Eschatology*, p. 281. Vd. pp. 279 e ss. per una trattazione della demonologia secondo Paolo.

schiaivizzato l'uomo e lo ha usato come strumento nel conflitto cosmico contro la sovranità di Dio. Questi nomi includono «il grande dragone, il serpente antico che è chiamato diavolo (diabolus) e Satana (ho Satanas) seduttore di tutto il mondo» (Ap. 12:9; cf. 20:2), l'accusatore, l'avversario, il nemico, il calunniatore. È questa potenza odiosa, che sostiene e favorisce la volontà peccaminosa dell'uomo, che ha reso la storia umana non soltanto corrotta ma così sorprendentemente e irrazionalmente demoniaca. Il conflitto nei cieli non è soltanto contro il peccato, la mondanità e la carnalità ma contro Satana (cf. Ef. 6:12).

Pur se l'origine personale di Satana è celata in un mistero, Gesù ha rivelato la sua caduta da una precedente condizione celeste: «Io vedevo Satana cadere dal cielo come folgore» (Lc. 10:18; cf. Ap. 12:7 ss.). Che non fosse un calunniatore solitario, ma uno dei tanti, è affermato da Pietro: «Dio, infatti, non risparmiò gli angeli che avevano peccato, ma li inabissò confinandoli in antri tenebrosi» (2 Pt. 2:4). Vi è abbondante evidenza che Satana fosse ed è il loro capo. Gli angeli inferiori decaduti non sono, propriamente chiamati «diavoli» ma daimōn, «demoni.»

Satana ed i demoni costituiscono il regno del male (Mt. 12:26), che è altamente e malignamente organizzato contro Dio e, perciò, anti-Cristo (Ef. 6:12). Per qualche motivo, ad essi è stato permesso di pretendere questo pianeta come loro dominio speciale, e, similmente, è stato loro permesso di intromettersi negli affari degli uomini con intenti malvagi (Lc. 4:6; 8:29; 13:16; Gv. 12:31; 14:30; 16:11; At. 26:18; Ef. 2:2; 1 Gv. 5:19). Anche Satana è la personificazione del male (Gv. 8:44; 1 Gv. 3:8) in senso letterale e non semplicemente figurato. Comunque, sia Gesù che gli scrittori ispirati, non dubitano della realtà di Satana quale essere personale.<sup>26</sup>

---

26 Come afferma Eric Sauer, «i racconti degli evangelisti ed il comportamento e le parole di Gesù, mostrano chiaramente che non siamo qui in lotta contro un semplice «principio» del male, ma con una persona reale, concretamente presente, attiva e comunicante, non con 'il male' ma con 'colui che è il male'. 'Il tentatore venne da Lui e Gli disse (Mt. 4:3), 'Allora il diavolo lo prese e lo portò sul pinnacolo del tempio e disse' (v. 5). 'Allora il diavolo lo lasciò' (v. 11): 'Il diavolo si partì da lui (Lc. 4:13). Similmente, seppur in ruoli ribaltati: 'Gesù gli disse' (Mt. 4:7), 'Gesù gli rispose' (Lc. 4:4). 'Allora Gesù gli disse' (Mt. 4:10). (The king of the Earth, p. 64).

## C. Satana legato

In molti scrittori evangelici vi è la consapevolezza che la tentazione di Cristo nel deserto fosse il tentativo di Satana di agire con il Secondo Adamo nello stesso modo in cui aveva facilmente agito con il primo nel Giardino. Lì, la sua astuzia ingannatrice confuse il cuore di Adamo tramite Eva cosicché tutte le successive conseguenze sono adamiche e sataniche. È, perciò, inevitabile che al centro dell'agire di Dio in Cristo vi sia il legamento «dell'uomo forte» perché la sua casa possa essere saccheggiata» (Mt. 12:29:1 Gv. 3:8; Ap. 20:2). Questa vittoria fu vinta, essenzialmente, al Calvario e, da quell'evento epocale, lo Spirito ha agito con un più alto grado di potenza e successo di quanto fosse accaduto nell'era precristiana.<sup>27</sup>

## D. Il risultato inevitabile

La storia umana si concluderà con una mietitura in cui «essi raccoglieranno dal suo regno tutti gli scandali e tutti quelli che commettono l'iniquità e li getteranno nella fornace ardente.» Il diavolo, perciò, che è il nemico che ha seminato la zizzania, sarà anch'egli distrutto affinché i suoi saccheggi non disturbino più l'universo di Dio. La liberazione iniziale dalla schiavitù di Satana mediante l'amore che conquista l'uomo e lo rende capace, per Grazia, di partecipare alla rivolta contro Satana, è una strategia propria della gloria di Dio. È una gloria molto più grande di quella che si sarebbe avuta nel caso in cui all'uomo fosse stato evitato il conflitto morale contro un nemico reale. È certamente molto più grande di quella che avrebbe beneficiato se Satana fosse stato arbitrariamente distrutto alla Creazione dell'uomo.

Il conflitto cosmico è stato combattuto e vinto sul terreno morale, coinvolgendo la volontaria alleanza di agenti liberi; non è stata una semplice dimostrazione maestosa di un potere divino. Quando la strategia divina avrà raggiunto il suo scopo finale (telos), la potenza interverrà ed il giudizio che definisce il destino dell'uomo renderà silente ed inattivo il Regno del male, per sempre. «E il diavolo che le aveva sedotte fu gettato nello stagno di fuoco e di zolfo dove sono anche la bestia e il falso profeta; e saranno tormentati giorno e notte, nei secoli dei secoli» (Ap. 20:10).

---

<sup>27</sup> Il cristiano è colui deciso a cambiare condizione divenendo soldato di Cristo anziché di Satana.

## VII. LA SPERANZA DEI SANTI

Inizialmente «il fuoco eterno» chiamato inferno, non era destinato all'uomo ma «al diavolo ed ai suoi angeli» (Mt. 25:41). È inevitabile, perciò, che l'uomo vi si diriga quando si allea alle forze di Satana. Così facendo, trascura il suo destino originale e la sua giusta meta che è il Cielo. Soltanto la giustizia avrebbe potuto preparare un luogo appropriato per Satana, la fonte di ogni male, ma l'amore divino mandò Cristo a soffrire per poi tornare al Padre e «preparare un luogo» per i redenti. Egli ci dice che vi sono «molte dimore» nella casa del Padre e che la sua dipartita per preparare questo luogo ci deve assicurare che ritornerà per portarci con sé affinché «dove son io siate anche voi» (Gv. 14:2-3). «L'obiettivo della dipartita di Cristo è la riunione eterna e la benedizione del cristiano» scrive Marcus Dods.<sup>28</sup> Il cristiano, per propria natura, quando è con Cristo è già, spiritualmente, in cielo; ma c'è anche un luogo reale nello stesso modo in cui vi fu una croce reale.

### A. Il Paradiso

La dichiarazione di Gesù che sarebbe tornato per accogliere i discepoli, seguita dalla successiva conclusione che ciò sarebbe potuto avvenire dopo la loro morte (Gv. 21:18 – 23), crea un dilemma. Aveva in mente la risurrezione futura quando disse «vi porterò con me» oppure intendeva dire che, in un certo qual modo, Egli viene a noi» nel momento della morte? La promessa è, perciò, importante sia a livello privato per i santi che muoiono sia, a livello più ampio, per la Chiesa al momento del Suo ritorno glorioso. Quest'ultimo aspetto dovrebbe essere privilegiato a motivo della promessa fatta dal Signore a Pietro, «Dove io vado non potete seguirmi; ma mi seguirete dopo» (Gv. 13:36). C. Ryder Smith afferma che «ciò non significa che Pietro incontrerà il Signore alla Parousia, perché non è un evento prossimo, ma quando morirà da martire.»<sup>29</sup> Ancora più dirette sono le parole di Gesù al ladro morente «In verità ti dico, oggi sarai con me in Paradiso» (Lc. 23:43; «proprio oggi», Phillips).<sup>30</sup>

<sup>28</sup> EGT, 1:822.

<sup>29</sup> *The Bible Doctrine of the Hereafter* (London: Epworth Press. 1958) p. 169.

<sup>30</sup> EGT, 1:641. Il disperato tentativo degli Avventisti di evitare le conseguenze di questa promessa (creando, così, un luogo per le anime dormienti) spostando la



Wilbur M. Smith scrive: «Le parole del Signore al ladro...possono soltanto significare che nel momento in cui l'anima muore va alla presenza del Signore.»<sup>31</sup>

Inoltre, quando sulla croce Gesù disse «Padre, nelle tue mani rimetto il mio Spirito» (Lc. 23:46), il Suo Spirito fu immediatamente presso al Padre (cf. Gv. 14:28; 16:5). Ciò non dovrebbe escludere la Sua discesa (Ef. 4:19) o la Sua predicazione «agli spiriti in prigione» (1 Pt. 3:19). Quando, dopo la risurrezione, Gesù disse a Maria «non sono ancora salito al Padre» (Gv. 20:17), probabilmente, stava parlando della sua ascensione dopo 40 giorni, senza far intendere un periodo di assenza dal Padre nell'intervallo tra la morte e la risurrezione. Tutto ciò è rafforzato dal pensiero paolino di un'identificazione, in 2 Cor. 12:2 - 4, del Paradiso con il cielo come anche Giovanni in Ap. 2:7.<sup>32</sup>

## B. I Cieli

Gesù afferma che i cieli sono il luogo dove risiede il trono di Dio (Mt. 5:34; 23:9, 22); non si devono perciò adoperare in formule di giuramento né gli si deve far riferimento in modo superficiale. Diversamente dall'insicurezza e dal continuo mutare di questa terra, è un luogo di totale sicurezza e permanenza; deve, perciò, essere un'attrazione continua per i discepoli ed il loro tesoro segreto (Mt. 6:19-21). I cieli sono la dimora degli angeli che, a motivo del loro compito, hanno un accesso immediato al Padre (Mt. 18:10; 22:30; Lc. 1:19; cf. At. 12:15). Il termine «cieli» (ouranos) corrisponde all'ebraico samayim ed entrambi hanno il significato fondamentale di «cielo», «aria.» Per cieli si può intendere la volta celeste a noi più prossima (Mt. 3:17; 24:31; 26:56; Lc. 17:24. Spesso, infatti, viene tradotto «cielo» o «aria» come in Mt. 6:26; Eb. 11:12, et al.). Potrebbe anche significare l'universo fisico quale complemento alla terra (Mt. 24:35; Eb. 1:10; 2 Pt. 3:7, et al.). Questi usi diversi possono spiegare il riferimento paolino al «terzo cielo» (2 Cor. 12:2)

---

punteggiatura («In verità ti dico oggi») è insostenibile. «L'oggi» (sēmeron) deve essere collegato a ciò che segue e non a «legō (dico)», afferma A. B. Bruce.

31 *The Biblical Doctrine of Heaven* (Chicago: Moody Press, 1968), p. 160.

32 Secondo A. T. Robertson, «Paradiso» è un termine persiano che si riferisce ad «un parco chiuso o luogo di divertimenti» (*Word Pictures*, 2:287).

come un modo proprio di riferirsi alla dimora di Dio, degli angeli e dei santi che Paolo affermava di vedere.<sup>33</sup>

*1. La dimora familiare*

Il cielo non è la ricompensa per un merito ma l'eredità dei santi, a loro destinata per l'adozione a eredi con Cristo (Rm. 8:17; Gal. 4:7). È, perciò, la dimora futura della «famiglia» che rende veramente significativo il riferimento di Gesù alle tante stanze nella casa del «Padre» (Gv. 14:2). Non vi sarà una vita fredda, distaccata o isolata, ma tutti vivranno come un'unica famiglia felice. Lo Spirito Santo in noi è la garanzia di Dio di questa eredità (Ef. 1: 14; 2 Cor. 1:22). Egli crea in noi un poco di cielo che diviene il nostro sensore spirituale delle realtà invisibili, generando uno stimolo nostalgico che ci spinge in avanti. Le gioie della santità nello Spirito forniscono un anticipo della felicità che è a noi riservata. Dobbiamo comprendere che Cristo, che andò a preparare un luogo per noi (Eb. 6:20; 9:8-11, 23-24), ha inviato lo Spirito Santo allo scopo di prepararci per tale luogo. Lo fa rendendoci familiari le gioie e le occupazioni del cielo (2 Ts. 2:13). Se non pretendiamo il nostro «posto» (kleros) tra coloro che sono santificati «per fede in Gesù» (At. 26:18) noi ci priviamo di questa eredità (kleronomia) in cielo (Ef. 5:5; Cl. 3:23-25).

Questa immagine felice di famiglia dei redenti dovrebbe rispondere alla domanda: «Ci riconosceremo a vicenda nei cieli?» Se noi che, attualmente, vediamo come in «uno specchio opaco» allora vedremo «faccia a faccia» (1 Cor. 13:12), avremo certamente delle chiare relazioni interpersonali. Non essendoci più niente da nascondere, non nasconderemo nulla. Tutte le barriere di pregiudizio e di incomprendimento, basate sulla razza, lingua o cultura, si dissolveranno. Non solo riconosceremo i nostri amici ma ci valuteremo l'un l'altro in modo giusto e senza falsi pudori. La comunione non

---

33 Wilbur M. Smith afferma: «Frequentemente nella letteratura extra-biblica ed in special modo in quella apocrifia giudaica, si suggerisce l'idea di sette cieli, ma questo non è un termine biblico. Infatti questo (2 Cor. 12:2) è l'unico luogo nella Scrittura dove ritroviamo la frase «il terzo cielo» che dovrebbe intendere il cielo dei cieli, la dimora di Dio. Come ha sottolineato un autorevole studioso della letteratura del primo secolo, «vanamente possiamo cercare una triplice divisione dei cieli nel pensiero del giudaismo contemporaneo.» Una tale divisione sembra essere stata creata dai Padri cristiani alla luce di questi versetti della II Corinzi (Doctrine of Heavens, p. 167). Smith condivide con Hodge, McFadyen ed altri, la convinzione che il terzo cielo sia sinonimo di Paradiso.

sarà minacciata dal sospetto e la conoscenza non sarà colma di presunzione. Il mondo delle finzioni sarà dimenticato.

Non sappiamo se famiglie o gruppi di persone preziose agli occhi di Dio sulla terra saranno in una qualche misura, ritenute degne di una maggiore preferenza. Il problema proposto dai Sadducei «Di chi...sarà moglie?» (Mt. 22:28) ha segretamente agitato migliaia di coppie risposate. Quando Gesù affermò che saremo «come gli angeli in cielo» (v. 30) non stava soltanto negando relazioni sessuali ma preannunciava una tale trasformazione da trascendere persino le nostre distinzioni sessuali. Non è necessario negare il fisso legame di unità che si è stretto durante gli anni, ma la caratteristica sessuale svanirà insieme al corpo. Il sentimento familiare basato sull'ordine bisessuale sarà necessariamente rimpiazzato da un più ampio sentimento familiare quello della famiglia di Dio. Proprio nello stesso modo in cui non potremo più conoscere Cristo «da un punto di vista umano» (2 Cor. 5:16) così non conosceremo più nessuno secondo le relazioni semplicemente umane, di carne e sangue. Invece, con Gesù diremo «Poiché chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, mi è fratello e sorella e madre» (Mt. 12:50). Dobbiamo ammettere che, quanto fin ad ora detto, è di natura speculativa poiché il dato biblico è limitato. Riconsideriamo il dato certo che il cambiamento in noi sarà perfettamente bilanciato dal cambiamento intorno a noi cosicché non vi sarà più un senso di estraneità o dislocazione o perdita. In questo modo soltanto la promessa sarà veramente significativa: «Egli asciugherà ogni lacrima dai loro occhi e non ci sarà più la morte, né cordoglio, né grido, né dolore, perché le cose di prima sono passate» (Ap. 21:4). Qualsiasi siano i dettagli del cielo non saranno soltanto giusti ma sembreranno anche giusti a tutti coloro che raggiungeranno questo luogo meraviglioso. Tutto sarà considerato giusto perché principalmente, non valuteremo le cose secondo il nostro legame di amore terreno ma alla luce dell'ineffabile gloria del «trono di Dio e dell'Agnello» (Ap. 22:1, 3).<sup>34</sup>

## *2. Il trono di Dio*

Forse la più chiara espressione grafica del cielo, nella sua solennità gloriosa e struttura teocratica, ci viene proposta da Giovanni

---

<sup>34</sup> Per una ulteriore guida considera l'articolo di Kenneth Grider, «Heaven», *Baker's Dictionary of Theology*, p. 264.

nell'Apocalisse, ai cc. 4-5. Qui, l'apice della rivelazione è Dio ed il Suo trono, il centro della sovranità e della potenza universale. Egli, però, non è solo ma circondato dai 24 troni degli anziani che rappresentano poteri delegati e subordinati.

Sono anche presenti 4 creature viventi simili ma non identiche a quelle viste da Ezechiele. Alford e H. B. Swete le considerano rappresentanti della natura redenta. Wilbur Smith cita Swete: «La natura, incluso l'uomo, è rappresentata davanti al trono mentre assume il suo compito di realizzare la volontà divina ed il culto della maestà divina.»<sup>35</sup>

Un terzo gruppo è composto dal vasto numero di angeli che contribuisce alla lode diretta in special modo al Redentore che sta davanti al trono (5:6): «Degno è l'Agnello che è stato immolato, di ricevere la potenza, le ricchezze, la sapienza, la forza l'onore, la gloria e la lode» (5:11-12). La preminenza data agli angeli, in questo quadro, riflette accuratamente l'importanza che hanno nell'intera Bibbia come emissari, combattenti, difensori, guide ed agenti della rivelazione nelle pratiche umane.

### C. I nuovi cieli e la nuova terra

L'atto finale nel dramma della storia terrena sarà il compimento della profezia di Isaia «Poiché, ecco, io creo nuovi cieli e una nuova terra; non ci si ricorderà più delle cose di prima; esse non torneranno più in memoria» (Is. 65:17; cf. 66:22). Sulle due ultime frasi, vi è il seguente commento di F. Delitzsch: «Jehovah crea un nuovo cielo ed una nuova terra che affascinano talmente per il loro splendore, soddisfano così tanto ogni nostro desiderio, che ogni nostalgico ricordo di quelli precedenti è completamente assente.»<sup>36</sup> Il cielo non sono la dimora di Dio perché anch'essi devono essere rinnovati. La trasformazione sarà probabilmente limitata a questa terra che è stata il luogo della devastazione di Satana e lo scenario dello scempio del peccato. I «cieli» possono includere l'atmosfera che circonda la terra poiché anch'essa è stata contaminata dall'uomo. Confrontando Apocalisse 21 con il capitolo precedente, si nota

---

<sup>35</sup> *Doctrine of Heaven*, p. 208

<sup>36</sup> Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the prophecies of Isaiah*, 3rd ed. (London: Charles Scribner's Sons, 890892). Vol. 2, in loc

come tale rinnovamento e ricostituzione avverrà dopo il giudizio finale.

## D. La nuova Gerusalemme

La gloria della nuova terra sarà «la città santa, la nuova Gerusalemme» che Giovanni vede «scender giù dal cielo da presso a Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo» (Ap. 21:2). È discutibile se questa debba essere considerata letteralmente una città oppure la Chiesa – i redenti di ogni età – di questa città che scende per rimanere come perfetta dimora sulla terra. Se considerata in modo letterale, le sue dimensioni sarebbero incredibili: un cubo perfetto di 2400 chilometri di larghezza, lunghezza ed altezza. F. W. Boreham riporta i calcoli di un ingegnere australiano il quale afferma che in una simile città (3 milioni e mezzo di chilometri quadrati) potrebbero abitarci circa 100 miliardi di persone.<sup>37</sup> Pur destando la nostra curiosità, questi tentativi di applicare calcoli terreni a questa nuova entità, rimangono soltanto delle speculazioni. Non possiamo determinare con il nostro sistema metrico come sarà o non sarà il mondo futuro.

Il termine «nuovo» (*kainos*) è usato per i nuovi cieli, la nuova terra e la nuova Gerusalemme. Non intende «nuovo» in senso cronologico (*neos*) ma «come forma o qualità, o natura diversa da quella considerata, per contrasto, vecchia» (Vine). La Gerusalemme terrena della storia sacra è il vecchio, sia letteralmente che simbolicamente, che non deve essere oggetto dell'affetto cristiano, se non perché ci ricorda Cristo.<sup>38</sup>

L'epistola agli Ebrei costituisce, tra le altre cose, un tentativo coraggioso di slegare i giudeocristiani dalla città terrena e da ciò che simboleggia. Intende, perciò, incitarli a divenire veri seguaci del padre terreno Abraamo che «aspettava la città che ha le vere fondamenta e il cui architetto e costruttore è Dio» (Eb. 11:10; cf. 12:22). Abraamo con Sara e tutti i patriarchi, videro oltre la terra promessa di Canaan una terra migliore «cioè quella celeste» (v. 16). I cristiani, d'altronde, devono essere veri seguaci di Gesù che «soffrì

<sup>37</sup> *37 Wisps of Wildfire* (London:1924, pp. 202-203; citato da Smith, p. 246).

<sup>38</sup> Per secoli Gerusalemme rappresentò la speranza ed i sogni dei Giudei. Daniele, nella lontana Babilonia, pregava ad essa rivolto. Però, per la sua malvagità carnale divenne la personificazione di Agar e non di Sara – «perché è nella schiavitù con i suoi figlioli» (Gal. 4:24).

fuori dalle mura.» Abbandonando la città, la città abbandonata da Dio, essi devono uscire fuori dall'accampamento e andare a lui portando il suo obbrobrio (Eb. 13:12-13). Dio si compiace di un tale modo di pensare celeste e spirituale tanto che «non si vergogna di essere chiamato il loro Dio, poiché ha preparato loro una città» (Eb. 11:16). Questa è la città descritta da Giovanni nell'Apocalisse

### VIII. LA MISSIONE COMPIUTA

Wilbur M. Smith afferma: «Nell'Apocalisse 21:1-22:5 abbiamo la più ampia rivelazione della dimora eterna dei redenti di tutto il resto della Scrittura e, giustamente, è la conclusione di tutta la rivelazione dei tempi riportata dalla Bibbia.»<sup>39</sup> È l'apice in cui il trono celeste di Dio e la dimora dei redenti coincidono. La seconda persona della Trinità entrò nel mondo derelitto per riconsegnarlo al Padre. Adesso il Padre accetta il Regno e con grande «voce» annuncia, «Ecco il tabernacolo di Dio con gli uomini! Egli abiterà con loro, essi saranno suoi popoli e Dio stesso sarà con loro e sarà il loro Dio» (Ap. 21:3; cf. 1 Cor. 15:24-28).

In questa città eterna non c'è tempio, «perché il Signore, Dio onnipotente, e l'Agnello sono il suo tempio.» La sorgente di luce non sarà più il sole o la luna poiché «l'Agnello è la sua lampada» (21:22-23). «L'albero della vita» che l'uomo trascurò nel giardino dell'Eden sarà, adesso, «sulle due rive del fiume», perché non vi sarà più la maledizione sull'uomo e sulla terra. Ma ascoltiamo Giovanni:

Poi mi mostrò il fiume dell'acqua della vita. Limpido come il cristallo che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello. In mezzo alla piazza della città e sulle due rive del fiume stava l'albero della vita. Esso dà dodici raccolti all'anno, porta il suo frutto ogni mese e le foglie dell'albero sono per la guarigione delle nazioni. Non ci sarà più nulla di maledetto. Nella città vi sarà il trono di Dio e dell'Agnello; i suoi servi lo serviranno, vedranno la sua faccia e porteranno il suo nome scritto sulla fronte. Non ci sarà più notte; non avranno bisogno di luce di lampada, né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà e regneranno nei secoli dei secoli» (Ap. 22:1-5).

---

<sup>39</sup> *Doctrine of Heaven*, p. 239.

La ribellione cosmica, il mondo dissidente sarà riconquistato e la razza peccaminosa sarà redenta. La salvezza di Dio provveduta per l'uomo al Calvario sarà realizzata appieno in modo irreversibile e trionfante. Intanto, nell'attesa che l'eternità irrompa su di noi, «lo Spirito e la sposa dicono, 'Vieni'. E chi ode dica 'Vieni'. Chi ha sete venga; chi vuole, prenda in dono dell'acqua della vita» (Ap. 22:17)





# BIBLIOGRAFIA

## LIBRI

- Adolfs, Robert, *The Church is different*. New York: Harper and Row, Inc., 1966
- Allis, Oswald, T., *Prophecy and the Church*. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1945.
- Anderson, Charles C., *Critical Quests of Jesus*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1969
- Anderson Gerald H., ed. *The Theology of the Christian Mission*. New York: McGraw Hill Book Co., Inc., 1961
- Anderson Hugh, *Jesus and the Christian Origins*. New York: Oxford Press, 1964
- Arndt, W. F. and Gingrich, F. W., *A Greek -English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1957
- Aulen, Gustav, *The Faith of the Christian Church*. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1948
- Baab, Otto J., *Theology of the Old Testament*. New York: Abingdon-Cokesbury, 1949
- Baillie, Donald, *God was in Christ*. New York: Charles Scribner's Sons, 1948
- Barclay, William, *Jesus as They Saw Him*. New York: Harper and Row, 1962
- \_\_\_\_\_, *The New Testament: A New Translation*. 2 vols. London: Collins, 1969
- Barnes, Albert, *Notes on the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1949
- Barnett, Albert E, *Paul Becomes a Literary Influence*. Chicago: University of Chicago Press, 1941
- Baron, David, *Rays of Messiah's glory. Christ in the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1955 reprint
- Barr, James, *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Univeristy Press, 1961.
- Barrett, C. K., *The Epistle to the Romans. Black's New Testament Commentaries*, London: Adam and Charles Black, 1957
- \_\_\_\_\_, *The First Epistle to the Corinthians. Harper's New Testament Commentaries*, New York: Harper and Row, 1968.
- \_\_\_\_\_, *From First Adam to Last*. New York: Charles Scribner's Sons, 1962
- Barth, Karl, *Church Dogmatics*. Edited by G. W. Bromiley and T. F. Torrance, Edinburgh: T and T. Clark, 1958.
- \_\_\_\_\_, *Epistle to the Philippians*. Translated by James W. Leitch, Richmond, Va.: John Knox Press, 1947.
- \_\_\_\_\_, *The Preaching of the Gospel*. Translated by B. E. Hooke, Philadelphia: The Westminster Press, 1963.
- \_\_\_\_\_, *The Teaching of the Church Regarding Baptism*. London: SCM Press, 1958.
- Barth, Markus, *Was Christ's Death a Sacrifice?* Edinburgh: Oliver and Boyd, 1961.
- Bengel, J. A. *Gnomon of the New Testament*. Translated by James Bryce, 7th ed. Edinburgh, T&T Clark, 1895.
- Berkhof, L., *Systematic Theology*. London: The Banner of Truth Trust, 1963.

## BIBLIOGRAFIA

- Berkouwer, G. C., *Man: The Image of God*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962
- \_\_\_\_\_, *The work of Christ*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1965.
- Bernard, J. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*. New York: Charles Scribner's Sons, 1939.
- Biederwolf, William Edward. *The Millennium Bible*. Grand Rapids, Mich.: Baker's Book House, 1964.
- Black, M. *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3rd ed. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Blaiklock, E. M., *The Acts of the Apostles*. «Tyndale New Testament Commentaries», London: The Tyndale Press, 1961.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Christ the Center*. Translated by John Bowden: New York, Harper and Row, 1966.
- Bornkamm, G. *Jesus of Nazareth*. Translated by Irene and Fraser McLuskey with James M. Robinson. New York: Harper and Row, 1960.
- Bousset, Wilhelm, *Kyrie Christos*. Translated by John E. Steely. New York, Abingdon Press, 1970.
- Bowman, John Wick, *Prophetic Realism and the Gospel*. Philadelphia: The Westminster Press, 1955.
- Boyd, Myron F. and Harris, Merne A., compilers. *Projecting Our Heritage*, Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1969.
- Bright, John, *The Kingdom of God. The Biblical Concept and the meaning of the Church*. New York: Abingdon Press, 1953.
- Brown, Harold O. J. *The Protest of a Troubled Protestant*. New Rochelle, N. Y.: Abingdon House, 1969.
- Brown, Raymond E., *Jesus, God-Man*. Milwaukee, Wis.: Bruce, 1967.
- \_\_\_\_\_, «The Gospel According to John.» *The Anchor Bible*: Garden City: N. Y.: Doubleday and Co., 1970.
- Bruce, F. F., *The Epistle to the Ephesians*. New York: Fleming H. Revell Co., 1969.
- \_\_\_\_\_, «1 and 2 Corinthians.» *New Century Bible*. London: Marshall, Morgan and Scott, 1971.
- \_\_\_\_\_, «Commentary on the Book of Acts». *New International Commentary on the New Testament*.» Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1956.
- \_\_\_\_\_, *The Message of the New Testament*. Grand Rapids, Mich. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1972.
- \_\_\_\_\_, *The New Testament Development of Old Testament Themes*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1968.
- Bruner, Frederick D. *A Theology of the Holy Spirit*, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1970.
- Brunner, H. Emil. *The Christian Doctrine of God*. Translated by Olive Wyon. *Dogmatics*, Vol. 1. Philadelphia: The Westminster Press, 1950.
- \_\_\_\_\_, *The Mediator*. Translated by Olive Wyon. Philadelphia: The Westminster Press, 1947.
- \_\_\_\_\_, *The Misunderstanding of the Church*. Translated by Harold Knight. Philadelphia: The Westminster Press, 1953.
- Buber, Martin. *Moses: The Revelation and the Covenant*. New York: Harper and Brothers, 1958.
- Burney, C. F., *Outlines of Old Testament Theology*. New York: Edwin S. Gotham, 1902.
- Burrows, Millar. *An Outline of Biblical Theology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1946.
- Burton, E. DeWitt. *The Epistle to the Galatians*. «International Critical Commentary.» Edinburgh: T. and T. Clark, 1921.
- Cannon, W. R. *The Redeemer*. New York: Abingdon Press, 1951.
- Carter, Charles W. *The Person and Ministry of the Holy Spirit*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1974.
- \_\_\_\_\_, ed. *The Wesleyan Bible Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1965.

- Carver, Frank G., *Peter, the Rock-Man*. Kansas City, Mo., Beacon Hill Press of Kansas City, 1973.
- Chadwick, Samuel. *Pentecost*. Salem, Ohio: Convention Book Store, 1973, reprint.
- Chamberlain, William Douglass. *An Exegetical Grammar of the Greek New Testament*. New York: The Macmillan Co., 1960.
- Chambers, Oswald. *Biblical Psychology*. London: Simpkin Marshall, Ltd., 1948, reprint.
- \_\_\_\_\_, *He Shall Glorify Me: Talks on the Holy Spirit and Other Themes*. London: Simpkin Marshall, Ltd., 1949, reprint.
- Cherbonnier, E. L. *Hardness of Heart: A Contemporary Interpretation of the doctrine of Sin*. «Christian Faith Series, «Reinhold Niebuhr, consulting editor, Garden City, N. Y., Doubleday and Company, Inc. 1955.
- Childs, Brevard S. *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: The Westminster Press, 1970.
- Clark, Theodore R. *Saved by His Life: A Study of the New Testament Doctrine of Reciliation and Salvation*. New York: The Macmillan Co., 1959.
- Clarke, Adam. *The Holy Bible with a Commentary and Critical Notes*. Six volumes. New York: Abingdon Press, n.d.
- Clowney, Edmund. *Preaching and Biblical Theology*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1961.
- Cole, Alan. *The Body of Christ*. Philadelphia: The Westminster Press, 1965.
- Conzelmann, Hans. *An Outline of the Theology of the New Testament*. Trans. By John Bowden, London: SCM Press, Ltd., 1969.
- Coulson, C. A. *Science and Christian Belief*. Chapel Hill, N. C.: The University of North Carolina Press, 1955.
- Cullmann, Oscar. *Baptism in the New Testament*. Translated by J. K. S. Reid. London: SCM Press, 1950.
- \_\_\_\_\_, *The Christology of the New Testament*. Translated by Shirley C. Guthrie and Charles A. M. Hall. Philadelphia: The Westminster Press, rev. ed. 1963.
- \_\_\_\_\_, *Early Christian Worship*. Translated by A. Stewart Todd and James B. Torrance. London: SCM Press, 1953.
- \_\_\_\_\_, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr*. Translated by Floyd V. Filson, Philadelphia: The Westminster Press, 1953.
- Culpepper, Robert H. *Interpreting the Atonement*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1966.
- Cumming, James Elder. *Through the Eternal Spirit*. Minneapolis, Minn.: Bethany Fellowship, Inc., 1965 reprint.
- Curtis, Olin A. *The Christian Faith*. New York: Methodist Book Concern, 1903.
- Dale, R. W. *Christian Doctrine*. London: Hodder and Stoughton, 1896.
- Dana, H. E., and Mantey, Julius R., *A Manual Grammar of the Greek New Testament*, New York: Macmillan Co., 1927.
- Davidson, A. B., *The Theology of the Old Testament*. Edinburgh: T and T. Clark, 1904
- Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism*. London: SPCK, 1948.
- Davison, W. T. *The Wisdom Literature of the Old Testament*. London: Charles H. Kelly, 1894.
- de Dietrich, Suzanne. *The Witnessing Community*. Philadelphia: The Westminster Press, 1958.
- Delitzsch, Franz. *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*. 3rd ed. London: Charles Scribner's Sons, Ltd., 1890-92.
- Denney, James. *The Christian Doctrine of Reconciliation*. London: James Clarke and Co., n.d.
- \_\_\_\_\_, «The Epistle to the Romans.» *The Expositor's Greek Testament*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1967 reprint.
- Dentan, Robert. *Preface to Old Testament Theology*. New York: The Seabury Press, 1963 rev. Ed.
- Deschner, John. *Wesley's Christology*. Dallas: Southern Methodist University Press, 1960.
- DeWolf, L. Harold. *Responsible Freedom*. New York: Harper and Row, Publishers, 1971.
- Dix, Dom Gregory. *Jew and Greek*. New York: Harper and Bros., 1953.

## BIBLIOGRAFIA

- Dodd, Marcus. «The Epistle to the Hebrews», *The Expositor's Greek Testament*, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1967.
- Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching and Its Developments*. New York: Harper and Bros., 1936
- \_\_\_\_\_, *The Bible and the Greeks*, London: Hodder and Stoughton, 1935.
- \_\_\_\_\_, *The Epistle of Paul to the Romans*. New York: Harper and Bros, 1932.
- \_\_\_\_\_, *The Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: University Press, 1953.
- \_\_\_\_\_, *The Parables of the Kingdom*. London: SCM Press, Ltd., 1954.
- Douglas, J. D., ed. *New Bible Dictionary*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962
- Douglass, Truman B. *Preaching and the New Reformation*. New York: Harper and Bros., 1956
- Duncan, George S. *The Epistle of Paul to the Galatians. «Moffatt New Testament Commentary»*, London: Hodder and Stoughton, 1934.
- Earle, Ralph, et al. *Exploring the New Testament*. Kansas City: Beacon Hill Press, 1955.
- Edersheim, Alfred. *Bible History: Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1949 reprint.
- \_\_\_\_\_, *Jesus the Messiah*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1967 reprint.
- Edman, V. Raymond. *They Found the Secret*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1968.
- Eichrodt, Walther. *Man in the Old Testament*. Chicago: Henry Regnery Co., 1951
- \_\_\_\_\_, *Theology of the Old Testament*. Translated by J. A. Baker. Philadelphia: The Westminster Press, 1961.
- Ellyson, E. P. *Bible Holiness*. Kansas City: Beacon Hill Press, rev. 1952
- Expositor's Bible, The*. Edited by W. Robertson Nicoll. New York: A. C. Armstrong and Son, 1905.
- Expositor's Greek Testament*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., reprinted 1967.
- Filson, Floyd V. *Jesus Christ the Risen Lord*. New York: Abingdon Press, 1956.
- Flew, R. Newton. *Jesus and His Church*. 2nd ed. London: Epworth Press, 1943.
- Forsyth, Peter T. *The Cure of Souls: An Anthology of P. T. Forsyth's Practical Writings*. Edited by Harry Escott, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1971
- \_\_\_\_\_, *The Person and Place of Jesus Christ*. Boston: The Pilgrim Press, 1909.
- \_\_\_\_\_, *The Work of Christ*. London: Hodder and Stoughton, 1910.
- Frost, Stanley Brice. *Old Testament Apocalyptic: Its Origin and Growth*. London: The Epworth Press, 1952
- Fuller, R. H. *The Foundations of New Testament Christology*. New York: Charles Scribner's Sons, 1965.
- \_\_\_\_\_, *The New Testament in Current Study*. New York: Charles Scribner's Sons, 1962.
- Gartner, B. *The Aeropagus Speech and Natural Revelation*. Uppsala: C. W. K. Glerup, 1955
- Gelin, Albert, *The Key Concepts of the Old Testament*. Translated by George Lamb, New York: Sheed and Ward, 1955.
- Gilkey, Langdon. *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1969.
- Girdlestone, Robert Baker. *Synonyms of the Old Testament*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1956 reprint.
- Godet, Frederick. *St. Paul's Epistle to the Romans*. Translated by H. C. Snape. London: George Allen and Unwin, 1964.
- Grant, Frederick C. *An Introduction to New Testament Thought*. New York: Abingdon Press, 1950.
- Greathouse, William M. *The Fullness of the Spirit*. Kansas City: Beacon Hill Press, 1958.
- Green, Michael. «The Second Epistle of Peter». *The Tyndale New Testament Commentaries*, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1968.

- Harrison, Everett F. *A Short Life of Christ*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1968.
- Hasel, Gerhard F. *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1972
- \_\_\_\_\_, *The Remnant: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah*. Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1972.
- Hastings, James, ed. *The Great Texts of the Bible*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., n.d.
- Hebert, Gabriel. *When Israel Came out of Egypt*. Noperville, Ill.: SCM Book Club, 1961.
- Heinisch, Paul. *Theology of the Old Testament*. Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1950.
- Hendriksen, William. *New Testament Commentary: Exposition of the Pastoral Epistles*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1957.
- Hendry, George S. *The Gospel of the Incarnation*. Philadelphia: The Westminster Press, 1948.
- Heschel, Abraham. *God in Search of Man*. New York: Farrar, Strauss, 1955.
- Hiebert, D. Edmond. *The Thessalonian Epistles*. Chicago: Moody Press, 1971.
- Higgins, A. J. B. *Jesus and the Son of Man*. London: Lutterworth Press, 1964.
- \_\_\_\_\_, *The Lord's Supper in the New Testament*. Chicago: Alec R. Allenson, Inc., 1952
- Hill, David. *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms*. Cambridge: Univeristy Press, 1967.
- Hooke, S. H. *The Resurrection of Christ as History and Experience*. London: Darton, Longman, and Todd, 1967.
- Hordern, William. *New Direction in Theology Today*. Philadelphia: The Westminster Press, 1966.
- Hort, F. J. A. *The Christian Ecclesia*. London: Macmillan and Co., 1897.
- Howard, Richard E. *Newness of Life*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1975.
- Hunter, Archibald M. *Introducing New Testament Theology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1957.
- \_\_\_\_\_, *The Message of the New Testament*. London: SCM Press, 1943.
- Huxtable, John. *The Bible Says*. Naperville, Ill.: SCM Book Club, 1962.
- Jacob, edmond. *Theology of the Old Testament*. New York: Harper and Brothers, 1958.
- Jamieson, Robert; Fausset, A. R.; and Brown, David. *A Commentary on the Old and New Testament*. Hartford, Conn.: S. S: scranton and Co., n.d.
- Jeremias, Joachim. *The Central Message of the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, 1965.
- \_\_\_\_\_, *The Eucharistic Words of Jesus*. Translated by Norman Perrin. 3rd ed. New York: Charles Scribner's Sons, 1966.
- \_\_\_\_\_, *Infant Baptism in the First Four Centuries*. Translated by David Cairns London: SCM Press, 1960.
- \_\_\_\_\_, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*. Translated by John Bowman. New York: Charles Scribner's Sons, 1971.
- Johnston, G. *The Doctrine of the Church in the New Testament*. Cambridge: University Press, 1943.
- Johnstone, George, ed. «Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon». *The Century Bible*. Greenwood, S. C.: Attic Press, 1967.
- Jones, Edgar. «Proverbs and Ecclesiastes». *Torch Bible Commentary*. New York: The Macmilan Co., 1961.
- Kay, David M. *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity*. New York: Abingdon Press, 1973.
- Kelly, J. N. D. «A Commentary on the Epistles of Peter and Jude». *Harper's New Testament Commentaries*. New York: Harper and Row, 1969.
- Knight, George A. F. *A Christian Theology of the Old Testament*. Richmond, Va.: John Knox Press, 1959.
- Knox, John. *The Church and The Reality of Christ*. New York: Harper and Row, 1962.

## BIBLIOGRAFIA

- Knudson, Albert C. *The Religious Teaching of the Old Testament*. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1918.
- Kohler, Ludwig. *Old Testament Theology*. Translated by A. S. Todd. Philadelphia: The Westminster Press, 1957.
- Kramer, W. *Christ, Lord, Son of God*. Translated by B. Hardy. London: SCM Press, 1966.
- Kuen, Alfred F. *I Will Build My Church*. Translated by Rudy Lindblad. Chicago: Moody Press, 1971.
- Kümmel, Werner G., *Theology of the New Testament*. New York: Abingdon Press, 1973.
- Küng, Hans. *The Church*. Translated by Ray and Rosaleen Ockenden. New York: Sheed and Ward, 1967.
- Ladd, George E., *The Blessed Hope*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1966 reprint.
- \_\_\_\_\_, *Crucial Questions about the Kingdom*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1954.
- \_\_\_\_\_, *Jesus and the Kingdom*. New York: Harper and Row, 1964.
- \_\_\_\_\_, *The Pattern of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1968
- \_\_\_\_\_, *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974.
- Lambert, J. C. *Dictionary of the Apostolic Church*. Edited by James Hastings, Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1973 reprint.
- Lampe, W. H. *The Seal of the Spirit*. 2nd ed. Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1967.
- Leitch, Addison H. *Interpreting Basic Theology*. New York: Channel Press, 1961.
- Lewis, Edwin. *The Ministry of the Holy Spirit*. Nashville, Tenn.: Tidings, 1944
- Lietzmann, Hans. *Messe und Herrenmahl, eine Studie zur Geschichte der Liturgie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1955.
- Lightfoot, J. B. *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1961 rev. reprint.
- \_\_\_\_\_, *Paul's Epistle to the Philippians*. Rev. ed. London: Macmillan and Co., 1913
- Link, Henry C. *The Return to Religion*. New York: The Macmillan Co., 1937
- Loisy, Alfred. *The Gospel and the Church*. Translated by Christopher Home. New York: Charles Scribner's Sons, 1904.
- Longenecker, Richard N. *The Christology of Early Jewish Christianity*. Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, Inc., 1970.
- Ludwington, R. A. *Survey of Bible Prophecy*. Grand rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1973.
- Lundstrom, G. *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. Philadelphia: The Westminster Press, 1963.
- Machen, J. Gresham. *The Virgin Birth of Christ*. New York: Harper and Bros., 1930.
- Mackintosh, H. R. *The Christian Experience of Forgiveness*. London: Nisbet and Co. 1927.
- \_\_\_\_\_, *The Person of Jesus Christ*. London: SCM Press, 1918.
- Major, J. D. A.; Manson, T. W.; and Wright, C. J. *The Mission and Message of Jesus*. New York: E. P. Dutton, 1938.
- Manson, T. W. *The Church's Ministry*. Philadelphia: The Westminster Press, 1948.
- \_\_\_\_\_, *Studies in the Gospels and Epistles*. Edited by Matthew Black. Manchester: The University Press, 1962.
- \_\_\_\_\_, *The Teaching of Jesus*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.
- Marshall, I. Howard. *Luke: Historian and Theologian*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1971.
- Martin, R. P., *Carmen Christi: Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of early Christian Worship*. Cambridge: University Press, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Colossians*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1972.
- Marty, Martin E., and Peerman, Dean G. eds. *New Theology No. 5*. London: Macmillan Co., 1968.

- McDonald, H. D., *Jesus, Human and Divine*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1968.
- McKeating, Henry. *God and the Future*. Naperville, Ill.: SCM Book Club, 1974.
- McKenzie, John L. *Theology of the Old Testament*. New York: Doubleday, 1974.
- McMillen, S. I. *None of These Diseases*. Westwood, N. J.: Fleming H. Revell Co., 1963.
- McNight, Edgar V. *What is Form Criticism?* Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. London and New York: United Bible Societies, 1971.
- Miller Donald G., *The People of God*. Naperville, Ill.: SCM Book Club, 1959
- Minear, Paul S. *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- Moltmann, Jurgen. *The Theology of Hope*. New York: Harper and Row, 1967.
- Morris, Leon. *Apocalyptic*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1972.
- \_\_\_\_\_, *The Apostolic Preaching of the Cross*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1965.
- \_\_\_\_\_, *The Cross in the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1965.
- \_\_\_\_\_, *The First and Second Epistles to the Thessalonians. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1959
- \_\_\_\_\_, *First Corinthians*. Tyndale New Testament Commentaries. London: The Tyndale Press, 1966.
- \_\_\_\_\_, *The Gospel According to John. The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1971.
- \_\_\_\_\_, *The Story of the Cross*. London: Marshall, Morgan, and Scott, 1948.
- Moule, C. F. D. *The Sacrifice of Christ*. Philadelphia: Fortress Press, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Worship in the New Testament*. Richmond, Va.: John Knox Press, 1961.
- Mounce, R. H. *The Essential Nature on New Testament Proclamation*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960.
- Neill, Stephen, ed. *Twentieth Century Christianity*. Garden City, N. Y.: Doubleday and Co., Inc., 1961.
- \_\_\_\_\_, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1961*. New York: Oxford University Press, 1964.
- \_\_\_\_\_, *Who Is Jesus Christ?* London: United Society for Christian Literature, 1956.
- Nelson, J. Robert. *The Realm of Redemption*. Greenwich, Conn.: Seabury Press, 1951.
- Newbiggin, Leslie. *The Household of God*. New York: Friendship Press, 1954.
- Nicholls, William, ed. *Conflicting Images of Man*. New York: The Seabury Press, 1966.
- Niebuhr, H. Richard, and Williams, Daniel D., eds. *The Ministry in Historical Perspective*. New York: Harper and Bros., 1956.
- Niles, Daniel T. *The Preacher's Task and the Stone of Stumbling*. New York: Harper and Bros., 1958.
- Nygren, Anders. *Commentary on Romans*. Translated by C. C. Rasmussen. Philadelphia: Fortress Press, 1949.
- \_\_\_\_\_, ed. *This Is the Church*. Translated by Carl C. Rasmussen. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1952.
- Oehler, Gustave F. *Theology of the Old Testament*. Translated by George E. Day. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, reprint of 1989 edition.
- Olshausen, Hermann. *Biblical Commentary on the New Testament*. New York: Sheldon, Blakeman, and Co. 1858.
- One Volume New Testament Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1975.
- Orr, J. Edwin. *One Hundred Questions about God*. Glendale, Calif.: Regal Books, 1966.
- Orr, James. *The Virgin Birth of Christ*. New York: Charles Scribner's Sons, 1907.
- Pannenberg, Wolfhart. *Jesus: God and Man*. Translated by Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe. Philadelphia: Westminster Press, 1968.
- Paterson, John. *The Wisdom of Israel: Job and Proverbs*. Nashville: Abingdon Press, 1961.



## BIBLIOGRAFIA

- Payne, J. Barton. *The Theology of the Older Testament*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1962.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Intellectual. Religious Perspectives, Vol. 14*. New York: Harper and Row, 1965.
- Perrin, Norman. *What Is redaction Criticism?* Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- Pfeiffer, Charles F., and Harrison, Everett F., eds. *Wycliffe Bible Commentary*. Chicago: Moody Press, 1952.
- Pierce, C. A. *Conscience in the New Testament*. London: SCM Press, 1955.
- Pinson, William M., Jr., and Fant, Clyde E., eds. *Contemporary Christian Trends*. Waco, Tex.: Word Inc., 1972
- Plummer, Alfred. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke. The International Critical Commentary*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Pollard, William G. *Science and Faith: Twin Mysteries*. New York: Thomas Nelson, Inc. 1970.
- Purkiser, W. T. et al. *Exploring Our Christian Faith*. Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1960.
- \_\_\_\_\_, *The Gifts of the Spirit*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Sanctification and Its Synonyms*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1961
- Rainsford, Marcus. *Our Lord Prayer for Its Own*. Chicago: Moody Press, 1950.
- Ralston, Henry. *Elements of Divinity*. Nashville: Publishing House of the M. E. Church, South, 1919.
- Ramm, Bernard. *The Christian View of Science and Scripture*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1954.
- Ramsey, Michael. *The Resurrection of Christ*. London: Geoffrey Bles, 1946.
- Rawlinson, A. E. J. *New Testament Doctrine of the Christ*. London: Longmans, Green, and Co., 1926.
- Reicke, Bo. *Glaube und Leben der Urgemeinde*. Zurich: Zwingli-Verlag, 1957.
- Reid, J. K. S. *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible*. London: Methuen and Co., Ltd., 1957.
- Richardson, Alan. *An Introduction to the Theology of the New Testament*. New York: Harper and Brothers, Publishers, 1958
- \_\_\_\_\_, ed. *A Theological Word Book of the Bible*. London: SCM Press, 1950
- Richardson, Alan, and Schweitzer, W., eds. *Biblical Authority for Today*. Philadelphia: The Westminster Press, 1951.
- Ridderbos, H. N. *The Coming of the Kingdom*. Translated by H. de Jongste. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1972.
- Ringenberg, L. R. *The Word of God in History*. Butler, Ind.: The Higley Press, 1953.
- Robertson, A. T. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, 2nd ed. New York: George H. Doran Co., 1915.
- \_\_\_\_\_, *Word Pictures in the New Testament*. 6 vols. New York: harper and Brothers Publishers, 1933.
- Robinson, H. Wheeler. *The Cross in the Old Testament*. Philadelphia: Westminster Press, 1955.
- \_\_\_\_\_, *Redemption and Revelation*. New York: Harper and Bros., 1942.
- Robinson, J. A. T. *The Body: A Study in Pauline Theology*. Chicago: Henry Regnery Co. 1951.
- Robinson, T. H. *Job and His Friends*. London: SCM Press, Ltd., 1954.
- Robinson, William. *The Biblical Doctrine of the Church*. St. Louis: Bethany Press, 1948.
- Roth, Leon. *God and Man in the Old Testament*. New York: Macmillan Co., 1955.
- Rowley, H. H. *The Faith of Israel: Aspects of Old Testament Thought*. Philadelphia: The Westminster Press, 1956.
- \_\_\_\_\_, *The Relevance of Apocalyptic*: 2nd ed. London: Lutterworth Press, 1946. New and rev. ed. New York: Association Press, 1963.
- \_\_\_\_\_, *The Unity of the Bible*. Philadelphia: The Westminster Press, 1953.
- Rylaarsdam, J. C. *Revelation in Jewish Wisdom Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1946.
- Sanday, William and Headlam, A. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. International Critical Commentary*. New York: Charles Scribner's Sons, 1923.



- Sauer, Eric. *The Dawn of World Redemption*. Translated by G. H. Lang, with a forward by F. F. Bruce, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1952.
- \_\_\_\_\_. *The King of the Earth*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962.
- Saunders, E. W. *Jesus in the Gospels*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc. 1967.
- Sayers, Dorothy I., *A Matter of Eternity*. Edited Rosamond Kent Sprague, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1973.
- Schaeffer, Francis A., *Back to Freedom and Dignity*, Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Genesis in Space and Time*. Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press, 1972.
- Schep, J. A., *The Nature of the Resurrection Body*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1964.
- Schmidt, Karl J., *The Church*. Translated by J. R. Coates. London: Adam And Charles Black, 1950.
- Schmithals, Walter. *The Office of Apostle in the Early Church*. Translated by John E. Steely, Nashville.: Abingdon Press, 1969.
- Schofield, J. N. *Introducing Old Testament Theology*. Naperville, Ill.: SCM Book Club, 1964.
- Schutz, Hermann. *Old Testament Theology*. 2 vols. Translated by J. A. Paterson, Edinburgh: T. and T. Clark, 1909.
- Schweitzer, Albert. *The Mistry of the Kingdom of God*. London: Adam and Charles Black, 1950.
- \_\_\_\_\_. *The Lord's Supper According to the New Testament*. Translated by John M. Davis, Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- Smeaton, George. *The Doctrine of the Holy Spirit*. London: The Banner of Truth Trust, 1961 reprint.
- Smith, C. Ryder. *The Bible Doctrine of Grace*. London: The Epworth Press, 1956.
- \_\_\_\_\_. *The Bible Doctrine of the Hereafter*. London: Epworth Press, 1958.
- \_\_\_\_\_. *The Bible Doctrine of Man*. London: The Epworth Press, 1951.
- \_\_\_\_\_. *The Bible Doctrine of Salvation*. London: The Epworth Press, 1941
- \_\_\_\_\_. *The Bible Doctrine of Sin*. London: The Epworth Press, 1953.
- Smith, Wilbur M. *The Biblical Doctrine of Heaven*. Chicago: Moody Press, 1968.
- Snaith, Norman H., *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, Philadelphia: The Westminster Press, 1946.
- Spence, H. D. M and Exell, Joseph S., eds. *The Pulpit Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1950 reprint.
- Stagg, Frank. *The Book of Acts*. Nashville: Broadman Press, 1955.
- \_\_\_\_\_. *New Testament Theology*, Nashville: Broadman Press, 1962.
- Stauffer, Ethelbert. *Jesus and His Story*. Translated by Richard and Clara Winston, New York: Alfred A. Knopf, 1960.
- \_\_\_\_\_. *New Testament Theology*. Translated by John Marsh. New York: The Macmillan Co., 1955.
- Stevens, George B., *The Theology of the New Testament*. New York: Charles Scribner's Sons, 1957.
- Strachanm R. H., *The Fourth Gospel*, 3rd rev. ed. London: SCM Press, L. t. d., 1941.
- Streeter, B. H. *The Primitive Church*. New York: The Macmillan Co., 1929.
- Taylor, Richard S. *End Times*. «The Aldersgate Doctrinal Series.» Marion, Ind.: The Wesleyan Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Tongues: Their Purpose and Meaning*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1973.
- Taylor, Vincent. *The Atonement in New Testament Teaching*. 3rd ed. London: The Epworth Press, 1958.
- \_\_\_\_\_. *The Cross of Christ*. London: Macmillan and Co., 1956.
- \_\_\_\_\_. *Forgiveness and Reconciliation*. London: Macmillan and Co., 1956.
- \_\_\_\_\_. *The Gospel According to St. Mark*. New York: St. Martin's Press, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Jesus and His Sacrifice*. New York: Macmillan and Co., 1937.

## BIBLIOGRAFIA

- \_\_\_\_\_, *The Names of Jesus*. London: Macmillan and Co., 1954.
- Temple, William, *Nature, Man and God*. London: Macmillan, Ltd., first edition, 1934.
- Thayer, J. H. *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1963 reprint.
- Thomas, W. H. Griffith. *Through the Pentateuch Chapter by Chapter*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B.: Eerdmans Publishing Co., 1957.
- Thomson, James G. S. S. *The Old Testament View of Revelation*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960.
- Thornton. L. S. *The Common Life in the Body of Christ*. London: Dacre Press, 1950.
- Tödt, H. E. *The Son of Man in the Synoptic Tradition*. Translated by D. M. Barton. London: SCM Press, 1965.
- Toombs, Lawrence. *The Old Testament in Christian Preaching*. Philadelphia: The Westminster Press, 1961.
- Tozer, A. W. *That Incredible Christian*. Pa.: Christian Publications, Inc., 1964.
- Turner, George Allen. *The Vision Which Transforms: Is Christian Perfection Scriptural?* Kansas City: Beacon Hill Press, 1964.
- Vincent, Marvin B. *Word Studies in the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1965 reprint.
- Vine, W. E. *Expository Dictionary of New Testament Words*. London: Oliphants, 1939.
- Von Campenhausen, Hans. *The Virgin Birth in the Theology of the Ancient Church*. Naperville, Ill.: Adec R. Allerson, Inc., 1962.
- Von Rad, Gerhard. *Old Testament Theology*. Translated by D. M. G. Stalker. New York: Harper and Brothers, 1962.
- Vos, Geerhardus. *The Pauline Eschatology*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1972.
- Vriezen, Th. C. *An Outline of Old Testament Theology*. Boston: Charles T. Branford Co., 1958.
- Walker, Thomas. *The Acts of the Apostles*. Chicago: Moody Press, 1965.
- Walker, Williston. *A History of the Christian Church*. Rev. ed. New York: Charles Scribner's Sons, 1959.
- Walvoord, John F. *The Church in Prophecy*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1964.
- Ward, William B. *Out of the Whirlwind*. Richmond, Va.: John Knox Press, 1958.
- Weiss, J. *Earliest Christianity*. Translated by F. C. Grant. New York: Harper and Brothers, 1959.
- Wesley, John. *Explanatory Notes Upon the New Testament*. Naperville, Ill.: lec R. Allenson, Inc., 1950 reprint.
- \_\_\_\_\_, *Works*. 14 vols. Kansas City, Mo.: Nazarene Publishing House, n.d.
- Westcott, B. F. *The Gospel According to St. John*. London: James Clarke and Co. Ltd., 1880.
- Westermann, Claus, ed. *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Richmond, Va.: John Knox Press, 1964.
- Whale, J. S. *Christian Doctrine*. New York: The Macmillan Co., 1942.
- \_\_\_\_\_, *Victor and Victim*. Cambridge: University Press, 1960.
- Whitely, D. E. H., *The Theology of St. Paul*. Philadelphia: Fortress Press, 1966
- Wilder, Amos N. *Otherworldliness and the New Testament*. New York: Harper and Brothers, 1954.
- Wiley, H. Orton. *Christian Theology*. 3 vols., Kansas City: Beacon Hill Press, 1940.
- \_\_\_\_\_, *The Epistle to the Hebrews*. Kansas City: Beacon Hill Press, 1959.
- Williams, Colin. *The Church: New Directions in Theology Today*. Vol. 4. London: Latterworth Press, 1969.
- Williams C. S. *A Commentary on the Acts of the Apostles*. Black's New Testament Commentaries. London: Adam and Charles Black, 1957.
- Wrede, W. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1901.
- Wright, G. Ernest. *Biblical Archaeology*. Abridged edition. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.

- \_\_\_\_\_, «God Who Acts: Biblical Theology as Recital». *Studies in Biblical Theology*. London: SCM Press, 1952.
- \_\_\_\_\_, *The Old Testament and Theology*. New York: Harper and Row, Publishers, 1969.
- Wright, G. Ernest, and Fuller, Reginald H. *The Book of the Acts of God*. New York: Doubleday and Co., Inc. 1957.
- Wynkoop, Mildred Bangs. *Foundations of Wesleyan-Arminian Theology*. Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press of Kansas City, 1967.
- \_\_\_\_\_, *A Theology of Love*. Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1972.
- Young, Edward J. *The Study of Old Testament Theology Today*. New York: Fleming H. Revell Co., 1959.
- Zorn, R. *Church and Kingdom*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1962.

## ARTICOLI

- Albright, William Foxwell. «The Old Testament and Archaeology.» Old Testament Commentary. Edited by Herebert C. Alleman and Elmer E. Flack. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1948.
- \_\_\_\_\_, «Recent Discoveries in Bible Lands» Young's Analytical Concordance to the Bible. New York: Funk and Wagnalls Co. 1955.
- Augsburger, Myron S. «Introduction.» Chester K. Lehman. *Biblical Theology, Old Testament*, Scottsdale Herald Press, 1971.
- Barclay, William. «Comparison of Paul's Missionary Preaching and Preaching to the Gospel.» *Apostolic History and the Gospel*. Edited by W. Ward Gasque and Ralph Martin. Grand Rapids, Mich.; Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1970.
- Bartlett, Gene. «Worship: Ordered Proclamation of the Gospel.» *Review and Expositor*, LXII, No. 3 (summer, 1965).
- Bradley, William L. «Revelation.» *The Hartford Quarterly*, vol. 3(winter, 1962), pp. 41-54.
- Bromley, Geoffrey W. «Biblical Theology.» Everett F. Harrison, editor in chief. *Baker's Dictionary of Theology*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1960.
- Bruce, F. F. «The Person of Christ: Incarnation and Virgin Birth.» *Basic Christian Doctrines*. Edited by Carl F. H. Henry. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1962.
- Bruce F. F., and Davidson, Francis. «The Wisdom Literature of the Old Testament.» . Edited by F. Davidson, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1956.
- Brunner, F. F. and Davidson, Francis. «The Wisdom Literature of the Old Testament.» . Edited by F. Davidson. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1956.
- Brunner, H. Emil. «The Christian Understanding of Man.» *The Christian Understanding of Man*. Vol. II of the Report of the Oxford Conference on Church, Community, and State. London: George Allen and Unwin, Ltd., 1938.
- Campbell, J. Y. «Koinonia and Its Cognates in the New Testament.» *Journal of Biblical Literature*, LI (1932), p. 353.
- Filson, Floyd V. «Synagogue, Temple, and Church.» *The Biblical Archeologist Reader*. Edited by G. Ernest Wright and David Noel Freedman. New York: Doubleday and Co., 1961.
- Gilmore, A. «The Date and Significance of the Last Supper», *Scottish Journal of Theology*, September, 1961.
- Gordon, Cyrus H. «Higher Critics and Forbidden Fruit.» Frank E. Gaebelein, editor, *Christianity Today Reader*. New York: Meredith Press, 1966.
- Harrison, Everett F. «Some Patterns of the Testament Didache», *Bibliotheca Sacra*, vol. 119, no. 474 (April, 1962).
- Henry, Carl F. H., «Man.» *Baker's Dictionary of Theology*. Everett F. Harrison, editor in chief. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1960.
- Hull, William. «Baptism in the New Testament: A Critique.» *Review and Expositor*, vol. LXV (winter, 1968).

## BIBLIOGRAFIA

- Hunter, A. M. «Crux Criticorum – Matt. XI: 25-30 – A Reappraisal.» *New Testament Studies*, VIII (1962), pp. 241- 49.
- Hutchison, Harry. «Who Does He Think He Is?» *Scottish Journal of Theology*, XIV (September, 1961).
- Jewett, Paul King. «Emil Brunner's Doctrine of Inspiration.» John F. Walvoord, ed. *Inspiration and Interpretation*, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957.
- Kantzer, Kenneth. «Revelation and Inspiration in Neo-Orthodox Theology», Parts I-III. *Bibliotheca Sacra*, vol. 115, no. 459 (July, 1958), pp. 120-27; 218-28; 302-12.
- Kevan, E. F. «Genesis.» Edited by F. Davidson. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1956.
- Kümmel, Werner G. «The Main Types of NT Proclamation.» *Encounter*, XXI (1960).
- Ladd, George E. «Interim Ethics.» *Baker's Dictionary of Christian Ethics*. Edited by Carl F. H. Henry. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1973.
- \_\_\_\_\_. «The Kingdom of God – Reign or Realm?» *Journal of Biblical Literature*. Vol. 31 (1962), pp. 230-38.
- Marshall, I. H. «The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion.» *New Testament Studies*, XII (1966), pp. 327-51.
- Metzger, Bruce M. «The Development of Institutional Organization in the Early Church.» *Ashland Theological Bulletin*, VI (spring, 1973).
- Morris, Leon. «The Meaning of Hilasterion in Rom. 3:25.» *New Testament Studies*, II (1955-56).
- Munck, J. «Paul, The Apostles, and the Twelve.» *Studia Theologica*. 3 (1949).
- Reicke, Bo. «A Synopsis of Early Christian Preaching.» *The Root of the Vine*. London: Dacre Press, 1953.
- Rhodes, Arnold B. «The Message of the Bible.» *Introduction to the Bible*. «The Layman's Bible Commentary.» Vol. I Balmer H. Kelly, editor. Richmond, Va.; John Knox Press, 1959.
- Riesenfeld, Harold. «The Ministry in the New Testament.» *The Root of the Vine*, London: Dacre Press, 1953.
- Robinson, William Childs, «The Virgin Birth – A Broader Base.» *Christianity Today*. XVII (Dec. 8, 1972), pp. 6-8.
- Rose, Delbert R. «Distinguishing Things That Differ.» *Wesleyan Theological Journal*, vol. 9, 1974.
- Rust, Eric. «The Atoning Act of God in Christ.» *Review and Expositor*. LIX (January, 1962), pp. 68-70.
- Staples, Rob L. «Santification and Selfhood: A Phenomenological Analysis of the Wesleyan Message.» *Wesleyan Theological Journal*, vol. 7, spring, 1972.
- Taylor, Vincent. «Does The New Testament call Jesus God?» *The Expository Times*, LXIII (January, 1962).
- \_\_\_\_\_. «A Great Text Reconsidered.» *New Testament Essays*. London: Epworth Press, 1970.
- Tenney, Merril C. «The Historicity of the Resurrection.» *Jesus of Nazareth Saviour, and Lord*. Edited by Carl F. H. Henry, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1966.
- Turner, George Allen, «Infant Baptism in Biblical and Historical Context.» *Wesleyan Theological Journal*, vol. 5, 1970.
- Witwer, John A. «Did Jesus Claim to Be God?» *Bibliotheca Sacra*, vol. 125 (April, 1968).
- Worley, Robert C. «Preaching and Teaching in the Primitive Church.» *McCormick Quarterly*, Vol. XX (November, 1966).