



COLLANA DI TEOLOGIA

W. T. PURKISER - R. S. TAYLOR

W. H. TAYLOR

DIO, L'UOMO E LA SALVEZZA

II. IL NUOVO TESTAMENTO (1)



W. T. Purkiser
Richard S. Taylor
Willard H. Taylor

Dio, L'uomo & La Salvezza

II. Il Nuovo Testamento (1)

Traduzione di Giovanni D. Cereda

Casa Editrice Nazarena

Copertina di Jean Carlos Lourenci

SOMMARIO

| | |
|--|-----|
| Sommario | 3 |
| Introduzione | 4 |
| Capitolo 12 La Conoscenza Di Dio | 7 |
| Capitolo 13 Creatore E Padre-Sovrano | 24 |
| Capitolo 14 Lo Spirito Servitore..... | 35 |
| Seconda Sezione La creatura del desiderio salvifico di Dio..... | 45 |
| Capitolo 15 La Concezione Neotestamentaria Dell'uomo..... | 46 |
| Capitolo 16 L'uomo Nel Peccato | 61 |
| Capitolo 17 La Corruzione Del Genere Umano | 76 |
| Terza Sezione Un Salvatore, Cristo il Signore..... | 92 |
| Capitolo 18 La Testimonianza Di Gesù Su Se Stesso | 93 |
| Capitolo 19 Motivi Fondanti Nella Testimonianza Della Chiesa Primitiva | 108 |
| Capitolo 20 L'incarnazione | 125 |
| Capitolo 21 La Morte, La Resurrezione E Ascensione Di Cristo..... | 139 |
| Quarta Sezione La Salvezza In Cristo..... | 147 |
| Capitolo 22 Il Provvedimento Di Salvezza | 148 |
| Capitolo 23 L'efficacia Della Morte Di Cristo | 160 |
| Capitolo 24 Grazia, Fede E Sovranità Divina..... | 187 |

INTRODUZIONE

Ci volgiamo ora 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. l' Introduzione di 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, la risurrezione e l'intercessione, offre certezza della salvezza a tutti gli uomini. Egli è la *Nova Res* del Nuovo Testamento.

Ciò che era atteso, nel cammino della redenzione, nell'Antico Testamento mediante i sacrifici e nel primo giudaismo con l'osservanza della Torah e le «tradizioni degli anziani», 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.

Gli scritti del Nuovo Testamento, come molti dei libri dell'Antico Testamento, sono composizioni «occasional». Ognuno di essi fu scritto in risposta a particolari situazioni. Non possiamo, perciò, ritenerli dei trattati sistematici. Ciò 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, la 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 affermano, fallacemente, che questi scritti non siano storicamente attendibili, in contrasto

con la posizione conservatrice.¹ 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.

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. Ved. Anche Gv. 3:31, 34; 10:35; Ebr. 10:16-17).

Molte altre affermazioni confermano questa posizione. Infatti pur riconoscendo la natura *kerigmatica* 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 realtà, al di fuori ed entro la stessa narrazione, vi è la presenza di 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 incontrare i bisogni di coloro che si ponevano all'ascolto del suo messaggio per 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».²

Si riconosce qui, subito, che il Nuovo Testamento possiede un carattere sovranaturale ed escatologico,³ 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

¹ Cf. EDGARD V. MCKNIGHT, *What is Form Criticism?* (Fortress Press Philadelphia 1969); NORMAN PERRIN, *What is Redaction Criticism?* (Fortress Press, Philadelphia 1969). Questo genere di critica dei Vangeli non è rimasta statica; numerose modificazioni e sviluppi si sono avuti dopo gli scritti di Bultmann, Schmidt e Dibelius. Nondimeno, la tendenza è stata quella di sottrarre fiducia alla storicità del racconto biblico.

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 of New Testament Truth* (Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids [Mich.] 1968), pp. 108-111.

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 mondo, abbia maturato la propria comprensione della fede sia nell'esperienza che nell'espressione scritta e verbale. Questa maturazione avvenne 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 se stessa. Nell'essenza, ciò che essa propone non è una nuova religione, ma la vecchia fede ricostituita e fondata, ora, sulla Parola di Dio, personalizzata e storicizzata. L'apostolo Paolo, in particolare, può scrivere con considerevole profondità di comprensione su ciò che traspare nella storia di Israele alla luce della venuta di Cristo. Egli può anche testimoniare di ciò che accadde nella sua vita incontrò il Signore risorto sulla strada di Damasco divenendo «un uomo in Cristo». Come ben sottolineato da A. H. Barnett, quest'uomo di Tarso divenne un'influenza letteraria». ⁴ Egli fu anche una forza teologica.

Molti dei suoi concetti di fede sono rintracciabili in Ebrei e in 1 Pietro. Sembra ragionevole concludere che il pensiero paolino sia la fonte principale per una teologia del Nuovo Testamento. Se è così, dobbiamo vederla come parte dell'azione dello Spirito che traceia le più ricche espressioni di fede dei primi tempi, mediante la mente consacrata e istruita dell'apostolo Paolo.

Ovviamente, non si possono esporre o menzionare tutti i passi biblici per spiegare un soggetto preso in considerazione. Tuttavia, si tenterà di offrire al lettore quelle parti del Nuovo Testamento che sono fondamentali per una ragionevolmente ampia comprensione della fede

⁴ ALBERT E. BARNETT, *Paul Becomes a Literary Influence* (University of Chicago press, Chicago 1941).

CAPITOLO 12

LA CONOSCENZA DI DIO

Il pensiero neotestamentario, così come quello veterotestamentario, è teocentrico.⁵ Dio è sia il soggetto che l'oggetto della Scrittura; è il protagonista principale nella storia. Egli pose in esistenza il cosmo con tutti i suoi abitanti, e prese l'iniziativa nel redimere l'uomo creato quando questi cadde nel peccato della disubbidienza (Ef. 1:3-8). Al tempo divinamente disposto, Egli «parlò» (*elalesen*) a noi mediante il Figlio, «che riflette la gloria» del Padre e «l'immagine della sua natura» (Ebr. 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; essi furono «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 Testamento presenta la sua figura centrale attivamente operante, in modi diversi, a favore dell'umanità. Ciò che era stato 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 Egli agì in Cristo, Egli dimostrò il carattere essenziale della sua propria natura che è infinitamente santa, giusta, misericordiosa, redentrice, creatrice e retta.

Il primo risultato dell'azione redentrice fu 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 bhupo 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

⁵ OSCAR CULLMANN, *The Christology of the New Testament*, trad. Ingl. 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 con 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.

moltiplicate nella conoscenza di Dio (*epignòsei tou theou*) e di Gesù nostro Signore» (2 Pi. 1:2).⁶ Se Dio stesso 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.⁷ La comprensione neotestamentaria è essenzialmente uguale. Nell'uso popolare, la parola greca «conoscere» (*ginoskein*), 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. 6:38; 13:28ss; Lc. 1:18; Gv. 4: 42, 7:51, 1 Cor 13:6); «consapevolezza» (Mt. 24:50; Lc. 2:43; Ebr. 10:34; Ap. 3:3); e «capire» (Lc. 18:34; Gv. 3:10; At. 8:30; 1 Cor. 14:7, 9).

Il verbo composto *epiginòskein* è spesso adoperato per comunicare lo stesso significato di *ginòskein*. 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, *epiginòskein to dikaiòma tou theou* in Rom. 1:32 corrisponde a *ginòskein to thelèma* in 2:18.⁸ Il composto, a volte, è usato per «confermare» (cf. Atti 22:24; 23:28).

Un significato speciale lo riscontriamo nell'uso di queste parole quando i concetti dell'Antico Testamento hanno influenzato il pensiero neotestamentario.

In questo caso, l'enfasi non è sulla conferma oggettiva, ma è «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 Pi. 1:20; 3:3). «Conoscere» significa penetrare nella volontà di Dio, riconoscerla e divenire ad essa ubbediente (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).

⁶ 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.

⁷ Vedi c.2

⁸ Cf. W.E.VINE, *Expository Dictionary of New Testament Words* (Oliphants, London 1939), 2:279-299.

Un certo elemento teorico è suggerito, in alcuni casi, da *ginòskein*, ma non è decisivo.⁹

Gnòsis lo si ritrova in numerosi casi, ma, normalmente, mantiene il significato antico testamentario 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.

Epignòsis è adoperato quasi in senso tecnico per denotare la conoscenza decisiva di Dio che riceviamo nella conversione alla fede cristiana. Le epistole pastorali contengono numerosi esempi di *epignòsis* (cf. 1 Tm. 2:4; 2 Tm. 2:25; 3:7; Tt. 1:1; cf. anche Ebr. 10:26). Mentre, in alcuni casi, è implicita una conoscenza teorica, normalmente si assume che la conoscenza cristiana apporti un corrispondente stile di vita.¹⁰

Riassumendo, la terminologia neotestamentaria per «conoscenza» è fortemente influenzata dal pensiero veterotestamentario. Il significato preponderante di *ginòskein*, *gnòsis* e dei loro composti è di ubbidiente riconoscimento di Dio quando Egli incontra l'uomo nella Sua sovranità, misericordia ed amore redentore.

Questo fatto suggerisce che Dio è attivamente impegnato a farsi veramente conoscere. La conoscenza cristiana o *gnòsis* deve essere considerata «dono di grazia che segna la vita del cristiano determinandone l'espressione» (1 Cor. 1:15; 12:8; 2 Cor. 8:7).¹¹ In questo tipo di conoscenza, ogni ricerca razionale o elemento teorico è fondato sull'amore che controlla l'agire, il com-portamento (Col. 1:9; 3:10; 1 Pi. 3:7). Gli scritti giovannei pongono in relazione «conoscenza», «credere» ed «amare», nella più ampia espressione di questa speciale comprensione neotestamentaria della «conoscenza».¹²

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 un particolare rapporto intersoggettivo.

Bradley continua dicendo che tale conoscenza non è «né razionale né

⁹ Cf. *Romani* 1: 18-23; *1 Cor.* 1:21; 8:4-6; *Gal.* 4:8 ss; vd. anche *Gv.* 1:10.

¹⁰ RUDOLF BULTMANN, «*ginosko* ET AL.», *Theological Dictionary of the New Testament* G. Kittel (Wm. B. Eerdmans Published Co., Grand Rapids [Mich.] 1964), 1:707; d'ora in poi citato come TDNT.

¹¹ *Ibidem*, p. 708.

¹² Per un'ampia discussione dell'uso giovanneo di questo termine, cf. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (University Press, Cambridge 1953), pp.151 ss.

irrazionale». ¹³ 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 ad altre forme di conoscenza. Spesso coincide con l'analisi logica e l'investigazione scientifica. Nondimeno, la sua verifica classica è l'incontro stesso. ¹⁴ Essa è, infatti, conoscenza esistenziale. Si realizza negli effetti unici dell'incontro con un altro, nell'angoscia vera della propria esistenza. ¹⁵

Questo è ciò che l'Antico Testamento ed il Nuovo intendono per «conoscenza di Dio». ¹⁶ 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 se 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 vi è un 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 del Cristo.

Come prima affermato, la conoscenza di Dio è mediata da Cristo. L'affermazione più espressiva di tale verità viene proprio dal Signore stesso. In un versetto meraviglioso di Matteo, che è stato 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»

¹³ WILLIAM L. BRADLEY, *Revelation*, The Hartford Quarterly, 1962.

¹⁴ Ibidem, p.45.

¹⁵ R.W. DALE osserva: «Le esistenze reali devono essere riconosciute immediatamente- non per inferenza di esistenze reali appartenenti ad un'altra sfera...» (*Christian doctrine*, Holder & Stoughton, London 1896, p.279).

¹⁶ 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 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».

(*nepior*), nella loro semplice fiducia, ricevono dal Figlio la rivelazione di Dio stesso (11:25).

Sia in parole che in azione, nei sinottici, Gesù dà dimostrazione di attributi 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 rivolse particolare attenzione alla funzione rivelatrice di Cristo. Niente di più esplicito su questo argomento è stato scritto da Giovanni (1:18): «Nessuno ha mai veduto Iddio: L'unigenito Figliolo, che è nel seno del Padre, è quel che l'ha fatto conoscere» (*exegesato*, «esegito» o «interpretato»). Una leggera sorpresa, a dir poco, si registra quando Filippo chiede al Signore: «Signore, mostraci il Padre e basta». Gesù gli disse: «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).¹⁷ L'apostolo Paolo conferma il carattere rivelatorio della vita di Cristo in modo meravigliosamente esplicito. 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 rifulge 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

¹⁷ 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».

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, noi 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».¹⁸

Il Nuovo Testamento afferma, chiaramente, che non può esserci conoscenza di Dio separatamente da un rapporto con Cristo. E 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 se vi è una conoscenza di Dio mediata dalla natura e dalla ragione, questa però non è conoscenza salvifica e per questo motivo riceve poca attenzione da parte degli scrittori biblici. Segni dell'esistenza di Dio che pervengono all'uomo dal suo mondo, non riescono a imporre su di lui l'invito divino all'obbedienza giusta e morale. O. 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 se stessi, sulla loro origine, la loro condizione spirituale e il loro destino».¹⁹

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».²⁰

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 rimuginazioni filosofiche dei filosofi di quell'antico centro di studio produssero 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», si aprì loro una nuova comprensione della divinità. Prevalsero, però, le reazioni negative, ma, tuttavia, alcuni

¹⁸ *Introduction to the Theology of the New Testament*, p. 44.

¹⁹ OLIN F. CURTIS, *The Christian Faith* (Eaton and Mains, New York 1905), p.107.

²⁰ KARL BARTH, *Church Dogmatics*, 4:1, Bromley & Torraine (T&T Clark, Edimburgh, 1958), p.186.

acconsentirono alla parola (At. 17:16-34). L'osservazione di O. Cullmann riassume quanto già detto: «Il Nuovo Testamento non può, ne 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».²¹

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 se stesso falsamente. Quando l'uomo ha tale incontro con 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. Il termine «generale» è migliore della parola «naturale» per descrivere questo aspetto della rivelazione divina poiché, con «teologia naturale», molti hanno inteso la possibilità di una rivelazione inclusiva e auto-convalidante di realtà divine nel mondo della natura e dell'uomo.

Secondo il giudizio degli scrittori, non può legittimamente esistere una disciplina cristiana intesa come «teologia naturale» a motivo degli atti rivelatori di Dio nella storia dell'umanità come contenuti nella Bibbia. 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 l'identica verità. Dichiarò: «Benedetto sia il Signore, L'Iddio di Israele, che ha visitato (*episkepsato*)²² e riscattato il suo popolo e ci ha suscitato un potente Salvatore nella casa di Davide suo servitore» (Lc. 1:68-69). La manifestazione di Dio mediante potenti atti nella

²¹ *Christology*, p.327.

²² Cf. ARNDT & GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago Press, 1957); *episkeptomai*, «della visitazione graziosa di Dio per 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*)?».

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).²³

I passi neotestamentari 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» (*suneidesis*; 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 13:16ss, 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».²⁴

²³ 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 contraria, ved. R. H. Strachan, *The Fourth Gospel* (SCM Press, London 1941, III ed. Riv.), pp. 99-100.

²⁴ *Commentary on the Book of Acts*, New International Commentary of the New Testament, (Wm.

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 loro predicare. 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.²⁵

Paolo, allora, trae la conclusione che, pur se Dio è stato proposto entro i limiti dell'intelligenza degli ateniesi mediante la Sua rivelazione, Egli, tuttavia, non è stato mai da loro conosciuto. Perciò, B. Gartner scrive: «L'intera loro ignoranza è dimostrata dal loro culto, particolarmente quando essi persino erigono un altare all'Iddio che non conoscono ma che avrebbero dovuto conoscere».²⁶

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 a motivo della mancanza di questa conoscenza, nella misura a loro disponibile, gli uomini sono invitati a ravvedersi».²⁷

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 rifiutano ciò che conoscono di Dio. In secondo luogo, l'insegnamento di Paolo e la sua predicazione devono sempre essere considerate entro il contesto della *die Heilgeschichte*. Paolo è preoccupato del tempo in cui vive all'interno del piano redentivo. Ciò è suggerito dall'affermazione «passando sopra ai tempi dell'ignoranza» (17:30). Cristo è venuto; 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

B.Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Mich., 1956), pp.354-355.

²⁵ Il riferimento ad uno dei loro poeti (17:28) e un'apparente coincidenza di teorie con gli Stoici, devono essere valutate come prove che Paolo abbia attinto dalla filosofia stoica, come afferma J. Weiss in *Earliest Christianity*, trad. F.C. Grant (Harper & Bros., New York 1959), p. 241; cf. C.S. Williams, *A Commentary on the Acts of the Epistles*, Black's New Testament Commentaries (Adam & Charles Black, London 1957), il quale suggerisce che il passo può essere interpretato alla luce della tradizione giudaica dell'Antico Testamento senza dovere per forza vedere in esso un significato filosofico attribuito dallo stoicismo.

²⁶ B.GARTNER, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (C.W.K. Gleerup, Uppsala 1955), p. 238.

²⁷ BRUCE, *Acts*, p.362.

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 1:18-22.

Lo scopo dell'Epistola ai Romani regge 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 della giustizia» fra gli uomini (3/10; 19).²⁸

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).²⁹ *To gnostom 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». ³⁰ 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». ³¹

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». ³² 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

²⁸ 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.

²⁹ «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.

³⁰ C.R. BARRETT, *The Epistle to the Romans*, Black's New Testament Commentaries (Adam & Charles Black, London 1957), p.35.

³¹ E.STAUFFER, *New Testament Theology*, trad. J. Marsch (SCM Press, London, 1955), p.88.

³² BARRETT, *Romans*, p.36.

giudaismo rabbinico che aveva formulato una dottrina della conoscenza universale di Dio.³³ Tuttavia, lo scopo dell'apostolo, 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 alte possibilità di comunione con Dio all'abisso dell'idolatria della vita sensuale e dell'ira. L'uomo è passato attraverso questo rifiuto della conoscenza di Dio, alla gloria di se 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 questo fatto: «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 (w. 24, 26, 28). Il secondo elemento già menzionato (che Cristo è la sola risposta al bisogno dell'uomo), è compendiato in Rm. 3:21-26, ma è 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 stesso in Cristo con il suo beneficio di redenzione dal peccato era stato 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 i Giudei e i Gentili sono uguali davanti a Dio per quanto riguarda il giudizio morale. «Tribolazione, sofferenza e giudizio attendono coloro che operano nel male, poiché dinanzi a Dio non c'è riguardo (*prosopolempsia*) 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» (*ennomo*) mentre i Gentili sono «senza la legge» (*anomos*). Nondimeno, entrambi sono soggetti al giudizio se commettono peccato. Paolo afferma, nel verso 13, che per i Giudei la legge non è «un talismano preparato per salvaguardare coloro che lo

³³ W.D.DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism* (SPCK, London 1948), pp.115-117.

possiedono. E 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).³⁴ Paolo, però, continuando sull'argomento dei Gentili chiede su quale base possono essere ritenuti responsabili, se sono «senza legge»? La risposta dell'apostolo la rintracciamo 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 se stessi».

Questo versetto conclusivo enuncia diverse verità di ordine morale e religioso riguardante i Gentili. In primo luogo, essi, a volte, agiscono ubbidendo alle prescrizioni della legge mosaica. In secondo luogo, quando essi agiscono così, lo fanno «naturalmente» (*phusei*).³⁵

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». ³⁶ L'argomento paolino conduce alla conclusione che vi è qualcosa nello schema dell'esistenza che dovrebbe condurre, e qualche volta lo fa, i Gentili ad avere un'attitudine di umiltà, di gratitudine, di creaturalità dipendente. Quando ciò accade, essi «sono legge a se stessi». ³⁷ L'affermazione «essi sono legge a se stessi» dovrebbe essere meglio tradotta, secondo Richardson, con «essi sono i loro propri legislatori». ³⁸

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 nelle loro vite? I commentatori, prontamente, rispondono suggerendo qualche forma di legge morale universale, tornando indietro al tempo della creazione, «qualcosa», in seguito, rinnovato nel patto con Noè (Gen. 9:1-7). ³⁹ 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

³⁴ BARRETT, *Romans*, p.49.

³⁵ Gli Ebrei non hanno un termine per «natura». L'A. T. non usa l'idea di natura. Paolo può anche aver trovato utile questo modo corrente di pensare, per spiegare la propria idea. Cf. I Cor. 11:14.

³⁶ 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).

³⁷ Ibidem, p. 52.

³⁸ *Introduction to the Theology of the NT*, p. 50.

³⁹ 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.

Mosè.⁴⁰ 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.⁴¹

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».⁴² Quanto dice Barrett, a questo punto, sembra ragionevole. Egli, infatti, insiste 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.⁴³ 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 era stata offerta all'umanità cosicché gli uomini avevano la possibilità di conoscere il Creatore. Questa rivelazione è avvenuta 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 la possibilità, datagli 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).⁴⁴

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 essi «non conoscevano Dio» (*ouk eidotes theon*). Essi erano «ignoranti di Dio», una frase che Duncan considera come descrizione che regolarmente

⁴⁰ *Introduction to the Theology of the NT*, p.49.

⁴¹ 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».

⁴² STAUFFER, *NT Theology*, p.173.

⁴³ *Romani*, p. 51.

⁴⁴ WERNER KUMMEL, *Theology of the New Testament* (Abingdon Press, New York, 1973), p. 176.

veniva applicata nel Nuovo Testamento alla vita del paganesimo.⁴⁵ «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 una conoscenza teorica. Burton aggiunge che *theon*, non avendo l'articolo determinativo, intenda qualità o attributi di divinità più che essenza della Divinità.⁴⁶ La frase «O piuttosto che siete stati conosciuti da Dio», non intende negare la precedente realtà della conoscenza di Dio da parte dei Galati; anzi, 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, da Lui, considerati come figli.⁴⁷ 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, sono «divenuti oggetto della Sua attenzione favorevole».⁴⁸

E. La coscienza.

Questo termine che appare frequentemente nel N.T. fuori dai Vangeli, si riferisce pure all'ampio soggetto della conoscenza di Dio.⁴⁹ 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».⁵⁰

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; Ebr.

⁴⁵ GEORGE S.DUNCAN, *The Epistle of Paul to the Galatians*, Moffatt New Testament Commentary (Hodder and Stoughton, London, 1934), p.133.

⁴⁶ Cf. E. DEWITT BURTON, *The Epistle to the Galatians*, International Critical Commentary (T.&T. Clark, Edimburgh, 1921), p. 229l

⁴⁷ *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» (I 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 mediante la 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.

⁴⁸ BURTON, *Galatians*, p.229.

⁴⁹ 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).

⁵⁰ THORNTON-DUESBURY, *Theological Wordbook*, p. 52.

9:14; I 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; Ebr. 13:18; 1Pt. 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).

La coscienza è un fenomeno universale umano? Paolo, secondo Rm. 2:15, la considera così. La coscienza giudica la giustezza o l'erroneità di un comportamento, indicando, così, un 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 se stessa. Le richieste della legge sono «scritte nei loro cuori» ed è in virtù della loro «coscienza» che essi le conoscono. L'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.⁵¹ Considerando la relazione tra un cristiano forte e uno debole, Paolo disputa, in 1 Cor. 8, sulla base della coscienza ma, in Rm. 14, sulla base della fede. «Quindi, per il cristiano, il verdetto della «coscienza» coincide con quello della fede».⁵²

Da questa veloce panoramica, si può dedurre che il N. T. considera la coscienza come fenomeno universale in relazione con l'attività rivelatrice di Dio.

A motivo della condizione depravata dell'uomo, J.Wesley, insieme ad altri, non considerava 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

⁵¹ Ibidem, p.220.

⁵² Ibidem.

uomo vivente è privo di ciò che è volgarmente chiamata «coscienza naturale». Ma questa non è naturale, ma è, più appropriatamente, Grazia preveniente. (...) Perciò l'uomo pecca non perché non abbia la Grazia, ma perché non usa la Grazia che ha».⁵³

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.

La suddetta frase riflette il modo con cui lo Stauffer definisce l'approccio neotestamentario al problema della rivelazione generale di Dio. Poiché l'uomo ha rifiutato sia la possibilità di una teologia della creazione (Rm. 1:18-32) sia una teologia della storia (1Cor. 1:12) non sottoponendosi alla sapienza di Dio, ha scelto di essere teologo di se stesso. Confidando nella propria sapienza diviene uno pseudo-teologo con l'intenzione di creare una teologia naturale. In seguito, estraneando Dio da tale ambito di ricerca, l'uomo, da una «teologia naturale», perviene ad una «teologia della natura» poiché egli non può distinguere tra Dio e gli idoli. La sua, diviene un'etica naturale o «una moralità naturale» (Rm. I: 24ss). «L'umanità ha chiuso gli occhi alla luce di Dio così da essere guidata dalla propria luce cadendo vittima delle delusioni di un demoniaco».⁵⁴

La condizione del mondo degli uomini è quella in cui essi non conoscono Dio, ma la colpa non è di Dio. 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 naturale e l'etica naturale sono destinate a naufragare per effetto di quanto loro stesse producono, creando così quella condizione di emergenza per l'uomo che divenne un'opportunità per Dio» (At. 17:29 ss).⁵⁵

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

⁵³ WESLEY, J. *Works* (Nazarene Publishing House, Kansas City), 6: 512; 7:187.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

peccati e debbano pentirsi. (...) Tutti gli uomini hanno bisogno di Cristo».⁵⁶

⁵⁶ FLOYD V. FILSON, *Jesus Christ the Risen Lord* (Abingdon Press, New York, 1956), p.61.

CAPITOLO 13

CREATORE E PADRE-SOVRANO

I. Dio Creatore

A. Doppia Tendenza.

La prospettiva neotestamentaria del Dio Creatore è identica a quella che si trova nell'A.T. Tuttavia, nel Nuovo Testamento non possiamo trovare una riaffermazione 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 si rendeva inutile una ripetizione degli eventi della creazione. Inoltre, la ripetizione degli eventi non sarebbe stata necessaria poiché la Chiesa poneva il suo interesse maggiore sulla storia della redenzione. Occasionalmente, gli scrittori del Nuovo Testamento menzionano la creazione, ma senza prestarle grande attenzione. I riferimenti ad essa propongono 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 giornaliera poiché Dio certamente si curerà di loro, perché Egli ha creato ogni cosa e la sostiene. 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 sostenere il 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 anche allude 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 il 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 (*chòris 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 auto ektisthè 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 (*sunestèken, 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 (*epoisèsen tous aiònas*) e che mantiene «l'universo per la parola della sua potenza» (*pheròn tè ta pant*) (1:2-3). Così, come suggerisce Stauffer, «Cristo è colui che dona la vita alla creazione».⁵⁷

In Ebrei, la lode del Signore esaltato che è superiore agli angeli, include un riferimento al Sal. 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).

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 capire 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 ancora erano vivi testimoni oculari e discepoli personali del ministero galileo, Paolo poté affermare questa verità come conclusione della sua riflessione cristiana e non vi è alcuna evidenza che altri autorevoli cristiani contrastassero la sua cristologia».⁵⁸

B. Agente Cooperante.

Nella 1 Corinzi, dove l'apostolo Paolo discute sulla carne offerta agli idoli, appare una dichiarazione eclatante che pone Dio e Cristo su un medesimo livello rispetto alla creazione: «Nondimeno, per noi c'è un Dio solo, il Padre, dal quale sono tutte le cose e noi

⁵⁷ *NT Theology*, p. 57.

⁵⁸ *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».

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 tentò 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 Cristo». Queste due affermazioni, ripete, rimasero, però, ben separate in Paolo.⁵⁹

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 al Cristo, mediante il quale tutte le cose (*di hou ta panta*).⁶⁰ 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.⁶¹ Il suo pensiero dipende dalla sua adesione alla 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 sul 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 se stesso al mondo».⁶²

In conclusione, si deve risolvere l'argomento su una base soteriologica piuttosto che ontologico-cosmologica.⁶³ Per la Chiesa, Cristo è il suo Salvatore che, per esserlo, dovette

⁵⁹ 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.

⁶⁰ *Christology*, p.2.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 326-327.

⁶² *Ibidem*, p.326.

⁶³ Cf. WOLFHART PANNENBERG, *Jesus God and Man*, trans. Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe (The Westminster Press, Philadelphia 1968), pp. 168-169; 390-397: «L'affermazione che tutte le cose e tutti gli esseri sono creati in Cristo Gesù, significa che Veschaton apparso anticipatamente in Gesù rappresenta il tempo ed il punto da cui la Creazione si compì. (...) La mediazione di Cristo nella Creazione non deve essere considerata principalmente in termini di un inizio temporale del mondo. Deve, piuttosto, essere compresa in

rimanere realmente in relazione con Dio per tutto il tempo. Quando si pose la domanda sul Suo ruolo nella formazione del cosmo, la semplice risposta fu quella che lo indicò 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, ed è proprio in questi termini soteriologici che le espressioni della creatività divina, nel Nuovo Testamento e specialmente in Paolo, devono essere compresi. 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 innalza 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. Mantenendo questo approccio soteriologico, tutto quello che accade nell'ordine creato è in funzione dell'opera redentrice di Dio, come Giovanni espone chiaramente (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).

II. Dio, Padre-Re.

La redenzione operata da Dio e resa disponibile dalla Sua discesa all'uomo nella persona del Suo Figliolo, comprende anche l'idea di regalità. Egli è il Redentore-re e, in modo particolare, il Padre-re.

A. Il Concetto Regale nell'insegnamento di Gesù.

Gli Ebrei, da tempo immemorabile, hanno concepito 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

termini di tutto il processo del mondo che riceve la sua unità ed il suo significato alla luce del suo fine che è apparso anticipatamente nella storia di Gesù, cosicché l'essenza di ogni avvenimento individuale, il cui significato è relativo al tutto a cui appartiene, è deciso principalmente alla luce del suo fine. (...) L'atto eterno di Dio nella Creazione sarà interamente manifestato nel tempo, dapprima Veschaton». Questa posizione, secondo il giudizio dello scrittore, non fa giustizia alla tendenza normale della Chiesa Primitiva che cercava di racchiudere insieme l'intero significato del Cristo per loro, inclusa la Sua relazione con Dio prima dell'incarnazione.

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). Mantenendo la proclamazione profetica e specialmente il modo come essa risuonava nel messaggio di Giovanni Battista, Gesù riprese il tema della sovranità di Dio nella Sua predicazione. 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 Dio⁶⁴ 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» (Matt. 6:10).

Gli oltre 70 esempi della frase «Il Regno di Dio» (*basileia tou theou*) o «Il Regno dei Cieli»⁶⁵ nei Vangeli, hanno spinto gli studiosi moderni a concludere, quasi unanimemente, che il «Regno di Dio» fu il messaggio centrale di Gesù.⁶⁶ Il concetto di sovranità 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 «sovranità», «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 riferisca a «reame» oppure a «potere sovrano».

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 sovranità del Re dei re come anche al suo dominio territoriale. Il Regno di Dio

⁶⁴ 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.

⁶⁵ La frase « Regno dei Cieli » è una circonlocuzione per la frase «Regno di Dio». Era adoperata dai Giudei per evitare, rispettosamente, l'uso della parola «Dio».

⁶⁶ 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.

esiste dove i cuori rendono ubbidienza a Dio come re. Quest'ultimo concetto è, per Gesù, il significato centrale di *basileia*.⁶⁷

Gesù predicò dicendo che il Regno di Dio si realizzava, 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, Egli parlò di una sua manifestazione decisiva nel tempo odierno, nell'oggi. Due versi importanti parlano di quel 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 io caccio i demoni, è dunque pervenuto fino a voi il Regno di Dio».⁶⁸ La parola greca «*epthasen*», tradotta «è pervenuto», 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 riguardante il 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 realizza il Regno di Dio.

Ladd conclude dicendo che il «fra voi», nella persona di Gesù, si adatta meglio al contesto totale del Suo insegnamento.⁶⁹ 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 ee sopra tutto! Egli è il sovrano eterno e ogni uomo Gli deve completa lealtà se spera di vivere in modo abbondante. 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 ee eterno (Lc 22:42). Ciò che è più scandaloso, nel vangelo, è il fatto che Gesù immedesimi tale Regno, e immedesimi sovranità con la Sua propria persona e missione. L'incarnazione diviene quindi, una rivelazione del Regno di Dio. Tutti coloro che «vanno a Cristo riconoscono il re.

⁶⁷ G.E.LADD, «The Kingdom of God-Reign or Realm?

⁶⁸ Vedi Luca 11:20 che adopera la frase «il dito di Dio» che ricorda l'Esodo del popolo di Israele, Es. 8.19.

⁶⁹ *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 concluse, dopo aver analizzato i vari riferimenti al Regno nel resto del Nuovo Testamento, che «Gesù annunciava il Regno di Dio, ma fu la Chiesa che apparve».⁷⁰ 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, (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, gli apostoli, considerando sommariamente il loro messaggio, includono tale concetto, e, 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.). Paolo, ancora, riflettendo sui lunghi anni di servizio missionario efficace, seppur pieno di sofferenze, volgendo lo sguardo al futuro, 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).⁷¹

In secondo luogo, nella chiesa primitiva si verificò, spontaneamente, un mutamento del cuore e del tenore del messaggio. Filson considera questo mutamento inevitabile alla luce degli eventi epocali della Croce e della risurrezione. I primi seguaci «vissero, adorarono, e testimoniarono alla luce dell'evento della risurrezione... Cristo fu il centro del loro messaggio».⁷² 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

⁷⁰ ALFRED LOISY, *The Gospel and the Church*, trad. Christopher Home (New York: Charles Scribner's Sons, 1904).

⁷¹ Cf. RICHARDSON, *Introduction to the Theology of the NT*, pp.88-89.

⁷² *Jesus Christ the Risen Lord*, p.109.

mediante il dono dello Spirito e la continua Sua sovranità sulla Chiesa nascente.⁷³

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 descrivente 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 semitici 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, esprimeva il concetto comunemente usato in ambito religioso».⁷⁴ Pur se Dio era 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 tali 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 s'incontrano facilmente ogni giorno».⁷⁵

In modo particolare, gli antichi scrittori e profeti, insieme a Gesù, descrivevano Dio come redentore degli uomini. Da re, Dio vive per aiutare, liberare, redimere dai nemici. Questa è la comprensione di Dio condivisa da Paolo e dagli scrittori delle Epistole Generali.

C. La Paternità di Dio.

Insieme, e quasi frammista al concetto di Dio-re, sta la comprensione 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».⁷⁶ Joachim Jeremias, dopo aver analizzato l'uso dell'idea di padre nella cultura orientale antica, conclude dicendo che tale concetto, in Israele, 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».⁷⁷

⁷³ *Ibid.*, p.110.

⁷⁴ *Introduction to the NT Thought*, p. 102-103.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁶ *Prophetic Realism and the Gospel*, p. 172.

⁷⁷ 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*, tr. Ingl. John Bowman (New York: Charles Scribner's Sons, 1971) pp. 178 ss.; cf. T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*,

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». Egli usò 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 patér*). 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 *Patér* è l'equivalente dell'aramaico Abba.⁷⁸ Per di più, Gesù annunciò che solo la persona che riflette nel suo spirito questo fiducioso, fanciullesco «Abba», entrerà nel Regno di Dio.⁷⁹ Gesù stesso, quindi, intensificò il significato salvifico del concetto di paternità applicato a Dio.

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; Fil. 1:2; Col. 1:2; 2 Tess. 1:1; Filem. 3) e «Dio il Padre» (1 Cor. 15:24; Gai. 1:1,3; Ef. 6:23; Fil. 2:11; 1 Tm. 1:2; Tito 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 infatti, in quel caso Egli sarebbe Padre in un senso secondario, ma, piuttosto, Egli è Padre perché Cristo è veramente Suo figliolo. 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 Christó*» «Dio è realmente ed essenzialmente nostro Padre».⁸⁰

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 confronta Dio Padre

2a ed. (Cambridge University Press, 1935) pp. 90ss.

⁷⁸ *Ibid.*, p.28.

⁷⁹ *Ibid.*, p.29.

⁸⁰ *Introduction to the Theology of the NT*, p.264.

con gli dei pagani che non esistono. Egli 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: «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.⁸¹ 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).⁸²

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».⁸³ 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 Suo

⁸¹ *Teachings of Jesus*, p. 91.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Central Message of the New Testament*, p. 29.

governo su tutto l'ordine creato, Egli è guidato 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 I 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).

CAPITOLO 14

LO SPIRITO SERVITORE

Quando gli Israeliti, secondo l'ordine veterotestamentario, si riunivano per il culto, recitavano insieme lo *Shema*⁸⁴ confessando che «l'Eterno, l'Iddio nostro, è l'unico Eterno» (Dt. 6:4-5). 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 dello «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».⁸⁵

I. Formule trinitarie

La Chiesa Primitiva, tuttavia, pur rimanendo fedele alla 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. Gesù comandò ai discepoli: «Andate, dunque, ammaestrate tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figliuolo e dello Spirito Santo» (Mt. 28:19). Questa stessa triade appare anche in diversi altri luoghi nelle epistole paoline e generali (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 dice 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».⁸⁶

⁸⁴ *Shema* è la prima parola ebraica del Credo ed è tradotta «Ascolta».

⁸⁵ *NT Theology*, p. 243.

⁸⁶ *The Ministry of the Holy Spirit* (Nashville, Tenn.: Tidings, 1944), p.25.

Per gli scrittori del Nuovo Testamento, l'accento, in queste formule triadiche, cade sulla parola Dio e sulle 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».⁸⁷ 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 può, così 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 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, s'intende lo Spirito Santo. Lo «Spirito Santo» descrive 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. Lo Spirito Santo, allora, 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 Parakletos*, 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 interpretare come se fossero un'influenza o una tendenza.⁸⁸ «Ma il Consolatore (*Parakletos*), 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

⁸⁷ *Introduction to the Theology of the NT*, p.123.

⁸⁸ 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.

quando sarà venuto il Consolatore (*Parakletos*) 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 e 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.

L'invio dello Spirito è un'attività sia del Padre che del Figlio ma Gv. 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».⁸⁹ 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 i termini Spirito Santo che suggeriscono, infatti, qualcosa di vago, evasivo ed intangibile. Parliamo dello Spirito Santo come di chi fa qualcosa di specifico senza che il nome che porta ci indichi il Suo ufficio».⁹⁰

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, in qualsiasi modo Dio agisca nel mondo, Egli agisce sempre per mezzo e mediante questa terza Persona.

Parlare dello Spirito Santo come servitore equivale a parlare dell'attività salvifica di Dio nel mondo 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

⁸⁹ *Ministry of the Spirit*, p. 31.

⁹⁰ *Ibid.*

esso, lo Spirito di Dio è, essenzialmente, «la potenza o la presenza di Dio in azione nel mondo. Egli agisce... mediante il Suo Spirito».⁹¹ Senza dover rifiutare il concetto di persona applicato allo Spirito, si può ben affermare che «l'idea più vera riguardante lo Spirito Santo è il senso di attività e potenza».⁹² Lo Spirito è la *dunamis* (potenza) di Dio in azione che crea la chiesa abilitandola a testimoniare al mondo.⁹³ Nella storia della salvezza, la Pentecoste diviene un evento importante per l'opera dello Spirito poiché segna 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 2:39). 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 che, 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 graphè theopneustos*) e utile ad insegnare, a riprendere, a correggere, a educare alla giustizia» (2 Tm. 3:16).⁹⁴ 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, è mostrare che gli scritti antichi siano validi per l'istruzione del giovane cristiano

⁹¹ FILSON, *Jesus Christ the Risen Lord*, p.156.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Nota in riferimento allo Spirito come «Spirito di potenza», Rm. 15:13; I Cor. 2:4; II Tm. 1:7.

⁹⁴ 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.

perché cresca in maturità e si prepari ad una vita e ad un servizio efficaci.

Le parole di Pietro ci offrono sempre 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 Pneumatos hagian phenomenoi elalesan apo theou anthropoi*) (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»⁹⁵ 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 distinguendo tra quello diretto ed immediato proveniente da 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.⁹⁶ 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, Egli è anche intimamente coinvolto nella loro interpretazione. Il nostro autore afferma che Egli è *Spiritus interpretes Scripturae*. Pietro chiarisce (2 Pt. 1:20-21) che l'interpretazione della Scrittura non è un progetto privato⁹⁷ poiché lo Spirito deve essere considerato come Colui che l'ha ispirata. Vi deve essere dipendenza dal ministero dello Spirito nel compito di spiegare la sacra Scrittura.

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

⁹⁵ *Pheromenoi* è una forma participiale del verbo *phero* che è tradotto «portare» o «sospingere». La NIV in II Pt. 1:21 traduce giustamente: «ma uomini parlarono da Dio sospinti dallo Spirito Santo».

⁹⁶ *Christian Theology*, 1:170.

⁹⁷ 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.

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.⁹⁸ 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 a Cristo, e quando il Suo Spirito diviene l'interprete di cose divine per loro».⁹⁹

IV. L'Amministratore della salvezza

L'autore degli Ebrei, pregando i suoi lettori di rimanere fedeli a Dio in tempo di persecuzione, li avverte della punizione che cadrà su chi «avrà calpestato il Figliolo 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 nell'arrecare 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, dalla convinzione che proviene dalla redenzione iniziale alla possessione dell'ultimo bene spirituale, lo Spirito agisce in lui. Lo Spirito, agendo da 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. I Gv. 4-2) La rigenerazione - *poliggenesias*) e il rinnovamento (*anakaiòsis*) sono opera del ministero dello Spirito (Tt. 3:5). Egli è lo Spirito di vita che dà vita ai 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

⁹⁸ 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» (I Pt. 1:10-11).

⁹⁹ Cf. Giovanni 5:39; STAUFFER, *New testament Theology*, p. 174: «La Chiesa primitiva riorientò completamente l'antica comprensione ed esegesi dell'A. T.».

Dio ed ha il diritto di chiamare Dio «Abba» (Rm. 8:12-17; Gal. 4:6-7).¹⁰⁰ Inoltre, lo Spirito rafforza la vita interiore (Ef. 3:17), abita 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 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 per Lui, intercedendo, così, 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 sotto il dominio della 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 in conformità al modo di agire dello Spirito.

V. La Vita della Chiesa

La comunione (*koinònia*) in cui i cristiani sono inseriti, è la comunione dello Spirito Santo (2 Cor. 13:14; Fil. 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. Tale servizio dello Spirito è così importante nel creare e mantenere la chiesa che tutti i suoi

¹⁰⁰ Dopo aver rivisto quanto è scritto nel Nuovo Testamento in termini generali, si può anche condividere quanto Stauffer afferma.

membri devono rendersi disponibili alla Sua guida. «Spegnerlo lo Spirito» equivale a distruggere la chiesa e il Suo ministero (I Ts.5:19).

H. Wheeler Robinson parla di *kenosi* dello Spirito intendendo dire che «Dio, come Spirito Santo entra in relazione con la natura umana in modo simile a quella dell'incarnazione del Figlio di Dio in un momento particolare della storia umana».¹⁰¹

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».¹⁰² 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 ed, 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».¹⁰³

VI. Cristo e lo Spirito

Rimane ora da considerare il rapporto tra Spirito e Cristo. Il Nuovo Testamento indica che i due devono essere distinti - Cristo, 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 ulteriore evidenza che gli scritti del Nuovo Testamento non consideravano lo Spirito

¹⁰¹ *Redemption and Revelation* (New York:harper and Bros. 1942), p.290.

¹⁰² Cf. GEORGE S.HENDRY, *The Gospel of the Incarnation*, (Philadelphia, The Westminster Press, 1958), p.159.

¹⁰³ *Introduction to the Theology of the NT*, p.116.

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. I 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. In se stessa, 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». ¹⁰⁴ 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». ¹⁰⁵ Richardson tenta di risolvere il problema suggerendo che i tre membri della Trinità siano simultaneamente coinvolti nella redenzione. La terminologia intercambiabile può semplicemente rappresentare una differenza in enfasi, come nel caso di Paolo che distingue tra il Cristo - intercessore e lo Spirito - intercessore in Rom. 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». ¹⁰⁶ 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. 8:9ss.). 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». ¹⁰⁷ 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

¹⁰⁴ *The Theology of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1899), pp. 443-445.

¹⁰⁵ *Jesus Christ the Risen Lord*, p.179.

¹⁰⁶ *Introduction to the Theology of the NT*, pp. 123-124.

¹⁰⁷ *Jesus, God and Man*, p.178.

differenza dello Spirito dal Figlio.¹⁰⁸

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».¹⁰⁹ 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 Figlio. Per lo Spirito, l'opera di Cristo è resa attuale e universale. Questo accade mediante la chiesa che porta l'immagine di Cristo e diviene lo strumento mediante cui l'incarnazione è estesa alla storia degli uomini.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.179.

¹⁰⁹ *Ibid.*

Seconda Sezione

**La creatura del desiderio
salvifico di Dio**

CAPITOLO 15

LA CONCEZIONE NEOTESTAMENTARIA DELL'UOMO

L'uomo, soggetto della sollecitudine salvifica di Dio, è anche l'oggetto di interesse di molta filosofia e scienza attuali. Quasi tutte le scienze sociali giocano un ruolo vitale in questo campo di ricerca, 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. E 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?¹¹⁰ 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?»¹¹¹

«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».¹¹²

Il nostro problema non è solamente quello di accumulare fatti riguardanti l'uomo inteso come oggetto di studio, ma 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 se 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».¹¹³

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».¹¹⁴ Berkouwer insiste dicendo che «non si può comprendere l'uomo quando lo si slega da questa relazione» poiché non è qualcosa di aggiunto ad una natura già completa e auto-sufficiente. ma «è essenziale e costitutiva

¹¹⁰ Vedi FRANCIS SCHAEFFER, *Back to Freedom and Dignity* (Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1972) per discutere alcune di queste concezioni.

¹¹¹ 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.

¹¹² *Man: The Image of God* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962), p.2.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Kirchliche Dogmatik*, 3:2; 83 ss. Citato da Berkouwer, p.23.

per la natura umana».¹¹⁵

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. III). 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 anche «ha tratto da uno solo tutte le nazioni degli 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.¹¹⁶

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» (2:78). Ecco la risposta biblica alla 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 più eccedente 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».¹¹⁷ 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. Sal. 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

¹¹⁵ *Man: The Image of God*, p.23; vd. pp. 29-35.

¹¹⁶ 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 sono senza scuse» (*Expository Dictionary of New Testament Words*, Westwood, N.J.; Fleming H. Revell Co., ristampa, 1966, p. 255).

¹¹⁷ MARCUS DOD, «*The Epistle to the Hebrews*», *The Expositor's Greek Testament*, Grand Rapids, Mich.; Wm. B.Eerdmans Publishing Co. 1967, 4:263.

il diavolo, disse Oswald Chambers.¹¹⁸ 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 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».¹¹⁹

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 «figlioli 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 Gn. 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».¹²⁰ 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.¹²¹

È da sottolineare come questi riferimenti all'immagine di Dio non dipendano dalla redenzione, ma si riferiscano all'uomo così 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

¹¹⁸ *Biblical Psychology* (London: Simpkin Marshall, Ltd., 1941, ristampa 1948), p.4.

¹¹⁹ *The King of the Earth* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962), p. 92.

¹²⁰ MARVIN 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.

¹²¹ 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.

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, auto-coscienti, persone auto-definite e capaci di azioni libere ed aventi un 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 per un rapporto di amicizia, sia originale che ristabilito.¹²²

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.; ved. 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'autodistruttività 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 è andata male con quel nobile capolavoro della creazione di Dio di cui doveva esserne il re. Parlando del profondo e incallito egocentrismo dell'uomo che genera sfruttamento, invidia e sfiducia, Nathan Scott Jr. dice: «L'uomo è creato all'immagine di Dio per una relazione di alleanza con Dio e di amicizia con il suo prossimo. Ma egli è alquanto deturpato, una creatura radicalmente cattiva che cambia «la gloria dell'incorruttibile Iddio in immagini simili a quelle dell'uomo corruttibile (Rm. 1:23).¹²³

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,

¹²² «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).

¹²³ In *Conflicting Images*, p.13.

cosciente, non termina con la morte. La sua esistenza è così divisa in due parti: pre-morte e post-morte. 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 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 *anthròpos*, 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 *anthròpos*, ma è anche adoperato quando si desidera distinguere l'uomo dalla donna (Mt. 15:38; Lc. 1:27, 34; Rm. 7:3; 1 Cor. 11: 3-14). Gesù solleva 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 creaturalità (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* (ved. Cap. 3). In inglese (o italiano, n.d.t.) viene reso con il termine «corpo» che è rappresentato, nel Nuovo Testamento, con il vocabolo «*soma*». La parola *soma*, corpo, può essere usata per la forma d'esistenza dell'uomo sia nel primo (2 Cor. 5:8) che nel secondo quadro (1 Cor. 1.5:35,44). *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).¹²⁴ Pur se neutro in se stesso, il corpo si può prostituire al servizio del peccato (Rm. 1:24, e al.), o consacrarsi al servizio di Dio (Rm. 12:1),¹²⁵ e, poiché è un organismo dinamico, vigoroso, deve essere disciplinato (1 Cor. 9:27).

Il termine *sarx*, carne, tuttavia, non è così preciso come *soma*. In senso generico, qualifica l'umanità nel suo contesto terreno, con i limiti di tempo, spazio e materia. *Sarx* denota anche un'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, nel senso 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 (vedi 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», egli segue la versione dei Settanta usando il greco *psychè* «anima» (da cui deriva psicologia). Apparentemente, sia Paolo che i traduttori dei Settanta, consideravano *psychè* una traduzione legittima di ciò che si intendeva per *nephesh*. Questo è un punto molto importante per una migliore comprensione. Millar Burrows afferma che *psychè* 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) spesso intende «persona» (At. 27:37; KJV «anima»). Si potrebbe (e) 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 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».¹²⁶

¹²⁴ 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.

¹²⁵ 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».

¹²⁶ *An Outline of Biblical Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1946), p. 136. Vi sono ancora altri

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).¹²⁷ 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).¹²⁸ Nondimeno, dobbiamo cercare di spiegare alcuni casi in cui sembra si evidenzino 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 primario, 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) *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. 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

usi comuni del termine *psyche*, «anima», quali «cuore» (Ef. 6:6) e «mente» (Fil. 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 correlato a *splagchnon*, «intestino», o sede degli affetti, suggerendo il composto umano di emozioni viscerali e spirituali (II Cor. 6:12; 7:15; Fil. 1:8; 2:1; Cl. 3:12; I Gv. 3:17).

¹²⁷ 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 composta da due righe parallele in cui, il secondo riafferma, in modo approssimativo, il significato del primo con altre parole.. Dal *Beacon Bible Commentary* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1964) 6:439.

¹²⁸ 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; I Pt. 1:9, 22).

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». ¹²⁹ Una conclusione valida è che lo spirito intenda «quella qualità della persona mediante cui entra in relazione con Dio». ¹³⁰

D. Cuore e Coscienza

Il termine *kardia*, «cuore», è anche estremamente importante nella concezione biblica dell'uomo, come suggeriscono i 158 riferimenti nel Nuovo Testamento. Qualche somiglianza con gli usi del termine «anima» potrebbe essere suggerita da Ef. 6:6 dove *psychè* 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 venne a significare sia l'intera attività morale e mentale sia gli elementi razionali ed emotivi. In altre parole, il cuore intende, metaforicamente, «le sorgenti nascoste della vita personale». ¹³¹

Tuttavia, le parole «anima» e «spirito» intendono l'essenza della natura umana. «Cuore», d'altronde, 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. ¹³²

¹²⁹ W.T.PURKISER, *Exploring Our Christian Faith* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1960), p.218.

¹³⁰ Loc. cit. Ved. GEORGE ELTON LADD, *A theology of the New Testament* (Grand Rapids, Mich; Wm. B. Eerdmans Publ. Co. 1974) tratta la domanda se sia lo spirito a caratterizzare l'uomo come tale oppure solo l'uomo rigenerato.

¹³¹ W. E.VINE, *Dictionary*, 2:206.

¹³² La fede, per essere efficace, deve provenire dal cuore (Mc. 11:23; Rm. 10:10). Tutto ciò significa che il

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'inerte dimensione morale della sua natura.¹³³

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 adombrata (Ef. 4:18) nel senso che è insensibile alla verità spirituale. 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».¹³⁴ Altri termini greci normalmente usati sono: *Nous*, che intende «la sede della consapevolezza riflessa» (Vine) e *phronèma* anche se, quest'ultima indica non tanto una facoltà quanto, piuttosto, una disposizione abituale della facoltà, o uno stato d'animo. È mediante il *Nous* che Paolo serve «la legge di Dio» (Rom. 7:25). Tuttavia, poco dopo, parlando della mentalità carnale in contrapposizione a quella spirituale, egli usa *phronèma* - «disposizione o tendenza». L'interazione, la sovrapposizione e, in un certo senso l'interpenetrazione 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). Sarebbe 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»

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.

¹³³ La teologia Sistemática deve decidere se *suneidesis*, «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).

¹³⁴ 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.

dal rinnovamento della mente (*nous*, Rm.12:2). Il rinnovamento, in questo caso (*anakainòsis*) intende la creazione di qualcosa di nuovo, di diverso. Il riferimento non è tanto alla mente come facoltà pensante quanto a un abituale orientamento - una propria caratteristica percezione della vita e dei suoi valori. Paolo afferma che la trasformazione dipende dall' apprendere 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*.¹³⁵

III. Alcuni Argomenti Specifici

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 se 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

¹³⁵ Nel Nuovo Testamento sembra che non vi sia una chiara identificazione del cervello come organo della mente. Nondimeno, si conoscono le malattie mentali se così possiamo dedurre leggendo Marco 5:15 e Luca 8:35 dove si afferma che l'indemoniato, quando liberato, era «in buon senso» (*sophreneo*).

corrompe» (2 Cor. 4:16). La sua dissoluzione apporterà un «più grande smisurato peso eterno di gloria «...poiché le cose che si vedono sono solo per un tempo, ma quelle che non si vedono sono eterne» (cf. 2 Cor. 5:1-8; anche II 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. E 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». ¹³⁶ 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).

Sopravalutare l'uomo inteso 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 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 produrrà 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) rappresentava un infelice esempio di umanità poiché, ogni sua relazione, sia con Dio che con gli uomini, era stata rovinata da una

¹³⁶ 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.

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 era 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.¹³⁷

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.¹³⁸

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, 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).

Ricomponendo 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 duttilità 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, dall'altro, a vivere 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

¹³⁷ 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.

¹³⁸ *Man: The Image of God*, p.35.

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:l ss.; 1 Cor. 7:l 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 può essere consapevolezza senza responsabilità; e non vi può essere responsabilità senza una certa misura di libertà reale che includa abilità (1) di scelta tra alternative morali e (2) di crescita verso la propria potenzialità.¹³⁹

Riguardo alla libertà intesa come prerequisito al peccato, Scott sottolinea che l'azione, sia buona che malvagia, che è diretta 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, *ex hypothesi*, ciò che è non derivabile».¹⁴⁰

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 le perfezioni, ma nel senso che Egli fu l'esempio supremo di umanità, sia nella natura umana come è, essenzialmente, per la creazione, sia nella 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).¹⁴¹

¹³⁹ Cf. SMITH, *Doctrine of Man*, p.172.

¹⁴⁰ NICHOLLS, *Conflicting Images*, p.16.

¹⁴¹ 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.

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». E 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».¹⁴²

Tutto ciò significa che quando guardiamo a Gesù impariamo quale tipo di umanità, in senso generico, significhi una vita di amore concreto. Intende un rapporto continuo di comunione con Dio quale Padre e un'uguale continua sottomissione ed ubbidienza al Padre. 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 all'abilità 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 e, in tal modo, ha dimostrato 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 fosse altro che un equipaggiamento temporaneo del «primo stadio».

La testimonianza dell'incarnazione ci fa comprendere, definitivamente, come la natura umana non sia in se 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 se 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 se 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

¹⁴² NICHOLLS, *Conflicting Images*, pp.12-13.

peccato è un'anormalità e una perversione. Essere santi e molto più umano!

CAPITOLO 16

L'UOMO NEL PECCATO

Il crescente gnosticismo del periodo intertestamentario e del primo secolo, considerava, da un lato l'ignoranza e dall'altro la materialità corporea, il vero problema dell'uomo. Nel Nuovo Testamento, invece, vi è una decisa continuità con l'Antico Testamento nel riconoscere il male dell'uomo non 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 questo predicamento 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) che 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 che richiede 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 è qualcosa di fatale, Cristo sarebbe superfluo.¹⁴³

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?

¹⁴³ *The Bible Doctrine of Sin*(London: The Epworth Press, 1953), p.182.

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 (I 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.¹⁴⁴

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 a più ampi uditori ma questo indirizzo pubblico non tende ad esonerare mai l'individuo. La colpa è personale, è un peso individuale.

5. Infine, il Nuovo Testamento, chiaramente, afferma 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. Fil. 3:6; 1 Tm. 1:15; I Gv. 1:10).¹⁴⁵

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 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 resero evidenti (Mc. 3:2-6). Subito dopo venne il peccato di bestemmia (Mc. 3:28-30) e nel suo proprio villaggio Gesù si confrontò con il peccato di incredulità (Mc. 6:1-6).

Sia Gesù che Paolo, in certe occasioni, compilarono liste di peccati. Gesù enumerò

¹⁴⁴ Nell'A T 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 mostrava tolleranza per il peccato ma il Suo perdono (Gv. 8-11; cf. Rm. 6: 1,15; I Cor. 15:34; Ef. 4:26; I Tm. 5:20; I Gv. 2:1)

¹⁴⁵ Che alcuni possano raggiungere 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.

alcuni dei peccati che sorgono 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. 4:25ss.; Col. 3:5-9; 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, *moichèa* (adulterio), si riferisce a relazione sessuale con una persona sposata. Riferimenti di condanna a questi peccati assommano, nel Nuovo Testamento, a 67. 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»¹⁴⁶ 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 Semiatore, 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 accetteranno tale tipo di realismo biblico, incuranti di quanto esso possa sembrare deprimente.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Alcuni potrebbero riferirsi ad adulterio spirituale o infedeltà a Dio, come in Gc. 4:4.

¹⁴⁷ 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 definiti «peccati dello spirito». Probabilmente, la migliore suddivisione è la seguente: *Peccati dei non-rigenerati*: Sono peccati caratteristici della vita precedente la conversione - «e tali eravate alcuni» (1 Cor. 6:10-11; Gal. 5:19-21; Col 3: 5-7 ...).

Peccati dei credenti: Sono quei peccati che accadono, molto più frequentemente, in chiesa, e

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 poteva dire «coloro i quali fanno tali cose non erediteranno il Regno di Dio» (Gal. 5:21). Essi sono identificabili 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 ed, infine, nei comandamenti di Cristo e degli scrittori ispirati.¹⁴⁸ 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».¹⁴⁹ È il termine generico per «peccato» nel senso che viene usato per natura peccaminosa, il principio del peccato, e 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».¹⁵⁰ Intende violazione nel senso del «non assolvere» un compito ben specifico o un non raggiungere la meta, generalmente, a causa di una voluta errata motivazione. Giacomo dice: «Colui, dunque, che sa fare il bene, e non lo fa, commette peccato».¹⁵¹

Vi sono altri termini che più precisamente comunicano l'idea di violazione nel senso

comprendono, generalmente, attitudini e rapporti sbagliati (Col 3:8-13). In molti casi sono manifestazioni evidenti della condizione carnale di credenti non santificati (I Cor. 3:1-3). In nessun caso sono dei peccati di poco conto o accettabili; sono invece, sempre, fatali.

Peccati degli apostati: Sono quei peccati che contraddistinguono le persone che si sono allontanate da Cristo, dapprima per la durezza del loro cuore (Eb. 3:12-15), per la disubbidienza pervicace (vv. 16-19), per la presunzione (4:1-12) ed infine, per il rifiuto e l'apostasia (6: 4-6; cf. II Pt. 2:20-22).

¹⁴⁸ 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).

¹⁴⁹ VINE, *Dictionary*, 4:32.

¹⁵⁰ E. g. Rom. 3: 23; cf. RYDER, *Doctrine of Sin*, p. 143.

¹⁵¹ Tuttavia, *hamartia* è spesso usato sia per azione commessa che omessa.

di evidente trasgressione anziché mancanza. Questi sono: (1) *apeitheia*, «disubbidienza» (E;5-6, Rm.11: 30, 32 Eb. 4.6,11); (2) *parakoè* anche tradotto «disubbidienza» (Rm. 5:19; 2 Cor 10:6; Eb. 2:2); (3) *paraptòma*, «mancanza di rettitudine»(EDNTW; anche Rm. 11: 11-12; Gal. 6:1 et al.); (4) *paranomia*, trasgressione in 2 Pt. 2:16; e (5) *parabasis*, un eccesso volontario, (Rm. 4:15; 5:14; Eb. 2:2). In tale trasgressione della Legge, i peccatori violano, fondamentalmente, i diritti altrui. Ciò equivale a dire che violano l'amore, poiché l'amore, per propria natura, è zelante per i diritti delle altre persone. È solo quando si raggiunge tale posizione vantaggiosa 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 intende violare le 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 se stessi (Mt. 22:36-40; cf. Dt.6:5; Lv. 19.18). «Da questi due comandamenti dipendono tutta la legge ed i profeti», affermò Gesù. Tutto ciò, quindi, che viola o non esprime l'amore che si impegna ad adempiere l'intenzione 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 fondamentale è espresso in modi diversi. I peccatori sono come Diotrefe, «che cerca di avere il primato» (3 Gv. 9) rifiutando ogni autorità esterna. Poiché «amano se stessi» essi amano «il denaro, la 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 se 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).¹⁵²

C. L' elemento di ribellione

Pur se il peccato è considerato espressione di egoismo, è anche una forma di imposizione della volontà personale 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

¹⁵² 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 se 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 se stessi è tanto peccaminoso quanto la mancanza d'amore verso Dio ed il proprio prossimo.

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».¹⁵³ 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 dire "alleanza" a un falso dio».¹⁵⁴

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 se.» 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 se 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 insiste che, pur se la deviazione necessita di una correzione, colui che la compie non è condannato finché, con la 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).¹⁵⁵

¹⁵³ *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).

¹⁵⁴ *Hardness of Heart* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., Inc. 1955), p. 42.

¹⁵⁵ C. RYDER SMITH nota che Paolo ammette un uso legale del termine «peccato», ma in un senso molto

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. La parola *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. *parabatès*, Is. 2:9; Gal. 2:18; anche *parabaino*, Mt. 15:2-3; At. 1:25; 2 Gv. 9). Termini quali *anomos* «senza legge», e *anomia* «illegalità» sono anche essenzialmente etici nel loro uso neotestamentario. 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».¹⁵⁶

Inoltre, i termini *parapiptein* «cadere» e *paraptòma* «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 *opheilèma*, *parabasis* e *parakoè* (Mc. 6:12,14; Rm. 5:14 ss.; 19 s.). Paolo, citando Is. 53:6, usa 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 deliberato e sarebbe, perciò, un errore introdurre l'idea che un uomo non «cada» per libera scelta. Inoltre, quei termini neotestamentari, molto spesso tradotti con «disubbidienza», (*apeitheia*, «inconvincibile»;

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. 147-148). 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 e ridurrebbe l'idea del peccato alla sfortuna della nostra limitatezza più che alla malvagità di esseri liberi».

¹⁵⁶ *Dictionary*, 2: 317.

parakoè, «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.). Inoltre, quando Paolo afferma «tutto ciò che non procede dalla fede è peccato» (Rm. 14:23) egli 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»,¹⁵⁷ dice due cose:

1. L'azione visibile non è l'inizio del peccato ma la sua manifestazione; il peccato si origina nel cuore!
2. 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».¹⁵⁸

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 convincerà 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 in-

¹⁵⁷ *Doctrine of Sin*, pp. 149-150.

¹⁵⁸ 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.

nocenza ma una 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 pecciate». Secondo il suo pensiero, 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.¹⁵⁹

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... 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.¹⁶⁰ Inoltre, egli aggiunge 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».¹⁶¹

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.¹⁶² Oggi si obietta che si può comprendere solamente ciò che si prova, perciò, per conoscere appieno la vita bisogna

¹⁵⁹ 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. Vedi CREMER, anche ARNDT e GINGRICH, VINE; cf. Rm. 1:18; Gv. 7:17-18; 2 Ts. 2:10-12.

¹⁶⁰ L. BERKHOFF, *Systematic Theology* (London: The Banner of Truth Trust, 1963), p.231.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.232.

¹⁶² GREATHOUSE afferma, in modo specifico: «potere, piacere e saggezza» (Romani, BBC, 8:151).

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; I Gv.3:7).

B. Schiavizzante

Anziché ampliare la libertà, il peccato la limita ed, infine, la distrugge completamente. Parlando dei Cianciatori ingannevoli che promettono libertà, Pietro li descrive dicendo: «Essi stessi sono 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 fu persuasa ad usare il suo personale giudizio, anziché la Parola di Dio, per valutare il suo agire. 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 autosovranità 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.¹⁶³

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 pentimento» (Rm. 2:4; cf. 2 Pt. 3:9). Pur se trattenuta, però, l'ira di Dio non è dormiente. Paolo avvertì 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).

¹⁶³ 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. Inevitabilmente, si perviene 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.

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, aumenta 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 se 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.¹⁶⁴ 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- lo non vi conobbi mai; dipartitevi da me, voi tutti operatori d'iniquità»

¹⁶⁴ 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 se stesso (*New Testament Theology*, Nashville: Broadman Press, 1962, pag. 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 *texta* e veritiera ma non completamente poiché Dio agisce attivamente abbandonando (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).

(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, però, si fraintenderebbe Cristo se non si considerasse un tale impegno per la giustizia parte del suo carattere. La sua ira, inoltre, è priva di ogni favoritismo e 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).

B. Morte

Paolo afferma esplicitamente che la morte è una conseguenza del peccato (Rm. 5 12; 6:23; 8:10). Tuttavia, 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.¹⁶⁵ La maggioranza delle parole avente il significato di «morte» (principalmente *thanatos*, morte e *apothnēskò*, 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 di un essere già morti pur se fisicamente ancora vivi e di una salvezza da tale morte pur se non ancora morti fisicamente (5:24; 6:30; 8:51-52; cf. 1 Giov. 3:14). Nelle Lettere paoline scopriamo, invece, che i riferimenti alla morte sono

¹⁶⁵ 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.

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» (Fil. 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 fisica, non sono assenti degli accenti spirituali (vd. cap. 17). Al cap. 6, l'enfasi è posta quasi totalmente, sulla morte spirituale, sia la preliminare 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 da condannati (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).¹⁶⁶

La depravità, la degradazione 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 se 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, escludendo la Grazia di Dio, afferma che l'umanità non è in progresso ma in decadimento. La sola cosa che Dio considera definitivamente erronea nell'uomo è il peccato. Questo, e soltanto questo, portò Cristo 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

¹⁶⁶ 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. le note di pag. 71).

coperto dal sangue di Cristo, apporta delle conseguenze personali eterne; ogni peccato invia nel mare della vita gorghi ed onde di influenza il cui moto irresistibile non si ferma mai. I peccati possono anche essere perdonati pur se 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).

CAPITOLO 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 (ved. cap. 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.¹⁶⁷

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).¹⁶⁸

¹⁶⁷ 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. 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 come 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) sia una forma di acquisito «comportamento costringitivo» (*Hardness of Heart*, pp. 132ss.). Si potrebbe sottolineare, tuttavia, come molti studiosi che rifiutano «il peccato originale» sembrino 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

Conseguentemente, non sembra irragionevole comprendere il suo riferimento a «uomini peccatori» (Lc. 24:7) come un modo per indicare, in termini generici, 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 mise 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 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 era 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 della 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.¹⁶⁹

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 se 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 *ou des 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

e noi ne condividiamo il rifiuto.

¹⁶⁸ 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'eli-te che è «innalzata al di sopra della generale peccaminosità per una giustizia accettabile a Dio; è, piuttosto una critica serrata della sovrastima illimitata, dell'incapacità di riconoscersi peccatori davanti a Dio» (*Doctrine of Man*, p.143)

¹⁶⁹ 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.

rivelazione della loro condizione spirituale. Sembra che qui vi sia qualcosa in più di una depravità totalmente acquisita mediante scelte personali errate.

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 (ved. cap. 15).¹⁷⁰

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 se 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 solo mediante la nuova nascita per lo Spirito. La necessità della nuova nascita è congenita. Chiaramente, l'essere umano, alla nascita fisica, non possiede in se alcun potenziale di Santità.¹⁷¹

Giovanni 1:12-13 conferma questa posizione. Solamente in Cristo gli uomini possono «divenire figlioli di Dio» (v. 12). Il venire a Cristo è volontario («quelli che l'hanno ricevuto»), ma il bisogno è subvolitivo. Il concetto 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. Quindi, dire 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

¹⁷⁰ *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; Rom. 6:19). Per uno studio più ampio consulta Lambert, *Dictionary of the Apostolic Church* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1973), 1:411 ss.;

¹⁷¹ 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».

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 se stessa, non è necessariamente peccaminosa ma che, a motivo di qualche catastrofe, essa è caduta sotto il dominio del peccato. È questi 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.¹⁷² Se da un lato *sarx* è, in se stessa, neutrale ma può essere contaminata dal peccato, Paolo usa, il suo citato termine, in senso metaforico in Rm. 7:5-8:13 e in Gal. 5:13-24 intendendo il peccato in se stesso. 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 a causa di scelte individuali, ma per natura. In questo senso, «carne» può essere definita come natura umana orientata al peccato. La frase *phronèma tès sarkos* (8:6), «la mente del peccato», è un modo di dire più specifico di ciò che, a volte, significhi 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).¹⁷³

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 palesare 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*

¹⁷² James Denney osserva: «Non pregiudica l'impeccabilità del Cristo, che è un punto fisso dell'apostolo *ab initio*; e se qualcuno afferma che confermare l'impeccabilità di Cristo sia una contraddizione, e che Egli venne in una natura che, in noi, è identificata con il peccato, si può affermare che tale identificazione non appartiene all'essenza della nostra natura, ma ad una sua corruzione» (*The Epistle to the Romans, The Expositor's Greek Testament*: Grand Rapids, Mich.: Wm.B. Eerdmans Publishing Co., ristampa 1967, 2:645). Nota Gv. 8-44 con Gv 3:8,10.

¹⁷³ 7 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).

pleonasē, «abbondare», non significa che Dio desideri che l'uomo peccchi di più, ma che rivelando la loro peccaminosità per mezzo della Legge, l'uomo possa capire chi egli è veramente.¹⁷⁴ 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 fosse stata santa, non avrebbe avuto alcun problema con la Legge di Dio, anzi, vi sarebbe stato un accordo naturale e gioioso.¹⁷⁵ 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) che era 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 cose intrinsecamente buone. Il caso descritto in Rm. 7 non è quello 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, nonostante comprenda la validità della Legge, egli si trova in disaccordo con essa. Ciò che dovrebbe adattarsi come un guanto alla sua creaturalità, stranamente, diventa 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, essa 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» (*tēn 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, predetermina una lotta irrazionale quando la si incontra. In questo conflitto, sia la Legge che la ragione, vengono sconfitte.

¹⁷⁴ 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*, 2:631). Vedi anche la trattazione di Ladd, *Theology of the NT*, p. 508.

¹⁷⁵ 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.

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.¹⁷⁶ 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 capp. 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 il Godet). Beet aggiunge che, in questo caso, «peccato non è una semplice azione ma un potere mortifero, ostile e vivente».¹⁷⁷ 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). 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 l'«io». Egli dice: «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 che è estranea alla vera natura dell'uomo. Biasimare la Legge significherebbe criticare l'Iddio che l'ha 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, subvolitiva, a non raggiungere un determinato e prestabilito standard.

B. La Sua Natura di Legge

L'apostolo Paolo, iniziando dal cap. 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

¹⁷⁶Un significato multiplo a ciò che, altrimenti, è uniformemente singolare è in 7:5, «le passioni peccaminose».

¹⁷⁷ *Beacon Bible Commentary*, 5:114.

comportamento, e. g. la Legge di gravità.¹⁷⁸ Arndt e Gingrich usano la frase «principio di azione» per spiegare «la legge della mente».¹⁷⁹ 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).¹⁸⁰

Definire «legge» il peccato insito in noi è certamente molto appropriato poiché esso 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 se 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».¹⁸¹ 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? È 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

¹⁷⁸ 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».

¹⁷⁹ *Lexicon*, p. 544.

¹⁸⁰ 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».

¹⁸¹ *Wycliffe Bible Commentary*, ed. Charles F. Pfeiffer and Everett F. Harrison (Chicago: Moody Press, 1962), p. 1205.

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 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).¹⁸²

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.¹⁸³ «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

¹⁸² 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.

¹⁸³ *Word Pictures*, 4: 368.

peccaminoso in se stesso ma diviene eticamente peccaminoso quando è piegato dalla volontà nella direzione errata. Nella sua preoccupazione di eliminare ogni peccato involontario, Smith afferma: «Pur se Paolo, qui, afferma di scegliere un desiderio sbagliato a dispetto del suo «io» migliore, finché non lo sceglie non ha peccato».¹⁸⁴ 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 vi è qualcosa, nell'«io», che egli chiama «peccato», che agisce precedendo la ragione e tendendo, slealmente, al peccato intenzionale.¹⁸⁵

D. Il Peccato come idolatria di se stessi

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 se stessi, propensione all'autosovranità che precede la scelta consapevole e contribuisce alla sua formazione. Un amore di sé disordinato crea una ipersensibilità verso i propri diritti, 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'autogratificazione. 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,

¹⁸⁴ SMITH, *Doctrine of Sin*, p.162.

¹⁸⁵ Ciò non significa che lo 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, poiché 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 peccato, ma manca, certamente, del requisito di colpevolezza dei peccati. La possibilità di essere spiritualmente vivo pur avendo tale peccato, ma l'impossibilità di rimanere spiritualmente vivo quando tale peccato diventa azione, è la più forte possibile evidenza di questa concezione.

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 bramavano 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 ed, 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 fuori centro» e questa perversione influenza, in modo distruttivo, l'intero uomo e, di conseguenza, l'intero mondo delle relazioni umane.

E. Il Peccato quale 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*.

«Purità 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, purità 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.¹⁸⁶

V. Relazione tra 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 attivato, 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 crede che Paolo affermi che, quando pervenuto alla consapevolezza morale, le energie dormienti del peccato si erano risvegliate, uccidendolo. Secondo Dayton, Paolo afferma: «Vi era qualcosa in me che non apprezzava la verità; questa tendenza latente a favorire l'«io» ed a soccombere al peccato divenne la mia rovina».¹⁸⁷

Ciò che importa è vedere come, ogniqualvolta ciò accadeva, il peccato fosse 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 descrive il tipo di essere procreato dai genitori. «Gli uomini non vengono al mondo con tendenze peccaminose?», si chiedeva Wesley.¹⁸⁸

B. Una tendenza ereditaria

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

¹⁸⁶ 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.

¹⁸⁷ *Romans and Galatians*, The Wesleyan Bible Commentary, Charles W. Carter, ed. (Grand Rapids, Mich.: Wm. Eerdmans Publishing Co., 1965), 5:49.

¹⁸⁸ 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 nel mondo con tendenze peccaminose?» (*Works*, 9:298).

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, tisticamente 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, 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'uno, 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).¹⁸⁹

Alan Richardson ammette che Paolo «indubbiamente, considerava Adamo un individuo storico ma, teologicamente, lo considerava come indicante l'umanità, la totalità degli uomini, persino se stesso. Adamo rappresenta un nome collettivo, cioè tutti gli uomini poiché tutti gli uomini hanno le stesse qualità di Adamo».¹⁹⁰ 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 esista un concreto legame genealogico tra il peccato di Adamo e la nostra peccaminosità presente quali membri della

¹⁸⁹ Notate la differenza tra giustizia reale (*dikaiosune*) di questo verso e la giustificazione forense del v. 16 (*dikaioma*: vd. Vine, «una sentenza di assoluzione»). Verso 16 sottolinea il perdono dei «molti peccati», mentre il v. 21 rivela come le possibilità della grazia in Cristo si estendano persino al peccato.

¹⁹⁰ *Introduction to the Theology of the NT.*, p.248. 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*).

razza umana.¹⁹¹

Siamo peccatori per questa natura ereditata poiché proprio questa 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, di bancarotta morale, debolezza e corruzione».¹⁹²

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 suppone, naturalmente, 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). La parola «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.¹⁹³

C. Un'abilità 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

¹⁹¹ Confrontando *sarkinos*, «di carne» (come usato in Rm. 7:14), con *sarkikos* «carnale», Thayer afferma, «Almeno 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.

¹⁹² *Beacon Bible Commentary*, 8:117. Cf. Ef. 1:18-25; 2:1-3; 1:18,22.

¹⁹³ 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 questa 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 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 ha 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).

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.¹⁹⁴ 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 egli era senza macchia. L'abilità dell'uomo, però, fallì nel punto cruciale cioè nella purificazione della sua natura dalla tendenza persistente di desiderare con bramosia e dall'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 originante deve essere considerato simile, seppur all'opposto, della santità originale di Adamo. Questa santità iniziale è una tensione naturale, seppur creata, verso Dio che rende facile amare Dio 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. In Adamo soltanto, si presentava come speranza di salvezza dipendente dall'eroico combattimento 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

Romani 5:12, indubbiamente, afferma che il peccato introdottosi nel mondo sia il risultato di Adamo e la morte la conseguenza del peccato. Quindi Paolo ripropone se 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

¹⁹⁴ Per un ulteriore approfondimento del problema consulta *Word and the Doctrine*, p. 113.

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».¹⁹⁵

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 il 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».¹⁹⁶

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».¹⁹⁷ 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,

¹⁹⁵ 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».

¹⁹⁶ 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.

¹⁹⁷ *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».

poiché il loro peccato non era stato considerato degno di morte, quello di Adamo lo era stato certamente. Potrebbe anche significare un netto rifiuto della nozione, poiché Paolo afferma chiaramente che queste persone non peccarono nello stesso modo di Adamo - cioè trasgredendo consapevolmente una legge conosciuta di Dio. Quindi, il **loro** peccato non fu il **suo** peccato poiché, se essi peccarono in Adamo, commisero 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 avrebbe mai fatto». ¹⁹⁸

La pietra d'inciampo sembra essere il fatto che se la morte è la punizione per una trasgressione volontaria di una legge conosciuta, come nel caso di Adamo, è ingiusto condannare neonati a questa pena fino a quando essi non saranno implicati, in qualche modo, nel peccato. Dire che i neonati meritino la morte è, per l'uomo moderno, una contraddizione palese, qualcosa che non è richiesto dallo stesso testo. È meno riprovevole concedere una forma di implicazione legale nel peccato di Adamo quale rappresentante del genere umano, e una partecipazione nella morte come semplice conseguenza di appartenenza ad una razza sotto la condanna di morte. Qualunque sia la nostra interpretazione, il vantaggio dei neonati «in Cristo» è infinitamente superiore al loro svantaggio «in Adamo». ¹⁹⁹

¹⁹⁸Non 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).

¹⁹⁹ Per un' accurata trattazione di questo tema complesso da un punto di vista di teologia sistematica consulta H. Orton Wiley, *Christian Theology*, 2:10g-40. In modo particolare nota: «I suoi (di Adamo) discendenti, perciò, nacquero sotto la condanna della legge che ha privato la natura umana dello Spirito di Dio, e che può essere ricostruita solo in Cristo. La depravità ereditata è, perciò, non soltanto la legge della ereditarietà naturale, ma quella legge che opera sottoposta alla conseguenza penale del peccato di Adamo» (p. 125).

Terza Sezione

**Un Salvatore, Cristo il
Signore**

CAPITOLO 18

LA TESTIMONIANZA DI GESÙ SU SE 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 Cristo è decisivo per tutto ciò che è scritto nel Nuovo Testamento 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 è sorto un nuovo interesse per la cristologia alla luce della rivelazione «verticale» che tende a porre Cristo al centro della fede. Fino a poco tempo fa, con il risorgere dell'interesse per l'esistenza di Dio,²⁰⁰ la teologia neotestamentaria 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, sono stati zittiti. Tuttavia, il pensiero odierno su Cristo ha spostato il suo centro d'interesse, 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. 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.²⁰¹

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

²⁰⁰ Cf. LANGDON GILKEY, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God Language* (Indianapolis: Bobbs-Merrill 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».

²⁰¹ 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).

la fede deve avere il sostegno dello stesso Gesù storico». Ciò intende, certamente, Gesù come Egli è accessibile alla nostra analisi storica». ²⁰² Egli dice 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 sulla autocoscienza di Gesù di Nazareth? Il pensiero cristiano tradizionale, pur riconoscendo tutte le possibili variazioni di espressione concernenti il 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 se 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 alle 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». ²⁰³

Indiscutibilmente, la chiesa predicava la propria comprensione della missione di Cristo, ma il Gesù storico deve avere la priorità (cf. Lc. 1;1-4; Gv. 20:30ss.). La nostra fede è riposta, in primo luogo su Gesù stesso come da noi conosciuto nei vangeli e, quindi, sulla sua interpretazione come 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 di cui non potremmo mai comprendere l'esatto valore e identità. Una fatale vaghezza accecerebbe la fede cristiana e il vangelo non sarebbe più capace di offrire la sua parola convincente dal cuore del conflitto umano». ²⁰⁴ A tal riguardo, si possono notare diverse linee di pensiero:

1. Gesù non venne ad offrire una dottrina personale preconfezionata, cioè una

²⁰² *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.1 ss.: «Nella tradizione sinottica deve essere dimostrata non l'autenticità ma l'inautenticità dei detti di Gesù».

²⁰³ RICHARD N. LONGENECKER, *The Christology of Early Jewish Christianity*, (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, Inc. 1970), p. 9.

²⁰⁴ *Jesus Christ The Risen Lord*, p.95.

cristologia. Egli venne a compiere un atto redentivo; ebbe, cioè uno scopo funzionale - quello di riappacificare l'uomo e Dio nella riconciliazione (II Cor. 5:19). Dalla risposta di fede della Chiesa Primitiva si sviluppò una dottrina.²⁰⁵

2. L'atto salvifico, nella sua totalità, 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 se stesso, non può essere determinata solo dalle parole esplicite da lui riferite a se 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.»²⁰⁶

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 prima speranza è quella di riunire insieme, iniziando dai titoli dati al 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 se stesso».²⁰⁷ Nondimeno, tale affermazione richiede delle modifiche prudenti, in particolar modo quando si tenta di comporre tutte le affermazioni che Cristo fa di se stesso. Il giudizio del Fuller è corretto: «Ciò che dobbiamo valutare sono, piuttosto, le presupposizioni e gli accenni che sorgono dalla sua interpretazione del suo proprio destino».²⁰⁸ 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 se stesso e che la Chiesa Primitiva adoperò riferendosi a Lui.

²⁰⁵ Cf. R.H. FULLER, *Foundations of New Testament Christology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965), p.15.

²⁰⁶ P.T. FORSYTH, *The Person and Place of Jesus Christ* (Boston: The Pilgrim Press, 1909), p.101.

²⁰⁷ 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».

²⁰⁸ R.H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus*, p.79.

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 se stesso, come i Sinottici stessi provano. Curiosamente, Egli lo usa in modo alquanto distaccato;²⁰⁹ 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 comincia 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:

1. Uso presente: Quei casi in cui s'intende un'autodesignazione 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: lo te lo dico (disse al paralitico), levati, toglì il tuo lettuccio, e vattene a casa tua».²¹⁰

2. Uso passionale: Quei casi in cui è sottolineata la passione del Signore come nel già citato passo di Marco 8:31.²¹¹

3. Uso 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).²¹²

²⁰⁹ 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.

²¹⁰ 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.*

²¹¹ 12 Cf. Me. 9:12,31; 10:33,45; 14:21,41; Le. 22:22; 24:7; *et al.*

²¹² 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.

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 dall'immediato contesto culturale sia dall'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».²¹³ Nei circoli | rabbinici di quel tempo, la frase intendeva, genericamente, «uomo» o «un qualche uomo» oppure 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'intende comunicare un significato messianico. Naturalmente, l'uso generico alquanto prevalente in quei giorni, avrebbe evitato a Gesù, seppur temporaneamente, l'opposizione che, altrimenti, si sarebbe certamente formata 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.²¹⁴ Questo essere sovramondano, preesistente, che è il Creatore e che apparirà come Redentore, si trova anche nell'Enoch etiope (capp. 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». Il profeta Ezechiele usa questa frase frequentemente, in modo simile; di fronte alla visione della Gloria di Dio, egli cade sulla sua faccia pieno di terrore e sente Dio dirgli: «Figliuol d'uomo, rizzati in piedi e io ti parlerò» (2:1; ved. 2:3,8; 3:1 *et al.*).

²¹³ In BLACK, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3ª ed. (Oxford: Clarendon Press. 1967), pp.310-328.

²¹⁴ 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.

Persino una lettura poco smaliziata di questi passi in Ezechiele, suggerirebbe 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: «lo guardavo, nelle visioni 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».²¹⁵

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 personifica «la perfetta risposta umana alle richieste regali di Dio». Egli 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»».²¹⁶

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 individualistici e corporativi con l'affermazione della glorificazione mediante la sofferenza, trova il suo fondamento nei canti di Isaia del Servo sofferente (42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12). T.W. Manson, R.

²¹⁵ *The Teaching of Jesus*, p.227

²¹⁶ 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 idea corporativa e individuale come espressa nel Vangelo di Giovanni.

Newton Fiew, 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».²¹⁷ 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 del 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».²¹⁸ Il tentativo di evitare tale incomprensione 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 I Cor. 15:21 oltre alla sua interpretazione del Figlio dell'Uomo (Salmo 8), in termini messianici, in I 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».²¹⁹

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

²¹⁷ *Teaching of Jesus*, p. 231. Nota il riferimento ai passi isaiani 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; I Pt 2: 21-25.

²¹⁸ *NT Theology*, p. 265.

²¹⁹ *Ibid.*: cf. STAUFFER, *NT Theology*, p.111.

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, era un titolo scelto da Gesù stesso. 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».²²⁰

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; I 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 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 se stessa. Nell'appellarsi “Figlio dell'Uomo” Gesù aveva compiuto il passo decisivo nel reclamare la storia del cosmo come sua propria».²²¹

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

²²⁰ 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.

²²¹ *NT Theology*, p. 111.

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.²²² Contro questa posizione vi sono alcune evidenze quali (1) l'identificazione divina del 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 coscienza messianica del Cristo che evocava 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 la rivelò 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».²²³ Perciò, «la comprensione di Dio come proprio Padre e il riconoscimento del figliuolo da parte del Padre fu il fondamento del suo ministero».²²⁴ 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. 11:2.5-27 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

²²² 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 New Testament Christology*, pag. 114 ss.; WILHELM BOUSSET, *Kyrios Christos*, trad. ingl. John E. Stealy (New York: Abingdon Press, 1970), pag. 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.

²²³ *Introduction to the Theology of the NT.*, p. 149.

²²⁴ LONGENECKER, *Christology of Early Jewish Christianity*, p. 96

detto non poteva essere attribuito a Gesù ma creato dalla Chiesa primitiva ellenistica».²²⁵ 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 così esclusiva di Gesù è, perciò, unica. Lo 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 potè essere così coraggioso e solitario, così libero ed indipendente, così assolutista».²²⁶ 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- Sal. 2:7; cf. anche Sal. 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».²²⁷ Se così è stato, Egli non fu soltanto il Re Messia di Israele, ma anche il Nuovo Israele corporativo a motivo della sua perfetta obbedienza al Padre. Egli fu il figlio di Dio *par excellence*. Cristo divenne «l'unico Israele di Dio» a motivo della Sua totale ubbidienza, che è chiaramente espressa nella Sua preghiera nel giardino del Getsemani, «Non quello che io voglio, ma quello che tu vuoi» (Mc. 14:36). Inoltre, nella parabola dei cattivi vignaioli (Mc. 12:1-11) «l'amato figliolo» è messo a morte.

²²⁵ *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.»

²²⁶ *Jesus and His Story*, p.169; cf. anche VINCENT TAYLOR, *The Names of Jesus* (London: Macmillan and Co., 1954), p. 64.

²²⁷ *Christology of Early Jewish Christianity*, p. 99.

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 alla trasfigurazione, «Tu sei il mio figliolo prediletto» potrebbe benissimo essere considerata segno del Suo rifiuto dell'Antico Israele con la creazione di Uno nuovo in Cristo.

C. La crescente comprensione 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 era 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 avessero compreso il «Figlio di Dio» nel senso particolare che aveva per Gesù. La figliolanza non fu 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 se 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. Egli era il tanto atteso Messia, ma la sua messianicità non lo rese Figlio o viceversa. Egli era sia Messia e Figlio nella unicità e absolutezza della Sua relazione al Padre. Fu a motivo della Sua Figliolanza che Egli poté assolvere al compito di Messia. Il tipo di messianità da Lui realizzata 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.

D'altronde non è necessario affermare con Vincent Taylor che l'aspetto messianico del nome fu 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.²²⁸

Il processo di dogmatizzazione della comunità primitiva portò al libero uso di «Figlio

²²⁸ 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).

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».²²⁹

Anche l'uso giovanneo della parola *monogenès* (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»²³⁰ nondimeno 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.²³¹ 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, *monogenès*, come *pròtokos* («primo nato», Col. 1:15) ha un tono di deità. Il participio *òn* è un presente progressivo e parla della relazione di Cristo a Dio Padre prima dell'incarnazione. Il termine «seno» (*kolpon*), sia 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 *monogenès*. 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».²³² 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

²²⁹ VINCENT TAYLOR, *Names of Jesus*, p. 70

²³⁰ «*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*.

²³¹ *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, vedi BRUCE M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London and New York: United Bible Societies, 1971), p. 198.

²³² HARRY HUTCHINSON, «*Who does He think He is?*» *Scottish Journal of Theology*, XIV September, 1961), p. 235.

adombrata dalla preoccupazione riguardante gli aspetti metafisici perché Gesù deve essere considerato Figlio di Dio per il modo in cui Egli «viveva e agiva ed era» 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».²³³

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 riguardo al Suo stato.²³⁴ Questo «enfatico egó» appare nelle sei antitesi del Sermone sul Monte (Matt. 5:21-48) nella familiarissima e sorprendente frase «... avete udito che fu detto... ma io vi dico». Con queste parole, Gesù non soltanto si pose al di sopra di tutti gli interpreti della *Torah* ma, importantissimo, al di sopra di Mosè.

Contrariamente a quanto dice Jeremias, cioè che Egli si pose in contrasto con la *Torah*, Gesù si considerò come Colui che realmente la compiva (Mt. 5:17). Simultaneamente Egli la purificò dalle errate interpretazioni del giudaismo rivelandone il suo significato più profondo.²³⁵

Quando *ego* è unito all'Aramaico *amen* («in verità», «veramente», «certamente»), incontriamo un uso senza precedenti. Lo ritroviamo 59 volte nei quattro vangeli, con il numero maggiore (25) in Giovanni. *Amen*, è usato, apparentemente, per aggiungere autorità alle parole dell'oratore, ed ha una qualche forza del 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 *ego* 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

²³³ *Names of Jesus*, p.70.

²³⁴ *NT Theology*, pp. 21 ss.

²³⁵ *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.

«costruire» ma la dichiarazione è introdotta dalla frase autorevole, «ed io ti dico» (*Kagō de soi lego*).

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). Molti altri casi di quest'uso speciale di *ego* si trovano nei vangeli, 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 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 che descriveva un qualche aspetto della Sua opera salvifica. Per esempio:

«lo sono il pane di vita» (6:35,48)

«lo sono il pane vivente» (6:51)

«lo sono la luce del mondo» (8:12)

«lo sono la porta delle pecore» (10:7)

«lo sono il buon pastore» (10 :11)

«lo sono la resurrezione e la vita» (11:25)

«lo sono la via, la verità e la vita» (14:6)

«lo 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 se stesso... Egli stesso è il centro del Suo proprio messaggio e della sfida che propone».²³⁶ 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 Sal. 23:4; Is. 40:10; Ez. 34:12,18).

²³⁶ *Who is Jesus Christ?* (London: United Society for Christian Literature, 1956), p.40.

Ethelbert Stauffer vede nell' *ego eimi* una formula autorivelatrice che trae le sue origini dal rituale della Festa dei Tabernacoli e della Pasqua nell'Antico Testamento.²³⁷ 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 *egò eimi*. In ebraico non vi è alcun verbo; abbiamo *ani* che significa «Io» e *huah* 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 usò 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 stava 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.²³⁸

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.

²³⁷ *Jesus and His Story*, pp. 174-195.

²³⁸ *Ibid.* pag. 192-94, 390.

CAPITOLO 19

MOTIVI FONDANTI NELLA TESTIMONIANZA DELLA CHIESA

PRIMITIVA

Indiscutibilmente, la risurrezione proietta un brillante raggio di luce sulla persona e l'opera del Signore. Johannes Weiss, Albert Schweitzer e Rudolf Bultmann congetturano 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».²³⁹

La crucialità della risurrezione per la cristologia la si può dedurre 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, è la risurrezione di Cristo (At. 2:22-36); l'apostolo Paolo comincia la sua opera maggiore sulla salvezza per fede dichiarando che «Gesù 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 sull'insegnamento di Cristo. Quanto E.G. Jay afferma è valido: «Sarebbe psicologicamente troppo improbabile supporre che la Chiesa

²³⁹ *Christology of Early Jewish Christianity*, p.148.

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».²⁴⁰

Due titoli «Signore» e «Cristo» divennero fondamentali nella testimonianza di Cristo da parte della Chiesa primitiva. Perciò 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.²⁴¹ 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».

I. Cristo Messia, figlio di Davide

A. Cristo-Messia

Il termine «Cristo» è una traslitterazione del Greco *Christos* che deriva da *chrìo*, «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», dicevano 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. Per la maggior parte, quando le lettere Paoline sono indirizzate a lettori non giudei, 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 lo rivelò ai suoi discepoli.

Rispondendo a tale domanda, è necessario, prima di tutto, considerare le attese messianiche giudaiche. Nella letteratura ebraica e specialmente anticotestamentaria, il

²⁴⁰ *Son of Man, Son of God* (London: SPCK, 1965), p. 31

²⁴¹ Cf. CULLMANN, *The Earliest Christian Confession*, trans. J. K. S. Reid (London: Lutterworth Press, 1949), pagg. 27-30, 57-62; *Christology of the NT*, pp. 11, 215; LONGENECKER, *Christology of Early Jewish Christianity*, pp. 149 ss.

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.²⁴² Tuttavia, la nozione fondamentale era nazionalistica 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 tempora-neo, prima dell'inaugurazione del regno finale di Dio.

A motivo dell'infuocata attesa messianica, è comprensibile perché Gesù, parlando di sé, abbia evitato tale titolo ed abbia ammonito gli 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).²⁴³

La reticenza di Gesù nell'esser chiamato Messia o nell'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 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.

²⁴² Cf. F. F. BRUCE, «*Messiah*», NBD, pagg. 811-18; E. JENNI, «*Messiah*», IDB, 3: 360-365.

²⁴³ Cf. W. C. VAN UNNIK, «*Jesus the Christ*», *New Testament Studies*, VIII (1962), 113-16. L'applicazione di Isaia 61:1-2 a se stesso e l'evidente unzione dello Spirito su di Lui erano un'istruzione per i discepoli riguardante la Sua Messianità

Ovviamente, Gesù non sta cercando di rifiutare la confessione messianica; piuttosto, Egli tenta di evitare un confronto pubblico che una chiara dichiarazione avrebbe certamente causato.

Nell'ambito spirituale, da solo con i suoi discepoli, egli riconosce, seppur indirettamente, di essere il tanto atteso Messia. Ciò che essi proclamarono nei giorni seguenti la risurrezione, fu predicato alla luce di tali esperienze con il Cristo storico.

Giovanni preserva per noi l'incontro importantissimo tra Gesù e la Donna Samaritana (Giov. 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 se 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.²⁴⁴ 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 nuovo poiché la considerò nei termini di un «Regno non di questo mondo» come viene descritto dal Vangelo di Giovanni.²⁴⁵

B. Figlio di Davide

Un'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 nell'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 quella occasione Egli stava insegnando nel Tempio quando prese a dire : «Come di-

²⁴⁴Cf. W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Gottingen: Vanderhoeck and Ruprecht, 1901); G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, Trad.ingl., 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.

²⁴⁵Christology of the NT, p. 133.

cono gli scribi che il Cristo è figliuolo di Davide?». Egli stesso rispose 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 domandò se Davide si fosse rivolto al suo proprio figliolo come «Signore».

Pur rifiutando l'interpretazione corrente sulla messianicità del Figlio di Davide, Gesù non negava la propria discendenza Davidica. L'argomento in questione era quello del Messia, che Davide chiamava suo Signore, e che doveva essere più grande di Davide. La sua origine, perciò, non poteva essere davidica, ma doveva discendere da qualcuno più grande di Davide.

Certamente, la Chiesa primitiva non aveva dubbi sulla 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 egli la usa 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).

Dal materiale neotestamentario è ragionevole concludere che (1) la discendenza davidica di Gesù è «fermamente radicata nella tradizione cristiana da antica data»,²⁴⁶ e (2) la comunità Cristiana cercò di mantenere una continuità con la profezia anticotestamentaria riguardante il Messia, che, secondo loro, era indubbiamente Gesù. Secondo 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, essi lo considerarono come colui che avrebbe realizzato tutte le attese popolari della redenzione messianica-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 dichiarò «Gesù è il Messia». Inoltre, come abbiamo su esposto, nella Sua vita Gesù riconobbe di essere il Messia; così, ciò che la Chiesa primitiva proclamò della Sua messianicità era in continuità con la Sua propria auto-coscienza.

Il Libro degli Atti è la maggiore testimonianza della proclamazione cristiana di Gesù

²⁴⁶ LONGENECKER, *Christology of Early Jewish Christianity*, p. 109.

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?

1. Gesù permise ad alcuni di chiamarlo «*Christos*» e «Figlio di Davide» ma avvertendoli di non fare troppa propaganda. Soltanto in un'occasione s'identificò con «il Cristo» (Gv. 4:26)

2. Egli 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 messianicità; 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, del detto «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 integrale della Sua natura e missione messianica.

5. Ciò che all'inizio era soltanto un titolo divenne ben presto un nome permanente. Sia Culmann che il 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».²⁴⁷

²⁴⁷ *Christology of the NT*, p. 133; LONGENECKER, *Christology of Early Jewish Christianity*, pagg. 75 ss.

II. Signore

Il più antico credo della Chiesa cristiana era «Gesù è il Signore». Paolo scrivendo ai Romani, diceva: «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). Egli diceva ai Corinti che questa confessione, «Gesù è il Signore», non può essere pronunciata da nessuno se non per l'assistenza dello Spirito Santo (I 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 furono fusi insieme cosicché Paolo poté 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 diverse che meglio esprimono i suoi vari significati.²⁴⁸ A volte è utilizzato per esprimere rispetto, come per esempio «signore» (Mt. 21:30 9; oppure come 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 giustificando, così, 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, 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 disse «Signore, io credo» (Giov. 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 non si sia sentito a

²⁴⁸ WERNER FOERSTER and GOTTFRIED QUELL, *Kurios et al.* TDNT, 3:1039 ss.

proprio agio nell'adoperare «il Signore», come titolo, all'inizio del ministero di Gesù.²⁴⁹

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. E giusto, allora, 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 *rabbì*) sia più di un "maestro" - che egli sia, in realtà, un "signore" che ha il diritto di un "signore" sopra i suoi discepoli».²⁵⁰ 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 di un Messia esaltato.²⁵¹

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 del 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 esso possedesse più del significato ordinario. L'auto-affermazione di Gesù come «Signore del Sabato» (Mc. 2:28) e «vostro Signore» (Mt. 24:42) unita ai fatti su menzionati, provvede il materiale grezzo di una cristologia del *kurios*.²⁵² La signoria divina di 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; Fil. 2:11,19; 1 Ts. 4:6). Indubbiamente, la semplice idea di rispetto o proprietà è stata sostituita a motivo di una più

²⁴⁹ *The Christology of Early Jewish Christianity*, pp. 130-131; cf. V. TAYLOR, *Names of Jesus*, p. 43

²⁵⁰ A.E. J. RAWLINSON, *New Testament Doctrine of the Christ* (London: Longmans, Green, and Co., 1926), p. 234.

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Cf. DAVID M. KAY, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (New York: Abingdon Press, 1973).

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, la 1 Pt. 3:15 esorta, «Abbiate nei vostri cuori un santo timore (*hagiasate*, letteralmente "santificate") di Cristo il Signore».

Wilhelm Bousset afferma che l'applicazione del titolo *kurios* a Gesù si originò in ambiente greco e che una tale «significativa transizione» sarebbe stata inconcepibile in una data anteriore al cristianesimo ellenistico.²⁵³ 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*.²⁵⁴ 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 sia collegata alla originaria cristianità della Palestina, e, quindi, all'insegnamento di Gesù.²⁵⁵ 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). Ma, nel nostro caso, il più importante è *MaranaTha*, «Signore nostro, vieni!» (1 Cor. 16:22; cf. anche Ap. 22:20, *Erchou, Kurie Jesou*, «Vieni, Signor Gesù»).²⁵⁶ Questa preghiera è contenuta anche nella *Didachè*, 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, «Poiché Maranatha era preservata come formula aramaica persino nelle chiese di lingua greca, si deve assumere che ebbe origine come aggiunta cristologica nella

²⁵³ *Kyrios Christos*, trad. ingl. John E. Steely (New York: Abingdon Press, 1970) pagg. 121 ss.; cf. RUDOLF BULTMANN, *Theology of the NT*, 1: 125 ss.

²⁵⁴ 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».

²⁵⁵ *NT Doctrine of Christ*, pagg. 231-237; cf. la sua eccellente confutazione di Bousset.

²⁵⁶ Antichi MSS furono scritti senza che vi fosse divisione tra i termini, e, per questo motivo *marana-tha* poté essere interpretato come *maranatha* «Il nostro Signore è tornato».

nascente chiesa di lingua aramaica». ²⁵⁷ 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». ²⁵⁸ 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» (*kuriakè hèmèra*, Ap. 1:10). Terreno fertile per questa acclamazione ed adorazione di Cristo quale Signore, fu Gesù stesso, e la riflessione della Chiesa primitiva giudaica si fondò sulle parole del Signore. Dopo gli 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 all'annuncio che «Gesù è il Signore», e, dal racconto biblico appare che la signoria di Cristo fu da essa maggiormente espressa di quanto lo fosse nella comunità cristiana giudaica che tendeva a sottolineare maggiormente il messianismo di Gesù. La sintesi sull'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"». ²⁵⁹

III. La Sapienza di Dio

Paolo sviluppa la nozione di Cristo «Sapienza di Dio» principalmente nelle Lettere ai Corinti dove lotta per porre nella giusta prospettiva il Vangelo 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). ²⁶⁰ La Sapienza, in questo caso, 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

²⁵⁷ W. KRAMER, *Christ, Lord, Son of God*, trad. ingl. B. Hardy (London: SCM Press, 1966), p. 100.

²⁵⁸ LONGENECKER, *Christology of Early Jewish Christians*, p. 122; cf. CULLMANN, *Christology of the NT*, p. 214.

²⁵⁹ H. D. McDONALD, *Jesus, Human and Divine* ("Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1968), p. 101.

²⁶⁰ 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), pagg. 147.

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, 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, Paolo esprime i suoi desideri pastorali per i cristiani della Chiesa dell'Asia, nella sua epistola ai Colossesi: «...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 se 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 (I Cor. 1:24,30). Quando egli predica Cristo, Paolo predica, in realtà, la «Sapienza», la conoscenza spirituale che produce la redenzione. Cristo è la Sapienza di Dio che è, più avanti, definita come «nostra giustizia, e 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 il *Logos* è dichiarato (1) d'essere stato presente alla creazione con Dio (1:1); (2) di avere la natura di Dio (1:1); (3) di aver collaborato alla creazione con Dio, proprio nel portare all'esistenza il mondo (1:3); e (4) di essersi incarnato e di aver abitato tra gli uomini (1:14). Gli studiosi si sono molto impegnati per comprendere bene il significato di *Logos*. Dal retroterra giudaico ricaviamo un qualche aiuto a motivo dell'uso della frase «la parola di Jahvè» (*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». ²⁶¹ 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

²⁶¹ WILLIAM BARCLAY, *Jesus as They Saw Him* (New York: Harper and Row, 1962), p. 422.

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, avrebbe potuto intendere «immagine» quando veniva usata la parola *logos*.²⁶²

Ovviamente, prevaleva 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.²⁶³ Cristo è il messaggio di Dio agli uomini; Egli è, in se 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 tanto da poter essere comunicata come semplice contenuto. E esclusivamente basata sulla sua esistenza e, perciò, non può essere insegnata o imparata come mera conoscenza. Chiunque ha la persona, cioè chi crede in lui, ha la salvezza».²⁶⁴

Come insistentemente afferma Cullmann, poiché l'evangelista pensa ad enfatizzare la funzione della Parola - la Sua azione - egli 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

²⁶²Cf. 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.

²⁶³La 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.

²⁶⁴HANS CONZELMANN, *An Outline of the Theology of the New Testament*, trad.ingl., by John Bowden (New York: Harper and Row, 1969), p. 336.

natura divina del Cristo ma esprime anche l'autorivelazione e l'autodonazione redentrice di Dio.

V. Profeta

Nella Suo ministero di autorivelazione e autodonazione, Cristo adempie a ruoli regali, sacerdotali e profetici. Da Profeta, Egli 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 (Mt. 7:28-29) ed Egli 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 considerarono Cristo il compimento della profezia mosaica. Questo ruolo profetico enfatizza la missione divina di Cristo che viene da Dio dietro un ordine specifico, 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 fu il soggetto e l'oggetto della profezia. Egli agì da messaggero della Parola redentrice di Dio, ispirando anche tutte le profezie del passato. Ancor più importante, Egli era 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.²⁶⁵

²⁶⁵ Cf. CULLMANN, *Christology of the NT*, pagg. 13 ss.; G. FRIEDRICH, «*Prophets*» TWNT, 6:829 ss.

VI. Sacerdote

Mentre la designazione di Cristo come Sommo Sacerdote è un aspetto peculiare dell'Epistola agli Ebrei, si può approfondire il caso, plausibile, creato 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 dice : «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 essere "Sommo Sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec", un Sommo Sacerdote che, in questo modo, viene posto in relazione a Cristo».²⁶⁶

In Giovanni 17, nella sezione chiamata, nel sedicesimo secolo, dal Chytraeus, «la preghiera Sacerdotale», Gesù «santifica» o «consacra» se 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» (*he 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 *prosagógè*, 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 esplicitamente afferma «poiché anche Cristo ha sofferto una volta per i peccati... per condurci (*prosagóge*) a Dio» (1Pt. 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 e 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,

²⁶⁶ *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.*, pp. 88 ss.)

poiché Egli è «sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec» (5:6).²⁶⁷ Non vi è traccia della nascita 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 fine 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. Egli è tentato in ogni cosa (*kata panta*) e, per tale ragione, è qualificato come mediatore dell'umanità. Egli entra nel Santuario celeste, «avendo acquistata una redenzione eterna» (9:12). Questa fu un'azione irripetibile da parte del Sommo Sacerdote, perché «egli dimora in eterno» (7:24-25) ed egli ora sta alla presenza di Dio ed intercede per noi. Egli tornerà, 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, egli è una Persona, unita a coloro che porta alla presenza di Dio».²⁶⁸ 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».²⁶⁹

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 se vi sono riferimenti passeggeri a Lui quale re, queste dichiarazioni, nella maggior parte, sono sovrapposte ai concetti messianici contemporanei. Per esempio, il Quarto Vangelo include la confessione di Natanaele, «Maestro, tu sei il Figliuoli 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, tuttavia, devono essere interpretati alla

²⁶⁷ Cf. DAVID M. KAY, *Glory at the Right Hand*, pp. 130 ss. per un'ampia discussione su Melchisedec nelle tradizioni giudaiche e cristiana. Kay considera Ebr. 1:3 come tematico nella cristologia dell'Epistola. «Egli si pose a sedere alla destra della Maestà nei luoghi altissimi «e «quand'ebbe fatta la purificazione dei peccati «annunciano i temi centrali dell'Epistola, cioè, esaltazione ed espiazione» p. 143.

²⁶⁸ *NT Theology*, p. 70.

²⁶⁹ Cf. W.R. CANNON, *The Redeemer* (New York: Abingdon Press, 1951), pagg. 69 ss.

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. Egli 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"». ²⁷⁰

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 il 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).

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'era nel termine, «poteva essere ben espresso nel titolo "Signore", con il vantaggio aggiunto dell'associazione liturgica del titolo-*Kurios*». ²⁷¹ 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

²⁷⁰F.F. BRUCE, *New Testament Development of Old Testament Themes* (Grand Rapids. Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1968), p. 107.

²⁷¹*Names of Jesus*, p. 77.

la fine del secolo in cui Giovanni compiva 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 Sua possessione peculiare (Mt. 28:18; At. 2:33; Ef. 1:20; Eb. 1:3,13; I 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» (I Pt. 2:9). Coloro che regnano ora con Cristo, regneranno con Lui eternamente (Ap. 3:21; 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» (2Tm. 2:11-12).

La regalità del 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.

CAPITOLO 20

L'INCARNAZIONE

Proclamando il Vangelo del Figlio di Dio, la chiesa suscitò, naturalmente, un certo numero di profonde problematiche teologiche che cominciarono ad affollare la mente dei convertiti. Si tentò di rispondere con un'attenta riflessione sulle parole del Signore, sull'insegnamento concernente l'agire e l'essere di Dio come riportato nelle antiche Scritture, e sulla sua crescente esperienza della Grazia quotidiana di Dio. Tra le varie domande vi erano quelle concernenti la natura dell'incarnazione di Cristo con i correlati argomenti sulla Sua identità con il Padre, la Sua impeccabilità e la Sua nascita. Al cuore della fede cristiana risiedeva 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 con il 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 aveva il Suo essere eternamente nell'unità della Trinità, divenne uomo in un dato momento, senza rinunciare alla sua unità con Dio».²⁷² Questa confessione fece sorgere diverse domande, del tipo: (1) Quale fu la relazione tra Cristo e la Trinità prima dell'Incarnazione? (2) Avendo preso la natura umana peccaminosa, è Egli senza peccato? (3) Qual è il motivo della nascita da una vergine?

I. L'identità di Cristo con Dio

Con la 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*. L'esame di questo fatto ha condotto Raymond Brown a chiedersi: «Se Gesù poteva aver il titolo di *Kurios*, perché non poteva essere chiamato anche *Theos*, termine che la *Settanta* adopera spesso per tradurre "*Elohim*"?»²⁷³ 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

²⁷² 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.

²⁷³ RAYMOND E. BROWN, *Jesus, God Man* (Milwaukee, Wis.: Buce, 1967), p.29

alcuni, «Chi è questo Gesù?» è più che una domanda sulla sua paternità. Naturalmente, i primi predicatori ed insegnanti cristiani cercarono di rispondere a questa bruciante domanda 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, la creatività (Gv. 1:3; I 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, ad accettare Cristo. Essi erano stati benedetti perché Cristo era «della loro razza», ma lo rifiutavano ancora. Il verso 5, in greco, è il seguente: *kai ex hòn ho Christos to kata sarka* («dei quali sono i padri, e dai quali è venuto, secondo la carne, il Cristo»), *ho òn epi pantòn* («che è sopra tutte le cose»), *theos eulogètos eis tous aiònas, amen* (Dio benedetto in eterno, Amen). In realtà, il grande dibattito esegetico ruota sul 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, 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, è 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».²⁷⁴ 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.²⁷⁵

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*

²⁷⁴ W.SANDAY and A.C. HEADLAM, "The Epistle to the Romans, " *International Critical Commentary* (New York: Charles Scribner's Sons, 1929), p.234.

²⁷⁵ 4 WILLIAM M. GREATHOUSE, «The Epistle to the Romans», *Beacon Bible Commentary* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City), 8: 200.

kata sarka» ci prepara ad un'antitesi che troviamo in «*ho òn epi pantòn theos*». ²⁷⁶ Paolo afferma, essenzialmente, che «Cristo era, in termini umani, un giudeo, ma, in realtà, era Dio». ²⁷⁷ 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"». ²⁷⁸

2. 2 *Tessalonicesi 1:12*. Questo verso contiene la frase familiare *kata tèn charin tou theou hèmòn kai kuriou Jèsou 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» se essa 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, ²⁷⁹ 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. ²⁸⁰ 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 di pensiero da parte dell'apostolo». ²⁸¹

3. *Tito 2:13*. In questo passo, Paolo adopera la nota particolare «la beata apparizione della gloria del grande Dio e Salvatore Gesù Cristo» (*epiphaneian tès doxès tou megalou theou kai sòtèros hèmòn Jèsou 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 nel modo seguente: «Paolo afferma che i credenti attendono l'apparizione di Colui che è realmente sia Dio che Signore ...Cristo

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ C. K. BARRETT, «*The Epistle to the Romans*», *Narper's New Testament Commentaries* (New York: Harper and Bros., 1957), pagg. 178-79.

²⁷⁸ ANDERS NYGREN, *Commentary on Romans*, trad. ingl.. C. C. Rasmussen (Philadelphia: Fortress Press, 1949), p. 356.

²⁷⁹ D. EDMOND HIEBERT, *The Thessalonian Epistles* (Chicago: Moody Press, 1971), p. 298.

²⁸⁰ 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.

²⁸¹ *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.

Gesù».²⁸² Una fraseologia simile la ritroviamo in 2 Pt. 1:1 : «nella giustizia del nostro Dio e Salvatore Gesù Cristo» (*Dikaiousunè tou theou hèmòn mai sòtèros Jèsou 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 (*èn pros ton theon*) ed era Dio (*theos èn 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 alquanto corretta.»²⁸³

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 era 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» (*monogenès theos*).²⁸⁴ Il Figlio, che esiste nel «seno» (*kolpon*, letteralmente, "il petto") del Padre, ci ha mostrato o, meglio, è l'esegeta (*exègèsato*) 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*).²⁸⁵ Affermando la convinzione della medesima natura di Dio e Cristo, Giovanni scrive nella prima epistola

²⁸² 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 Testament in the Light of Historical Research*, 2nd ed. (York: George H. Doran Co. 1915), pp. 785-87.

²⁸³ BROWN, *Gospel According to John 1-12*, p.115.

²⁸⁴ 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».

²⁸⁵ 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.

(5:20): «Questi è il vero Dio» (*houtos estin ho alèthinós theos*).

C. Ebrei 1

L'autore della lettera agli Ebrei comincia affermando che il Figlio «è lo splendore della sua gloria e l'impronta della sua essenza» (*charakten tès hypostaseòs autou*). Egli fa riferimento al Sal 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 a considerare il Figlio come Dio, è confermato dal susseguente uso del Salmo 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 possibile sacrificio necessario per mantenere l'unità d'amore nella Chiesa.²⁸⁶ 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 (*morphè theou*); ciò significa che Egli condivide la natura di Dio.

2. Cristo non considerò questa uguaglianza (*isa theos*) uno stato da ritenere (*harpagmon*)²⁸⁷ a qualsiasi prezzo, ma fu costretto dall'amore a vivere in incognito²⁸⁸ 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»

²⁸⁶ 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).

²⁸⁷ 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 l'uguaglianza con Dio come premio che non potesse scivolare dalle sue mani»; cf. anche pp.133-137.

²⁸⁸ KARL BARTH, *The Epistle to the Philippians*, trad.it.. James W. Leitch (Richmond, Va.: John Knox Press, 1947), pp. 60-65.

cosicché gli uomini potessero comprenderla nel suo stato incarnato. Egli svuotò se stesso della possibilità di essere conosciuto come Dio, come suggerisce la KJV quando scrive: «rifiutò ogni onore».

3. L'autosvuotamento di Cristo (*heauton ekenòsen*) potrebbe riferirsi alla Sua decisione di soffrire nel stato incarnato. Il verbo *kenoun* significa «"versare," avendo Cristo come oggetto. Perciò Cristo si svuotò di se stesso e in nessun momento permise che considerazioni personali dominassero la Sua vita impeccabile».²⁸⁹ O.Cullmann conclude dicendo: «L'Uomo divenne 'un uomo'», ed «egli assunse il ruolo dell'*ebed Jahvè*» mediante l'obbedienza.²⁹⁰ Rispetto all'autosvuotamento, 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».²⁹¹

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 di fronte di Dio, ogni essere nel cosmo deve ora adorare Cristo. L'effetto di questo passo non è quello di provare che Gesù fosse divino prima della 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 inaccessibilità; 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, a Lui è stato accordato lo status di *Kurios* che gli dà il diritto di esercitare la divina sovranità. L'apostolo Paolo comprese che Gesù, da sempre, era stato *huios*, ma mediante la risurrezione, Egli è ora «il Figlio di Dio con potenza» (*huios tou theou en dunamei*, Rom. 1:4).

E. Colossesi 1:13-20

Un altro passo paolino che dimostra lo sviluppo della comprensione della persona ed opera di Cristo, è Col. 1:13-20. Lo scrittore ricorda ai suoi lettori che solo in Cristo si ha

²⁸⁹ JOHN A. KNIGHT, «*Philippians*», BBC, 9:318-22.

²⁹⁰ *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».

²⁹¹ *Jesus, God and Man*, p. 312.

la redenzione, il perdono dei peccati. Quindi egli descrive Cristo come «l'immagine dell'invisibile Dio» (*eikòn tou theou*), «il primogenito della creazione» (*prōtotokos pasēs ktiseōs*) e la «pienezza» (*to plērōma*). In Col. 2:9, Paolo dichiara che in Cristo «la pienezza della deità abita corporalmente» (*katoikei pan to plērōma tēs theotētos sōmatikōs*). Paolo dichiara che Cristo è «l'immagine dell'invisibile Dio». Egli, perciò, afferma che Cristo è più di un uomo finito e che, anche, 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.²⁹² «Primo-creato sarebbe, perciò, una traduzione impropria. «Primo nato» esprime più fedelmente il suo significato; concetti familiari ebrei sono sullo sfondo. 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, *prōtoktistos*, un composto di *prōtos* («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, contrasta il *monogenēs* e il *prōtotokos* con il *prōtoktistoi*, l'ordine più alto degli esseri angelici.²⁹³ Il termine *prōtotokos* 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.²⁹⁴ *Prōtotokos* è l'equivalente di *monogenēs* (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. Egli non è creato e perciò è qualificato per essere sia creatore che salvatore.²⁹⁵

²⁹² *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).

²⁹³ *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (GrandRapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 1961, rev. reprint), p. 147.

²⁹⁴ *Ibid.*, pagg. 146, 174; K. Schmidt, «Prōtotokos», TWNT, 6:879: «Ciò che s'intende è l'unica supremazia di Cristo su tutte le creature quale Mediatore della loro creazione».

²⁹⁵ 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);

Il termine *plērōma* è grandemente rivelatore poiché esprime il pensiero finale di Paolo sul Cristo. Solo Dio, che esiste in totale 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».²⁹⁶ *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 prevaleva la natura divina di Cristo. Ciò è espresso in Col. 2:9: «poiché in Lui abita corporalmente tutta la pienezza della deità».

Il Docetismo con la teoria che Cristo era soltanto apparentemente un uomo, decade di fronte all'affermazione «tutta la pienezza» per cui si intende che la totalità della deità è presente in Cristo. *Sōmatikòs* (corporalmente) può, a ragione, essere tradotto «nel corpo umano» e perciò significa «realmente, non figurativamente». L'unione tra l'umano ed il divino fu 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, Ebrei, e 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 il 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.

II. IMPECCABILITÀ DI CRISTO

Pannenberg, con grande intuito afferma: «Se il peccato è, essenzialmente, vivere contro Dio, in una totale chiusura egocentrica del nostro «Io» contro Dio, allora l'unità di

kephalē, «capo» (At. 4:11; Col. 1:18; 2:10; I Pt. 2:7; *to Alpha kai to Omega*, «il primo e l'ultimo».

²⁹⁶ 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.

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».²⁹⁷ 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 era 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, soffriva; perdonò i peccati ed, infine, per essi, morì sulla croce. Giovanni racconta che Gesù sfidò persino i Suoi oppositori: «Chi di voi mi convince (*elegchei*) di peccato?» (Giov 8:46). McDonald afferma tale verità, brevemente, 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.»²⁹⁸

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).²⁹⁹ Perciò, Luca dichiara all'inizio del suo racconto, che Gesù era il pienamente accetto 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» (*dikaïos*, giusto, Lc. 23:47).

Secondo Marco 10:18, Cristo risponde al giovane ricco che l'aveva chiamato

²⁹⁷ *Jesus, God and Man*, p. 355

²⁹⁸ *Jesus, Human and Divine*, p. 39.

²⁹⁹ Cf. Atti 2:27, *ton hosion sou*, che letteralmente significa «il suo santo». *Hosios* comporta l'idea di pietà e purezza.

«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» ma, piuttosto, come un modo mediante il quale Gesù provò la sincerità del giovane. Dai seppur limitati riferimenti nei quattro vangeli, appare che, generalmente, le persone che non erano dure, contro Gesù, considerassero il suo comportamento e il Suo spirito oltre la norma umana.

B. L'affermazione della comunità cristiana

Fin dall'inizio, la Chiesa primitiva ha affermato l'impeccabilità di Gesù, e ovviamente, la stessa 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 era senza peccato», scrive Pannenberg, «si può affermare che ciò che egli soffrì non era la conseguenza della sua propria colpa ma egli prese la propria sofferenza su di sé per il nostro bene».³⁰⁰

In 2 Cor. 5:21, in modo esplicito, l'apostolo 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 peccato» (*ton me gnonta hamartian*), significa, semplicemente «che non aveva commesso peccato». Paolo afferma che Cristo non aveva esperienza del peccato. Egli non era peccatore in senso attivo, ma era divenuto «offerta per il peccato» perché gli uomini potessero divenire giustizia di Dio. Diversi commentatori hanno affermato 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».³⁰¹ Il «Servo sofferente» di Is. 53:10 è reso un *asary* («un'offerta per il peccato» RSV; cf. Is. 53:6). Carver commenta: «Cristo, che era 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 estraneati».³⁰²

La stessa verità traspare in Rm. 8:3: «Dio ha mandato il Suo proprio Figliolo in carne simile a carne di peccato (*en homoimati 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

³⁰⁰ *Jesus, God and Man*, p. 355.

³⁰¹ F.F. BRUCE, «1 and 2 Corinthians», *New Century Bible* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1971), p.210.

³⁰² FRANK G. CARVER, «2 Corinthians», BBC, 8:556.

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 1Pt. 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, su questo aspetto, l'ampiezza della tradizione 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?»³⁰³ 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 sicuro. Non vi fu 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.³⁰⁴ Quanto, in 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».³⁰⁵

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

³⁰³ *Jesus, God and Man*, p. 355.

³⁰⁴ *The Person of Jesus Christ* (London: SCM, 1918), p.28.

³⁰⁵ *Ibid.*

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 implicito in Paolo e Giovanni»- Egli difende la sua posizione con «l'argomento del silenzio» in Paolo e «dell'analogia» in Giovanni.³⁰⁶ Il valore probante dello studio di Robinson è limitato, nondimeno possiamo affermare che altri scrittori neotestamentari, pur non menzionando la nascita verginale, non l'abbiano contraddetta.

Matteo riporta che Maria «si trovò incinta per virtù dello Spirito Santo» (*heurethè 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 autè gennèthen ek pneumatos estin hagiou*, 1:20). Matteo poi aggiunge la nota profetica da 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».³⁰⁷ 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* conclude dicendo: «Questo miracolo non è semplicemente un miracolo interiore o spirituale, ma anche fisico».³⁰⁸

2. In Matteo, particolarmente, il racconto ha uno scopo apologetico. La preoccupazione non risiede tanto sul significato che potrebbe avere la nascita del Figlio di

³⁰⁶ «The Virgin Birth- a Broader Base», *Christianity Today*, Dec. 8, 1972, pp. 6-8.

³⁰⁷ «Virgin Birth», *A Theological Wordbook of the Bible*, ed. Alan Richardson (London: SCM Press, 1950), p. 277.

³⁰⁸ (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.

Dio in sé e per se stessa o per la madre. Lo scopo è quello di stabilire il ruolo salvifico che Costui 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».³⁰⁹ Considerata apologeticamente, la nascita verginale è un segno dell'attività salvifica speciale di Dio. Così 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. Sal. 51:10ss; Gl. 2:28ss.; etc.)».³¹⁰ 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, la essa ha radici, mediante le antiche Scritture, 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».³¹¹

3. La nascita verginale suggerisce soltanto l'impeccabilità di Cristo o la Sua purezza morale. Vi è la convinzione comune 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 parentela con la razza umana per non essere coinvolti nella natura umana corrotta».³¹²

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 con il significato di «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

³⁰⁹ 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.

³¹⁰ RICHARDSON, *Introduction to the Theology of the NT*, p. 174.

³¹¹ *Ibid.*

³¹² «Virgin Birth», *Theological Wordbook*, p. 277.

scrive che *hagion* implica che un cambiamento doveva 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 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».³¹³

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.³¹⁴ Inoltre, l'insegnamento sulla nascita verginale, deve 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 del Cristo».³¹⁵ La nascita verginale è parte integrante dell'intero Vangelo e non può essere compresa quando separata dalla teologia dell'intero Nuovo 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).³¹⁶ 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 da 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 ed è l'inizio di una nuova era nella storia della salvezza.

³¹³ WILEY, *Christian Theology*, 2:148; cf. Rm.5.12-21.

³¹⁴ *Virgin Birth*, pp. 76-80.

³¹⁵ *Virgin Birth of Christ*, p.229; cf. Reid, «Virgin Birth», p.277.

³¹⁶ *Introduction to the Theology of the NT*, p. 174.

CAPITOLO 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; I Pt. 1:18-20, *et al.*). Nella più antica 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 del 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 alla crocifissione (cf. 1 Cor. 1:23) poiché la Legge comandava tale morte solo per i crimini estremi. Il Deuteronomio, esplicitamente, afferma: «l'appiccato è maledetto da Dio»

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 (*huper*) noi (Gal. 3:13). L'ubbidienza di Cristo fino alla morte, persino alla morte della Croce (Fil. 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. Essi considerano la sua risurrezione non soltanto una possibilità o una probabilità ma l'evento fondamentale su cui è costruito il solido edificio della fede cristiana». ³¹⁷ Quanto 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». ³¹⁸

Non fu questo l'approccio dei discepoli. Secondo loro, «il Vangelo senza risurrezione non era soltanto un Vangelo senza il suo capitolo conclusivo; non era, per niente, un Vangelo». ³¹⁹ 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; I 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

³¹⁷ *Jesus Christ, the Risen Lord* (New York: Abingdon Press, 1956), p.31.

³¹⁸ MICHAEL RAMSEY, *The Resurrection of Christ* (London: Geoffrey Bles, 1946), p.7

³¹⁹ *Ibid.*

missione nel mondo». ³²⁰ 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 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 erano 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, certamente, intendono dare prova della storicità e oggettività della risurrezione. «Il Cristo risorto era una personalità vitale che agiva secondo un piano ben definito, testimoniava di se stesso aparendo dovunque, in qualsiasi momento e situazione e a chi voleva». ³²¹

In secondo luogo, nella Sua nuova condizione, l'essere di Gesù era sia fisico che spirituale. ³²² Era identificabile come essere di carne ed ossa, ma Egli era anche in grado di superare le normali leggi della natura cosicché poteva passare attraverso le porte chiuse. Tutto ciò era incomprendibile ai discepoli, ed essi non indugiarono in inutili spiegazioni razionali ma proclamarono semplicemente che la Sua risurrezione era un miracolo. ³²³ 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 nekron*) 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 erano entrati, precedentemente, in relazione con Lui. Non si fa menzione di incontro tra Gesù e le folle o i suoi oppositori. Saunders ci

³²⁰ *Jesus and Christian Origins* (New York: Oxford Press, 1964), p. 187.

³²¹ ETHELBERG STAUFFER, *Jesus and his Story*, trad. ingl. Richard and Clara Winston (New York: Alfred A. Knopf, 1960), pp. 151-52.

³²² 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.

³²³ Sulla veridicità dei racconti della tomba vuota, cf. Stauffer, *Jesus and His Story*, pp. 143-147.

ricorda che «Egli non appare ai Sadducei o ad Erode Antipa o a Caiafa».³²⁴ La conclusione inevitabile 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».³²⁵

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 furono invenzioni immaginarie degli apostoli. L'evento della risurrezione non poteva essere precostruito considerando oltretutto il disorientamento mentale degli apostoli susseguente alla tragica esperienza della croce. Non potevano aver progettato di credere che Gesù fosse risorto dai morti. Pannenberg conclude dicendo che la tradizione delle apparizioni e della tomba vuota sorse indipendentemente ma si completò vicendevolmente 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».³²⁶

B. La fede pasquale

È proprio difficile isolare la teologia della risurrezione assegnandole 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 include la croce, l'ascensione, e la Pentecoste. Il Nuovo Testamento chiarisce ampiamente il significato della risurrezione.

1. La risurrezione era 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, certificarono le credenziali di Cristo quale «eletto di Dio». Pietro, così, poté

³²⁴ E. W. SAUNDERS, *Jesus in the Gospels* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall. Inc. 1967), p. 294.

³²⁵ *Jesus in the Gospels*, p. 295.

³²⁶ *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. Carl F. H. Henry (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1966), pagg. 135-44.

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 Figliol 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. L'Anderson scrive: «Nella risurrezione, si confermò chi Egli veramente fosse».³²⁷ 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 fiduciosi seguaci. 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». Dio, consegnando il proprio Figlio alla croce, alle macchinazioni di uomini posseduti dal male, e al «distruttore», aveva permesso che il Signore soffrisse tutto. L'atto divino della risurrezione, però, spogliò ogni tentativo peccaminoso e tolse, con forza, alla morte il suo 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).³²⁸ 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*».³²⁹

L'autore degli 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).

³²⁷ *Jesus and Christian Origins*, p. 209; cf. il sommario dell'interpretazione di Rm. 1:4, pp. 209, 338-339.

³²⁸ *En auto* può anche essere tradotto «in essa», cioè, la croce.

³²⁹ *Jesus and Christian Origins*, p.185.

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 camminiamo 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».³³⁰ Essi sono «più che vincitori» in Lui (Rm. 8:37). Cristo fu «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».³³¹

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 nel giorno della Pentecoste fu imperniata su Gioele 2:28, che contiene la profezia concernente 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 figliolo (cf. Col. 1:13)».³³² 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 identificandosi con esso; 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; Infatti, esso, 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

³³⁰ S. H. HOOKE, *The Resurrection of Christ as History and Experience* (London: Darton, Longman, and Todd, 1967), p. 60. Hook ha prodotto un' eccellente opera sull'insegnamento dell'intero Nuovo Testamento sulla risurrezione.

³³¹ LEON MORRIS, *The Cross in the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1965), p. 258.

³³² *Introduction to the Theology of the NT*, p. 197.

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.³³³ Questa teologia afferma che «la fine della storia è presente proletticamente in Gesù di Nazareth. Nella sua risurrezione, è anticipato l'esito finale della storia universale che è avvenuta in anticipo».³³⁴ 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».³³⁵ 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».³³⁶

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, mentr'essi 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 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»

³³³ JURGEN MOLTSMANN, *The Theology of Hope* (New York: Harper and Row, 1967); W. PANNENBERG, *Jesus, God and Man*; «Redemptive Event and History», *Essays on 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.*

³³⁴ CARL E. BRAATEN, «*Toward a Theology of Hope*», *New Theology No. 5*, p.

³³⁵ PANNENBERG, *Jesus, God and Man*, p. 108

³³⁶ *NT Theology*, p. 137.

(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).³³⁷

³³⁷ Cf. G. C. BERKOUWER, *The Work of Christ*, trad.ingl. Cornelius Lambregtse (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1965), pp. 202 ss.

Quarta Sezione

La Salvezza In Cristo

CAPITOLO 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 del 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 lo storico.³³⁸ Esse implicano le più profonde riflessioni teologiche.

La morte sulla Croce di Gesù di Nazareth fu un atto salvifico. James Denney lo afferma celatamente: «Noi non predichiamo che Gesù morì, ma che Egli morì per noi, ed in particolare che Egli morì per i nostri peccati».³³⁹ Ecco, di seguito, ciò che C.F. D. Moule ardisce affermare «una forma veemente dello "scandalo della particolarità" - la pretesa che un oscuro uomo, messo a morte come altri due condannati alla medesima esecuzione, e come, ahimè, milioni di poveri infelici insieme o separatamente, raggiunse mediante la sua morte una tale potenza che i suoi effetti arrivano 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».³⁴⁰

In 1 Cor. 1:23, Paolo parla della crocifissione del Cristo quale *skandalon*, «una pietra d'inciampo», per i Giudei, e moria, «pazzia», 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

³³⁸ Cf. l'esplicita affermazione in 1Pt. 2:24: «Egli stesso portò i nostri peccati nel suo corpo sul legno».

³³⁹ *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 pensiero soteriologico della Chiesa primitiva»; A. M. HUNTER, *The Message of the New Testament* (London: SCM Press, 1943, pp. 92 ss.).

³⁴⁰ *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.

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,³⁴¹ 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.

I. Il desiderio di salvezza

L'uomo, universalmente, cerca la salvezza; egli cerca una liberazione «da una condizione di vita che è in contraddizione con la sua vera natura» ed aspira ad un ripristino della libertà che gli accorderà 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, non riconciliato, lotti, in questo mondo, per una sicurezza e 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» (Sal.51:12). Nel caso di Israele in Egitto e Davide nel suo palazzo, la vita era minacciata ed, in entrambi i casi, la salvezza era, essenzialmente, la liberazione da una situazione di oppressione.³⁴²

L'uomo del primo secolo, sia gentile che giudeo, aspirava alla *sōtēria*, «salvezza». D'infra i Gentili, i culti misterici smerciavano i loro «vangeli» di salvezza per mezzo di liturgie esoteriche e le filosofie intellettuali dell'epicureismo e dello stoicismo offrivano alla popolazione la libertà sotto forma di *ataraxia* (auto-sufficienza, moderazione) e *apatheia* (passività).³⁴³

Il mondo giudaico non era meno interessato alla salvezza, e le sette del giudaismo

³⁴¹ 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, «*Atonement*», a *Theological Wordbook of the New Testament* pp. 25-26; FRIEDRICH BUCHSEL, «*hilaskomai, hilasmos*» TDNT, 3:301-323.

³⁴² 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.

³⁴³ JAMES DENNEY, *The Christian Doctrine of Reconciliation* (London: James Clarke and Co., n.d.), pp. 4-5.

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 tempo dell'apostolo Paolo, il proselitismo giudaico aveva raggiunto il suo apice. L'invito alla salvezza... risuonava ampio e lontano nel mondo».³⁴⁴

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.³⁴⁵

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 annunciò: «Non temete, perché, ecco, vi reco il buon annuncio 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 centrata 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).

E 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, può entrare in relazione e in un'amicizia stabile con Lui, divenendo, perciò, capace di attuare il suo destino divino, sia come individuo che come membro di una comunità a cui egli appartiene».³⁴⁶ 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

³⁴⁴ H. J. SCHOEPS, *Paul*, trad.ingl.. Harold Knight (Philadelphia: The Westminster Press, 1961), p. 228; cf. Mt. 23:15: «Guai a voi scribi e Farisei, ipocriti perché attraversate mare e terra per fare un proselito».

³⁴⁵ «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.

³⁴⁶ *The Atonement in New Testament Teaching*, 3a ed. (London- The Epworth Press, 1958), p. 167.

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 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».³⁴⁷ 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 consideriamo con gli occhi di chi l'ha provata, occhi che si sono riempiti di lacrime quando su di essa si sono posati».³⁴⁸ Denney si richiama al principio ermeneutico che considera «gli occhi della fede» necessari se si vuole comprendere la verità della morte di Cristo e si intende comunicarla veramente. Un senso di finalità e absolutezza dell'insegnamento, e una riduzione al minimo della speculazione su di essa sono possibili per questo approccio sperimentale all'opera espiatrice di Cristo.

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).³⁴⁹

L'esperienza, perciò, è maestra riguardo alla redenzione poiché l'esperienza 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

³⁴⁷ *The Christian Doctrine of Reconciliation*, p. 8

³⁴⁸ *Ibid.* p. 19

³⁴⁹ 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.)».

primitiva della Chiesa è quella di un processo vitale sostenuto dall'illuminazione dello Spirito, e arricchito dalle esperienze e percezioni di individui all'interno di una comunità adorante». ³⁵⁰ 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, condusse 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, annunciava 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). Il messaggio di Paolo ad Antiochia di Pisidia è una proclamazione della salvezza quando posta in relazione all'Antico Testamento. Egli dichiara che (a) Dio provvide un Salvatore dalla stirpe Davide: Gesù (At. 13:23): (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 era 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» ³⁵¹ Inoltre, il tentativo paolino di scrivere qualcosa di sistematico sulla croce, nell'epistola ai Romani, 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:

³⁵⁰ *Atonement in NT Teaching*, p. 49

³⁵¹ J. JEREMIAS, *The Central Message of the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1965), p. 31.

- 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;
- 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.³⁵²

La lista del Morris presuppone sia diversità che accordo sul significato della croce. 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».³⁵³

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 sono state proposte

³⁵² *The Cross in the New Testament* ("Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1965 pp. 364-93; cf. la lista di V. TAYLOR, *The Atonement in NT Teaching*, pp. 50-51; G. C. BERKOUWER, *The Work of Christ*, trad.ingl. Cornelius Lambregtse (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1965), pp. 253 ss.

³⁵³ *Ibid.*, p. 397.

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 dell'esperienza».³⁵⁴ 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

È una premessa fondamentale a questo studio 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 del Cristo. Questo è il motivo per cui bisogna esaminare le parole del Signore riguardanti la Sua missione verso la morte prima di tentare di comporre un'immagine adeguata dell'insegnamento dell'intero Nuovo Testamento sull'espiazione.

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), la purificazione del Tempio (Mc. 11:15-19. e par.), l'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.³⁵⁵

Il Vangelo di Giovanni ha due accenni che mostrano 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 seguivano. Caiafa, il sommo

³⁵⁴ *Atonement in NT Teaching*, p. 49.

³⁵⁵ MISHNA, *Tractate Sanhedrin*, 7, 4.

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» (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 del 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).³⁵⁶ 19. Il pianto di Gesù su Gerusalemme segue, immediatamente, il racconto in Luca (13:34-35). Il ministero salvifico del 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 *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 «Egli era costretto ad accettare e contemplare la morte se voleva compiere l'opera per cui

³⁵⁶ 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».

Egli era venuto».³⁵⁷ Questi due sensi non sono incompatibili, però è ancor più fondata la "costrizione interna". «La necessità divina di una vita di sofferenza e morte, è primaria; ...non è dedotta dalle maligne necessità che lo circondano; sorge dal suo interno, nella potenza divina, la disponibilità ad affrontare queste necessità esterne sottomettendosi ad esse».³⁵⁸ 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» (Mar. 14:36).

2. A casa di Simone il lebbroso in Betania, una donna unse Gesù ed in risposta ad un'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 colga l'occasione per parlare, ancora una volta, della Sua morte.

Il Vangelo di Giovanni ha conservato dei detti di Gesù in cui Egli parla dell'esser «innalzato» (*huposóthènai 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 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».³⁵⁹

C. Lo zcopo 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 (*logla*) siano stati pronunciati dopo il verificarsi dell'evento (*post*

³⁵⁷ JAMES DENNEY, *The Death of Christ* (New York: A. C. Armstrong and Son, 1903), pp. 23,30.

³⁵⁸ *Ibid.*, p.31.

³⁵⁹ 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.

eventum). Essi sono, piuttosto, parole pre-pasquali 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 e 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 Egli pregò: «Padre mio, se è possibile, passi oltre da me questo calice», ma, poi, concluse «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 significato della Sua morte.³⁶⁰ Sulla base della premessa, Jeremias³⁶¹ prende nota di Marco 14:24; «Questo è il mio sangue, il sangue del patto, il quale è sparso per molti (*huper pollòn*)». 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 lettura superficiale. 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».³⁶²

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,

³⁶⁰ 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.

³⁶¹ *Central Message of the NT*, pp. 45 ss.

³⁶² HUGH MARTIN, *The Claims of Christ* (London: SCM Press, 1955), p. 97.

«cogliamo 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.³⁶³ 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: lo percooterò il pastore e le pecore saranno disperse. Ma dopo che sarò risuscitato, vi precederò in Galilea». La citazione anticotestamentaria è in Zc. 13:7-9, dove «la morte del pastore annuncia non soltanto la tribolazione escatologica del gregge ma anche la riunione del rimanente provato e purificato nel Regno di Dio».³⁶⁴ Le parole del pastore in Mar. 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'implicita interrelazione della 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 se stesso, come era abitudine fare, ma ai suoi carnefici».³⁶⁵ Ancora una volta, la profezia di Isaia è il retroscena, particolarmente 53:12, dove è scritto: «Ha interceduto per i trasgressori».

Concludendo, Gesù dimostrò, nella Sua vita, un grande senso di missione che si intravedeva già al Suo battesimo e tentazione, se non ancora prima. Quella missione comprendeva il dono della Sua vita intera per la redenzione del popolo di Dio. Il passo *kenotico* di Paolo (Fil. 2:5-11) esprime tutto ciò in modo acuto. In un determinato momento, Gesù cominciò ad istruire i discepoli circa la 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; era 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»,

³⁶³ *Central Message of the NT*, p. 47.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 48.

³⁶⁵ *Ibid.*

confermando come egli stesse certamente sacrificando la sua vita per gli altri. Con queste idee, la Chiesa primitiva si affacciò al mondo per proclamare la croce e per chiarirne il significato sia a se stessa che al mondo.³⁶⁶

Il vero motivo dell'opera espiatrice di Dio in Cristo fu di apportare la salvezza (seteria). Tale salvezza è definita in modi diversi ma, fondamentale, è redenzione (apolutròsis) o liberazione dal peccato. La Redenzione include l'annullamento del peccato (Ebr. 9:26); la liberazione dal peccato (Giov. 1:29); la purificazione dal peccato (Ebr. 1:3; I Giov 1:7); l'espiazione o propiziazione per il peccato (Rom. 3:25; Ebr. 2:17; I Giov 2:2); e il perdono (Matt. 26:28; Ef. 1:7; Col. 1:14). La liberazione include la libertà dalle potenze demoniache che sono l'origine del peccato (Giov. 12:31; Col. 2:14-15; Ebr. 2:14-15); la libertà dalla legge intesa come sistema autogratificante di salvezza (Rom. 7; gai. 2:15-21; Ef. 2:8-10; Filip. 3:7-10); libertà dalla paura della morte perché, in Cristo, noi siamo passati dalla morte alla vita (Giov. 3:15-16; 5:24; 6:51; 10:27-28; Rom. 5:21; 6:5; Apo. 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. Volgiamo, adesso, la nostra attenzione alla varietà di espressioni dell'opera salvifica di Cristo nel resto del Nuovo Testamento, per poter rispondere alla domanda: Come possiamo descrivere l'opera salvifica del Cristo?

³⁶⁶Cf. I paragrafi di V. TAYLOR «*How Jesus Interpreted His Cross*», *Cross of Christ*, pp. 18-23.

CAPITOLO 23

L'EFFICACIA DELLA MORTE DI CRISTO

Ogni discussione sull'espiazione deve iniziare da Dio, come chiaramente attesta il Nuovo Testamento. E 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).³⁶⁷ Ancora Paolo scrive: «Colui che non ha risparmiato il proprio Figliuolo, ma l'ha dato per tutti noi, come non ci donerà egli tutte le cose con Lui?» (Rm. 8:32). E 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».³⁶⁸ 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 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

La breve frase «per noi» è assiomatica in questo studio della riconciliazione in Cristo. Dichiarare che Cristo morì per noi fa sorgere la domanda sulla nostra condizione che ha reso necessaria la 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

³⁶⁷ 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».

³⁶⁸ *God Was in Christ* (New York: Charles Scribner's Sons. 1948), p. 175.

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.³⁶⁹

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 assumere 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 a riappacificarsi con Dio. Egli è «estraneo e nemico nella sua mente e nelle opere malvagio» (Cl. 1:21), «senza 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.³⁷⁰ 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 sarà 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, segnò l'inizio della loro realizzazione ed uno degli effetti fu 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».³⁷¹

³⁶⁹ *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. 5:31), ma egli avverte che l'opera di Cristo non può essere separata dalla persona di Cristo.

³⁷⁰ Cf. C. L. MITTON, «*Atonement*», IDB, 1: 311.

³⁷¹ *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.:

Cristo, nella grandezza del Suo amore per l'umanità, portò 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 poté sperimentare, in modi indescrivibili, il giudizio che era caduto sull'umanità peccatrice.

Vincent Taylor scrive che: «non siamo impediti dal 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 raggiunge l'umanità».³⁷² 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».³⁷³

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».³⁷⁴ Il mondo che mise 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» (*orge*), 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).

Alee R. Allenson, 1966, ristampa), p. 546.

³⁷² *Forgiveness and Reconciliation* (London: Macmillan and Co., 1956), p. 211.

³⁷³ *Christian Doctrine of Reconciliation*, p. 273

³⁷⁴ *Victor and Victim* (Cambridge: University Press, 1960), p. 64.

La più estesa descrizione dell'ira di Dio la troviamo all'inizio di Romani, dove Paolo scrive sulla condizione dell'umanità ribelle e 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.³⁷⁵ L'ira di Dio perviene alla sua massima espressione sulla croce di Cristo. La logica ci impedisce di credere che l'ira di Dio cadde sul 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.³⁷⁶ Whale 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».³⁷⁷

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 Figliolo, 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 se stesso, Gesù denunciò il peccato, rifiutò di compromettersi 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».³⁷⁸

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

³⁷⁵9 Per una trattazione "sull'ira di Dio," cf. D. E. H. WHITELY, *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.

³⁷⁶ *Institutes*, II, XVI, 10

³⁷⁷ *Victor and Victim*, p. 67; cf. STAGG, *NT Theology*, p. 138.

³⁷⁸ *The Christian Experience of Forgiveness* (London: Nisbet and Co., 1927.), pp. 198-206.

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». ³⁷⁹

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». Denota 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 i benefici ricadono su chi non dovrebbe soffrirne, al posto altrui, facendo per gli altri, ciò che essi non erano capaci di fare per se stessi.

A. Gli Insegnamenti di Cristo

Ancora una volta, le parole di Gesù sono istruttive poiché giustificano l'opinione che la sua morte ebbe 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. ³⁸⁰ 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 (*antipollon*)». Marco 14:24 è estratto 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

³⁷⁹ *Ibid.* p. 204.

³⁸⁰ 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.

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».³⁸¹ 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*.³⁸² 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 esso contrasta l'agire vicario dell'Uno nei confronti di tutti coloro per cui Egli aveva agito.

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.»³⁸³ Nel mondo antico, «riscatto» era legato all'idea di liberazione dalla prigionia, o al pagamento di UQ 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.»³⁸⁴

B. Insegnamento delle 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* introducendo l'idea del servizio vicario. Paolo scrive ai Romani che

³⁸¹ *Gospel According to St. Mark*, p.444.

³⁸² *Greek-English Lexicon of the NT*, p. 72-73.

³⁸³ 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.

³⁸⁴ *Death of Christ*, p. 45.

«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, fu anche un atto deliberato di Dio. «Non ha risparmiato il suo proprio Figliuolo, ma l'ha dato per tutti noi» (*huper hēmōn pantōn*, 8:32). La nostra salvezza è stata ottenuta «per mezzo del Signor nostro Gesù Cristo il quale è morto per noi» (1 Ts. 5:9-10), ed è vissuta 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; crea, mediante la purificazione, un «popolo che Gli appartiene». Paolo scrive a Tito che Cristo «ha dato se 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 se stesso «quale riscatto per tutti» (*ho dous heauton antilutron huper pantōn*). Il prefisso (*anti*) alla parola *lutron* suggerisce la nozione di sostituzione.³⁸⁵ 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 seguite le sue orme». Egli, quindi, afferma che Cristo «ha portato egli stesso i nostri peccati nel suo corpo, sul legno, affinché, morti al peccato, vivessimo per la

³⁸⁵ LEON MORRIS, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1955), p. 48.

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 Se 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 del 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 se stesso per noi» (Tt. 2:14); qui, in Romani, egli dice che Cristo fu «messo a morte» (*paredothè*).³⁸⁶ 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*).³⁸⁷ 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, 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

³⁸⁶ *Paredothe* 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.

³⁸⁷ *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.

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 spiritualmente 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 obbedienza 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 i Suoi pensieri e il Suo spirito per tutto il Suo ministero ed Egli, infine, gridò nel giardino del Gethsemani, «non la mia, ma la Tua volontà sia fatta». Quell'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».³⁸⁸ 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 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 quale atto di auto-donazione. Culpepper, infatti, commenta: «Sicuramente, ogni sezione del Nuovo Testamento è pervasa da questa idea sacrificale».³⁸⁹

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

³⁸⁸ C. K. BARRETT, *From First Adam to Last* (New York: Charles Scribner's Sons, 1962), p. 5; cf. anche KARL BARTH, *Christ and Adam*, trad. ingl., T. A. Small (New York: Harper and Bros., 1957).

³⁸⁹ 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.

sacrificio della propria vita per gli altri. Per esempio, quando i greci volevano vedere Gesù, ad Andrea e Filippo il Maestro dichiarò: «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 esortò soltanto i discepoli ad una vita di sacrificio e morte prevedendo già 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), suggeriscono la presenza di nozioni sacrificali applicate, generalmente, a Cristo (cf. Ap. 5: 6,8,12). "*Thusia*", «sacrificio», è usato per la morte di Gesù in Ef. 5:2: «E camminate nell'amore come anche Cristo vi ha amati e ha dato se stesso per noi in offerta e sacrificio (*thusian*) a Dio, qual profumo d'odor soave». Nella lettera agli Ebrei, la categoria del sacrificio è considerata importantissima per poter interpretare la vita e l'opera del Cristo, perciò usa *thusia* in quattro casi specifici (7:27; 9:26; 10:12,26).³⁹⁰ 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 se 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

³⁹⁰ 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 trasceso ma portato a termine dall'unica offerta del Cristo. «Cf. la bella discussione del Behm sul sacrificio in «*Old Testament Presupposition*» p. 183.

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 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».³⁹¹ 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». La rimozione dei nostri peccati e la restaurazione del nostro rapporto con Dio sono i benefici della grazia di 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».³⁹²

Come 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 (3:13f.; 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 cristologia 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

³⁹¹ 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.

³⁹² *Ibid.*

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*».³⁹³

Anche Pietro parla dell'efficacia della morte del 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; Num. 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 intersecavano».³⁹⁴

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 (*elutrothete*, 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 susseguente 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).³⁹⁵ 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

³⁹³ *Amnos*, TDNT, 1-339.

³⁹⁴ *Ibid.*

³⁹⁵ M. BARTH, *Was Christ's death a Sacrifice*, p. 28.

passo dai tanti significati:

1. Redenzione e sacrificio sono inseparabili (v. 24).

La redenzione (*apolutrosis*) 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 aventi la radice *lutron*, il composto *apolutrosis* suggerisce l'idea di «espiazione da (*apo*, da) con l'enfasi posta più sulla liberazione risultante che sul metodo della redenzione».³⁹⁶

Per questa redenzione fu necessario il prezzo del sangue di Cristo {en to autou haimati, Rom. 3:25; Ef. 1:7 et al.); per questo motivo *apolutrosis* 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». Egli fa riferimento 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 (*apolutrosis*)».³⁹⁷

2. Dio stesso è l'autore del sacrificio di Cristo

Dio propose (*proetheto*) Cristo quale espiazione per il Suo sangue (*hilasterion dia pisteos*). *Proetheto* 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».³⁹⁸ 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 se stesso in Cristo; Dio, realmente, si offrì, per amore, per liberare la Sua creatura dalla schiavitù del peccato.³⁹⁹

3. Il sacrificio è descritto come *hilasterion*.

Dio diede Cristo quale «espiazione» (RSV), per essere «propiziazione» (KJV) o, come dice la NASB al margine, «sacrificio di propiziazione; «sacrificio di espiazione»

³⁹⁶HILL, *Greek Words and Hebrew Meanings*, p. 71.

³⁹⁷ *Was Christ's Death a Sacrifice?* p. 30.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 31; cf. Gv. 3:16; Rm. 5:8, 8:32; Ef. 2:4; 1 Gv. 4:9-10.

³⁹⁹ *God was in Christ*, pp. 197-199.

(NIV). La menzione del sangue nel medesimo contesto (*ento autou haimati*), indica, indubbiamente, che Paolo pensa al sacrificio quando parla dell'agire di Dio. Il termine greco *hilasterion* 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 «propiziatorio». 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.

Studiosi del Nuovo Testamento accettano, generalmente, tre possibili traduzioni di *hilasterion*:

a. Propiziatorio: Il propiziatorio copriva l'Arca del Patto su cui il Sommo Sacerdote spruzzava il sangue nel giorno dell'Espiazione per espiare i peccati del popolo (Es. 25:18:22; Lv. 16:2, 13ss.). Cristo, perciò, è il vero propiziatorio 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 contraria risiede nel fatto che Paolo non usa mai, altrove nell'Epistola ai Romani, il simbolismo levitico.⁴⁰⁰

b. Espiazione: È definito quale 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 *hilasterion* sembra aver avuto la sua origine con C.H. Dodd: «Il termine greco (*hilasterion*) 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, in modo sovrabbondante, 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

⁴⁰⁰ 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 in altri termini, 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).

e la contaminazione».⁴⁰¹

Da quando Dodd pubblicò la sua opera, 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, *hilasterion* 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 dimostrò sia il Suo amore 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 incedendo la vita umana, alienata, con l'amore misericordioso (Rm.5:10,15,RSV).⁴⁰²

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».⁴⁰³

Stevens, retoricamente, chiede: «Chi è propiziato?» e poi conclude dicendo: «La risposta può essere una soltanto: 'Dio'».⁴⁰⁴

C. Propiziazione, sacrificio propiziatorio o mezzo di propiziazione. Questa interpretazione afferma che il sacrificio di Cristo fu un atto teso a placare o a soddisfare la natura giusta di

⁴⁰¹ *The Epistle of Paul to the Romans* (New York: Harper and Bros., 1932), p.54.

⁴⁰² CARVER, «2 Corinthians», BBC, 8:555.

⁴⁰³ *Christian Theology*, 2:284

⁴⁰⁴ *Theology of the NT*, p. 413

Dio.⁴⁰⁵ 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».⁴⁰⁶

Leon Morris rifiuta di tradurre *hilasterion* con «propiziazione» o «luogo dove Dio dimostra misericordia all'uomo». «Si deve obiettare che il computo delle probabilità sia fortemente favorevole all'interpretazione di *hilasterion*, in Rom. 3, quale riferimento generale alla rimozione dell'ira di Dio più che a un riferimento specifico sia al propiziatore che al giorno dell'Espiazione».⁴⁰⁷ «Mezzo di propiziazione» è, perciò, la sua traduzione preferita. David Hill concludendo, afferma che la parola può avere un significato propiziatore se viene riferita ad un passo, di origine non cultuale, 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 propiziatrice (*tu hilasterion thanatou*) la provvidenza divina liberò (*diesosen*) Israele che aveva, finora, sofferto il male.»⁴⁰⁸

L'argomento maggiore contro «propiziazione» è che sembra contraddire la nozione paolina comune della Grazia iniziata da Dio. Questi propongono (*proetheto*) 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 *hilasterion*. L'argomento contrario afferma che Dio non aveva bisogno di essere riconciliato perché Egli 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 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».⁴⁰⁹

Gli studiosi, abitualmente, hanno condiviso una o l'altra delle su citate interpretazioni e ciò ci fa comprendere come *hilasterion* sia un concetto dalle molte

⁴⁰⁵ 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 Meanings*, pp. 36 ss.

⁴⁰⁶ OLIN CURTIS, *The Christian Faith*, (Grand Rapids, Mich.: Kregel Publications, 1905), p. 302.

⁴⁰⁷ «The Meaning of Hilasterion in Rom. 3:25», NTS, 2 (1955-56): p. 43.

⁴⁰⁸ *Greek Words and Hebrew Meanings*, pp. 41 ss.

⁴⁰⁹ GREATHOUSE, «Romans», BBC, 8: 92.

sfaccettature.

4. Il sacrificio di Cristo fu una rivelazione della giustizia di Dio (*dikaiosune theou*).

Il verso 21 afferma : «Ma ora, indipendentemente dalla legge, è stata manifestata la giustizia di Dio»; e versi 25 b 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; esso 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).⁴¹⁰ La croce ha risolto, definitivamente, la questione della giustizia di Dio.

5. Il sacrificio di Cristo è un atto efficace favorevole all'uomo.

Esso muta la sua situazione nei confronti di Dio. Il verso 26 b dice: «Giustifica 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 era 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».

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...E l'inizio di una nuova vita, una nuova esistenza, una nuova creazione mediante il dono dello Spirito Santo.⁴¹¹

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».⁴¹²

⁴¹⁰ BARTH, *Was Christ's Death a Sacrifice*, p. 34

⁴¹¹ JEREMIAS, *Central Message of the NT*, p. 64.

⁴¹² *Was Christ's Death a Sacrifice*, p. 34

D. Il Sangue di Cristo

Bisogna porre grande attenzione all'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 sangue e 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.»⁴¹³ Vincent Taylor spiega: «La vittima è uccisa perché la sua vita, sottoforma di sangue, possa essere liberata. Lo scopo è far sì che la vita sia presentata come un'offerta alla deità... Il dono della vita è l'idea fondamentale nel culto sacrificale.»⁴¹⁴ L'uccisione è necessaria, ma la morte non ha alcun ruolo nel sacrificio. Westcott intravede nel sangue il suggerimento ad 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 la produce. 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 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 «sangue di Cristo» equivale a «croce di Cristo», un modo più chiaro di esprimere la morte di Cristo nel suo valore salvifico». ⁴¹⁵ 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?»⁴¹⁶ 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 sul sangue materiale di Cristo ma, piuttosto, su ciò che significa, cioè, sul rimedio di salvezza mediante la morte

⁴¹³ Cf. anche Gn. 9:4; Dt. 12:23.

⁴¹⁴ *Jesus and His Sacrifice* (New York: Macmillan and Co. 1937) p. 54.

⁴¹⁵ *HAIMA*, TDN, 1:174.

⁴¹⁶ *The Death of Christ*, p. 149.

del Figlio di Dio. La frase «sangue di Cristo» è un «forte simbolo verbale dell'opera salvifica di Cristo».⁴¹⁷ Paolo e Giovanni non avrebbero certamente approvato alcuna 'mistica' del sangue, come quella presente nelle religioni misteriche. Il «sangue di Cristo» equivale a «croce di Cristo».

E. L'idea sostitutiva

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 4 rientrano, naturalmente, entro lo schema dell'espiazione sostitutiva.⁴¹⁸ La morte 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. 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».⁴¹⁹ *En auto* corrisponde a *hyper hemon*. 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

⁴¹⁷ BEHM, *HAIMA*, TDNT, 1:175

⁴¹⁸ 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 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).

⁴¹⁹ J. A. BENDEL, *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.

una sfera a Lui completamente estranea affinché anche noi potessimo entrare in una sfera da cui, da soli, ci eravamo estraneati».⁴²⁰

Un pensiero simile è espresso in Gal. 3:13 dove Paolo scrive che Cristo divenne «maledetto per noi». Ovviamente, un elemento penale è pur contenuto in questo atto,⁴²¹ ma la sua natura precisa non permette una facile conclusione. Cristo non entrò nel nostro peccare e, perciò, non poté soffrire una punizione universale né poté rendere 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. Egli conclude dicendo 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».⁴²²

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 la realtà 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 « 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

⁴²⁰ « 2 Corinti », BBC, 8:556.

⁴²¹ Cf. la discussione di Rust, « *The Atoning Act of God in Christ* », Review and Exposition (January, 1962), pp. 68-70.

⁴²² 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.

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». ⁴²³

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 ha interrotto la relazione tra Dio e le Sue creature. L'opera del Cristo sulla croce aveva, 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), l'idea soteriologica della riconciliazione è, invece, presente, solo in quattro luoghi, negli scritti paolini (Rm. 5:10; 2 Cor. 5:18-19; Ef. 2:16; Col. 1:20).

Il termine greco *katallassein* (riconciliare) significa, letteralmente, «cambiare» o «scambiare». Degno di nota è il fatto che Paolo intensificò il significato della parola in Efesini e Colossesi aggiungendo il prefisso *apo* (*apokatallassein*) «scambiare completamente». ⁴²⁴

Riconciliazione, perciò, secondo Paolo, significa un mutamento radicale della relazione tra uomo e Dio. La croce di Cristo ha reso possibile agli uomini, mediante la fede nella Sua morte sul Calvario, mutare un certo tipo di rapporto con Dio con un altro completamente nuovo. Prima della fede, vi era ostilità tra Dio e l'uomo a motivo del peccato. La fede apporta, invece, 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).

⁴²³ «*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.

⁴²⁴ *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.

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 benedirvi sulla base di ciò che Cristo ha compiuto e della nostra sua appropriazione per fede».⁴²⁵

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 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, «lo mi separo per la croce affinché essi possano conoscere la vera vita purificata e appartata». Precedentemente, nello stesso capitolo, Egli alzò 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. Egli parla di Cristo quale agnello che soffre fuori dalla porta della città «per santificare il popolo con il proprio sangue» (13:12).

⁴²⁵JAMES DENNEY, *The Christian Doctrine of Reconciliation* (London: James Clarke, Co., LTD, 1971), p. 238

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 se 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 aveva 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 anthropos*) come crocifissa in Cristo «perché il corpo del peccato possa essere annullato e affinché noi non serviamo più al peccato (*te hamartia*)» (Rm. 6:6). Dio ha reso il Cristo crocifisso «per noi sapienza, giustizia, santificazione e redenzione» (1Cor. 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 (1 Gv. 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 da trarla 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 si originò dall'amore divinò. 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».⁴²⁶ 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».⁴²⁷

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».⁴²⁸

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 se 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 del 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.⁴²⁹ 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 seguente modo: «perché anche Cristo ha sofferto una volta per i peccati, il

⁴²⁶ TAYLOR, *Cross of Christ*, p. 97.

⁴²⁷ *Ibid.* p. 98.

⁴²⁸ *Theology of the NT*, 1:314 ss.

⁴²⁹ 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».

giusto per gli ingiusti, per condurci a Dio» (1 Pt. 3:18). Inoltre, l'obiettività dell'espiazione include il fatto che Dio vi è coinvolto in modo particolare. La Sua giustizia è 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».⁴³⁰ «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 se 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» (I 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 del Dio Eterno.

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 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

⁴³⁰ *Interpreting the Atonement*, p. 131.

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».⁴³¹

Per l'umanità, la croce significa libertà dalla colpa e dalla potenza del peccato. Cristo «ha dato se 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 rivelato 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).

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).

⁴³¹GUSTAV AULEN, *The Faith of the Christian Church* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1948), p.228.

CAPITOLO 24

GRAZIA, FEDE E SOVRANITÀ DIVINA

Il teologo biblico non deve provare che esistono delle radicali deficienze 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 ed ha bisogno della salvezza. Questa necessità è mirabilmente affermata da Frank Stagg: «La salvezza, per sua natura, deve guarire la piaga che affligge l'uomo quale egli ora è. La piaga del peccatore è il risultato di una scelta fatale che coinvolge completamente l'uomo nella schiavitù, colpa, alienazione e 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.⁴³²

I. L'iniziativa di Dio e la risposta dell'uomo

A. La Grazia-preveniente ed abilitante

La persistente testimonianza del Nuovo Testamento è che la salvezza procede dalla grazia di Dio. «Infatti, la grazia salvifica di Dio 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.⁴³³ 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

⁴³² *NT Theology*, p.80.

⁴³³ 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.

grazia è la compassione di Dio espressa mediante il sacrificio salvifico di Cristo.⁴³⁴

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 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 confusioni del suo significato. Una è l'idea errata che, per poter esibire la magnificenza della grazia, sia legittimo continuare nel peccato (6:1); l'altra è che non essendo sotto la Legge ma sotto la grazia, possiamo, perciò, peccare impunemente (v. 15).⁴³⁵

Paolo, sdegnosamente, ripudia le due storture. 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.⁴³⁶ 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 è «potenza di Dio per la salvezza poiché, 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.

⁴³⁴ Una utile panoramica dell'uso neotestamentario di «*charis*» in relazione all' AT è offerta da Richardson, *Theology of the NT*, pp. 281 ss.

⁴³⁵ Cf. A. T. ROBERTSON, *Word Pictures*, 4:363 ss.

⁴³⁶ 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). Ved. anche F. F. Bruce, *Tyndale New Testament Commentaries*, su Romani 6:14 (p.140).

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 e l'uomo 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).⁴³⁷ Nondimeno, la fede salvifica, secondo il Nuovo Testamento, 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, a motivo di un suo presunto merito. 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 fondata sul presupposto che Dio è buono? La risposta è affermativa. Noi siamo, infatti, 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 se stessa, un'opera ma è, piuttosto, la mano che afferra l'opera di Cristo e la offre a Dio.»⁴³⁸

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 cultuale 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 secondo i propri schemi.⁴³⁹ Nel Nuovo Testamento, invece, la fede è considerata come una completa liberazione dalla

⁴³⁷ I quattro Vangeli non costituiscono una dimostrazione irrefutabile e costrittoria 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 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.

⁴³⁸ JEREMIAS, *Central Message of the NT*, p. 56

⁴³⁹ 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 un religione delle «opere».

propria auto-giustizia e auto-salvezza. È l'abbandonarsi completamente al rimedio posto da Dio in Cristo, quale unico e adeguato motivo di speranza.

Nella prospettiva divina, 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

Fu vitale, per la Chiesa primitiva, risolvere tale controversia perché, altrimenti, sarebbe stata minacciata la sopravvivenza del cristianesimo stesso. Detto in modo più semplice, il problema riguardava la necessità, o meno, che un etnico cristiano divenisse 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.⁴⁴⁰

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,

⁴⁴⁰Persino 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 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.

dagli apostoli e anziani per tale questione» (At. 15:2). Paolo e Barnaba presero con sé alcuni antiocheni, incluso Tito, quali esempi di credenti incirconcisi, 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 il seguente: Avendo Dio chiaramente posto il Suo sigillo sulla salvezza dei Gentili indipendentemente dalla circoncisione, perché si affermava, ora, che non potevano essere salvati se non mediante la circoncisione? Perché imporre un peso che Dio stesso, chiaramente, non aveva 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, quale 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».⁴⁴¹

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).⁴⁴²

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».⁴⁴³

Guidato dallo Spirito, Paolo riuscì a provare che i sistemi basati sulle opere e sulla grazia sono incompatibili tra di loro. L'uno si oppone all'altro. Se siamo figli della donna

⁴⁴¹ «*The Acts of the Apostles*», Tyndale New Testament Commentary (London: The Tyndale Press, 1963), p. 115.

⁴⁴² 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 gretto 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).

⁴⁴³ *Word Pictures*, 3:222. Egli aggiunge: «Essa (la controversia) riguarda noi ed il battesimo che sostituisce la circoncisione». Ved. anche l'interpretazione di Archibald M. Hunter sui «Sacramenti», in *Introducing New Testament Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1957), pp. 98 ss.

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, significherebbe considerarlo insufficiente e, quindi, superfluo, non necessario.

La circoncisione era sia il simbolo che l'inizio dell'intero sistema tanto che, chi era circonciso era «costretto ad ubbidire a tutta la Legge» (Gal. 5:3). Ne consegue il chiaro pronunciamento paolino che, se essi insistevano sulla circoncisione, Cristo non sarebbe stato loro di alcun guadagno. Abbiamo, qui, il primo chiaro esempio storico del principio 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 doveva essere considerato una temporanea preparazione al cristianesimo, una tappa nella rivelazione progressiva di Dio che avrebbe raggiunto il culmine e, si sarebbe dissolta, 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 nel suo rifiuto alla circoncisione rituale, considerata quale legame di approvazione divina (Rm. 2:25-29), dovremmo estenderne il principio. Dovremmo allora affermare che in Cristo Gesù non solo la circoncisione non valga 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 batteva per la liberazione dalla Legge, non anelava ad una forma di illegalità. Egli mostrava 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, sapeva più di ogni altro, che non si poteva sfuggire all'obbligo eterno di una condotta etica. Per evitare di cadere in questo tranello, sarà bene valutare se la nostra fede a 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 sosteneva un'emancipazione per giungere all'anarchia, ma un'emancipazione in vista di 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 se 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». ⁴⁴⁴

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). ⁴⁴⁵ 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.

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

⁴⁴⁴ *Theology of the NT*, p. 510

⁴⁴⁵ Vi è, qui, una chiara insistenza su una fede teista, in netta distinzione da una panteista o deista. L'Iddio 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.

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).⁴⁴⁶

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 Ebr. 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 fu chiamata da Gesù, una «così 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 ed 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» (Ebr. 1:1-3). Il Calvario, col suo pieno significato salvifico, diviene l'oggetto richiesto dalla fede per cui, oltre che essere teleologica ed escatologica, la fede è profondamente storica. È una sicura fiducia - proprio una certezza - non solo in

⁴⁴⁶ 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).

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).⁴⁴⁷

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.*).⁴⁴⁸

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 è l'oggetto della nostra fede. La fede, in qualsiasi altro dio, è mal posta, e, perciò, idolatria, deludente ed impotente.

D. La fede come azione che coinvolge tutto l'uomo

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), ordine che esortava 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 ben evidenzia (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, rappresenta un tipo di fede mediante cui si ottiene una conoscenza (Eb. 11:3)- infatti, molta della nostra conoscenza, si ottiene in

⁴⁴⁷ 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).

⁴⁴⁸ 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 *epti* (sopra, su) come nel caso in cui Paolo dichiara che la giustizia sarà imputata a «noi che crediamo in (*epti*, 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.

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». ⁴⁴⁹

E. Fede e conoscenza

In un certo senso, la fede è un tipo 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 il “credere” è divenuto “convincimento”. Ciò intende molto più dei primi tentativi limitati di esercitare la fede, tentativi che possono essere vacillanti e trepidanti a causa di sentimenti contrari ed apprensioni (Mt. 8:26; 14:31; Mc. 9:24). Credere, in modo corretto, significa poter dire, «lo so», senza alcun dubbio o incertezza. Prima che ciò avvenga, l'anima disperata può ritrovarsi a ripetere il lamento del padre sconvolto, e dire: «lo credo, Signore, sovveni alla mia incredulità» (Mc. 9:24). Essendo, perciò, la fede, un tipo di conoscenza, deve necessariamente dipendere da qualche conoscenza antecedente. Ci deve pur essere qualche comprensione di ciò che si deve credere. Quando Gesù disse a Bartimeo -«la tua fede ti ha guarito»- Egli non intendeva soltanto la decisione che si palesò 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, egli subito colse 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 bisognava dare un contenuto. Probabilmente egli conosceva, 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

⁴⁴⁹ *Theology of the NT*, p. 241. Egli, inoltre, osserva la similarità tra «*he pistis sunergei tois ergois*» di Gc. 2:22 e «*pistis di' agapes energoumen*» di Gal.5:6.

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 può 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» (*metanoeo*) 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 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».⁴⁵⁰ 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 obbedienza, non soltanto a parole (Mt. 21: 28-32). Quale 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

⁴⁵⁰ WILLIAM DOUGLAS CHAMBERLAIN, *An Exegetical Grammar of the Greek New Testament* (New York: The Macmillan Co., 1960) p. 141.

all'azione di cui tutti i peccatori sono responsabili, mediante la grazia preveniente.

Le Epistole presumono, in modo unanime, che il pentimento è essenziale per ogni vera conversione ed è ugualmente necessario se il peccato avviene dopo la conversione. Essendo lettere inviate a cristiani è naturale che non si parli di pentimento fin dalla 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 e, 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 se stesso (Rm. 2:5).

Pur se l'uomo colpevole di immoralità, a Corinto, (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 coloro 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 da l'uomo «in man di Satana a perdizione della carne (*sarx*) affinché lo spirito sia salvato nel giorno del Signor Gesù» (v. 5).⁴⁵¹

Che Paolo ritenesse la correzione, ed altre simili forme, come tacenti parte del vero pentimento, è confermato dal suo riferimento, nella II Lettera ai Corinti, ad un'altra occasione di offesa (II 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 una grande differenza tra rimorso di Giuda {metemelethe la tristezza del mondo {metamelomai} e il ravvedimento a salvezza {metanoian}, che è una «trasformazione della mente e della vita» (Robertson).

B. La relazione tra Pentimento e Fede

Quale la relazione tra il pentimento e la fede? Vi sono tre possibili risposte:

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 esagerato²¹.

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),

⁴⁵¹A. T. ROBERTSON osserva, «si noti l'uso di *to pneuma* in contrasto con *sarx* quale sede della personalità» (*Word Pictures* 4:113).

lo suggerisce. Dio è il Sovra-no 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 imperti-nente. E 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 ²². 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 quale 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. 2:18) 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 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.⁴⁵²

⁴⁵² 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 rifiutate, Romani. Naturalmente, «nessun essere umano sarà giustificato ai suoi occhi mediante le opere della legge»(3:20). Non è, però, il pentimento incompatibile con la fede, ma il sistema delle opere meritorie, rappresentato dalla circoncisione.

V. L'iniziativa divina, sua natura ed estensione

A. Termini e loro significato

Il Nuovo Testamento adopera tre termini, in modo significativo, in relazione ai credenti: elezione, prescienza e predestinazione. I credenti sono chiamati gli eletti (*elektos*, «prescelto») in tutta la letteratura (Mt. 24: 22, 24, 31; Mc. 13: 20, 22, 27; Lc. 18:7; Rom. 8:33; Col. 3:12; II Tim. 2:10; Tt. 1:1; I Pi. 1:1; 2:9). Anche *ekloge*, «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.⁴⁵³

Il verbo *proginosko*, «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 (I Pt. 1: 20), ma mai nel senso di 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, ma essa non annulla il volere umano. Egli prevede l'esercizio della fede che apporta la salvezza».⁴⁵⁴

Quando Pietro riunisce «la vostra 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 intesa a divenire elezione quando accolta, per cui, senza la risposta personale, la vocazione è improduttiva.⁴⁵⁵

Pietro lega l'elezione non soltanto alla risposta iniziale ma ad una continua cura. La certezza è espressa dal *bebaiian*. «Il termine ha un senso legale», afferma RH.Strachan. «*bebaiosis* è la garanzia legale, che il venditore offre 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. Ciò può accadere

⁴⁵³ Poiché la predestinazione è basata sulla prescienza, i due termini, ovviamente, non possono essere sinonimi. Vine commenta dicendo che «*proorizo*», «predestinare», deve essere distinto da «*proginosko*», «prevedere»; questo ultimo si riferisce, in modo specifico, a quello che, i soggetti della Sua prescienza, sono predestinati» (*Dictionary*, 3:203).

⁴⁵⁴ *Ibid.* 2:119. Ved. anche la trattazione del Vine di «*horizo*» «determinare, 1:305.

⁴⁵⁵ «Chiamata» è un termine adoperato anche per la vocazione cristiana (cf. Rm. 11:29; Ef. 4:1).

consacrando alla grazia cristiana». ⁴⁵⁶

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 *protasso*, «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 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 giudicati «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». ⁴⁵⁷

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

⁴⁵⁶ 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 *eklogent* «elezione», in 2 Pt. 1:10 come «accoglienza reale».

⁴⁵⁷ *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.

«...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 arrogheranno il seppur minimo frammento di credito, Paolo ricorda 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,⁴⁵⁸ 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).⁴⁵⁹

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; 4:12-31; 5:25-27).⁴⁶⁰

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).⁴⁶¹

7. Il settimo principio che governa l'operare di Dio è il ruolo svolto dallo Spirito Santo

⁴⁵⁸ 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).

⁴⁵⁹ 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).

⁴⁶⁰ 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.

⁴⁶¹ 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 nuovo «né Giudeo né Gentile, ma cristiano». Le permanenti differenze razziali perdono valore, poiché la nuova unità in Cristo le trascende (2:14-16).

che agisce direttamente sull'uomo perch'egli ottenga una salvezza personale.⁴⁶²

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 scritte:

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.

Sia che Paolo includesse o no nella sua predicazione Gv. 3:16, questo versetto 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

⁴⁶²È, 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.

lasciati nell'incredulità poiché l'appello non li riguardava? E' 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.

3. 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».⁴⁶³ Ciò è coerente con l'uso neotestamentario che, dovunque, considera il credere come ciò che l'uomo può e deve fare (Mc. 1:1.5; Gv. 1:12; 8:16,24; 12:36; 16:31; Rm.3: 22; 10:9). La fede può essere resa impossibile 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 della sua accoglienza o rifiuto in 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

⁴⁶³ *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».

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).⁴⁶⁴

3. L'Azione dello Spirito

La maggior parte dei riferimenti, nel Nuovo Testamento, 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 della potenza attrattiva della Sua crocifissione (Gv. 12:32) e non della sua universalità «Io... trarrò tutti a me». Poco prima, usando lo stesso termine (*helkuo*, «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).⁴⁶⁵ E cosa viene detto dello Spirito Santo ?

Sebbene non chiaramente affermato, possiamo desumere, da altri insegnamenti, che il Signore aprì il cuore di Lidia mediante lo Spirito Santo e, similmente, ancora oggi attrae gli uomini a Gesù mediante lo stesso Spirito.

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» (*elencho*), in questo caso, significa «convincere, confutare, rifiutare, solitamente con l'idea di porre la persona convinta in uno stato di vergogna».⁴⁶⁶ È, perciò, più forte del comune «convincere». Il New Testament in Basic English lo rende: «Renderà il mondo cosciente di peccato».⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ È sorprendente come Richardson possa dire che la fede «non sia qualcosa che noi facciamo, ma sia, di per sé, un *charisma pneumatos* (1 Cor. 12:9)», (*Theology of the NT*, p. 283). Il dono speciale della fede, elencato da Paolo, quale armatura completa dotataci dallo Spirito, ha riferimento 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.

⁴⁶⁵ 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 questo passo non vi è un particolare ordine alla salvezza.

⁴⁶⁶ VINE, *Dictionary*, 1:239

⁴⁶⁷ 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 iniziato 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

L'azione diretta dello Spirito è considerata, dagli apostoli, 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 Santo mandato dal cielo» (1 Pt. 1:12). Apparentemente la verità non è sufficiente poiché essa 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?⁴⁶⁸ «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 opzioni. 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 sull'integrità di Dio che sulla Sua potenza. Nella sua difesa ispirata dell'integrità di Dio, Paolo, ben presto, viene a

Spirito Santo, aggiungendo: «Come fecero i vostri padri» (At. 7:51).

⁴⁶⁸ 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'eleto (*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.

confrontarsi con i principi basilari della sovranità divina. In tutto il c. 9, nel suo discorso, l'apostolo evita di cadere da un estremo della non sovranità ad un'altro 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 possiamo evitare gli scogli sia della debolezza divina che della implicita tirannia.⁴⁶⁹

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?»⁴⁷⁰ 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 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».⁴⁷¹

⁴⁶⁹Nelle 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).

⁴⁷⁰H. 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.

⁴⁷¹Loc. cit.

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).⁴⁷²

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. 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».⁴⁷³ Così pure scrive Wesley, A.T. Robertson, Garvie e Moule. «Non vi è alcuna personale animosità in gioco,» afferma il Moule, «ma soltanto un ripudio relativo».⁴⁷⁴

⁴⁷² 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 Giacobbe aveva alcun merito per cui fu scelto anziché Esaù; «sebbene loro (i gemelli) non erano ancora nati e non avevano fatto niente di buono o di cattivo, affinché il piano di Dio di elezione potesse continuare, non a motivo delle opere ma per la Sua chiamata, le fu detto: «Il maggiore servirà al minore» (w. 11-12). 2. Vi è un presupposto categorico. Paolo non replica direttamente alla domanda «perché mi hai fatto così? La considera persino impropria, illegittima; «Piuttosto, chi sei tu, o uomo, che disputi con Dio? La cosa formata dirà a colui che la formò: «Perché mi hai fatto così?» (v. 20). 3. Vi è anche una difficoltà teologica. Se Paolo vuole insegnare che la Sovranità di Dio con l'indurimento, l'accoglienza e l'elezione incondizionata, si estende fino alla salvezza ultima o alla dannazione dell'anima, allora la domanda «Perché trova ancora egli da ridire?» non può essere evitata né per alcun abile trucco e neanche per pia vergogna.

⁴⁷³ WILLIAM SANDAY and ARTHUR C. HEADLAM, «*The Epistle to the Romans*», ICC, p. 245, rif. a *Studia Biblica*, 111:44.

⁴⁷⁴ 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,

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: 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, significavano che Faraone era stato risparmiato nella piaga delle ulcere perché Dio intendeva ancora dibattere con lui ed usarlo quale strumento per la liberazione di Israele dalla schiavitù».⁴⁷⁵

Considerando il termine «indurire», egli ancora commenta: «Paolo sta qui considerando 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».⁴⁷⁶ 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 procurandosi, giustamente, rovina, soltanto per causa sua. Dall'altro lato, Dio il quale rendeva quell'uomo un «monumento» non della grazia ma del giudizio. Proprio quest'ultima linea di pensiero, è qui, presa in considerazione e trattata come se racchiudesse il tutto».⁴⁷⁷

Simili modificazioni di una concezione estrema della sovranità di Dio, sono implicite nei vv. 21, 23.⁴⁷⁸

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 conclusiva 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 nostro diritto ma anche nostro dovere. Come afferma Oishausen: «La dottrina della predestinazione del malvagio «perde ogni sembianza di verità» quando 9:14 è posto in relazione col cap. Il senza, per altro, citare i

dum dios ad salutem praedestinat alios ad aeternam damnationem» non è mai implicitamente affermata nel testo» (ICC).

⁴⁷⁵ «*Romani*», New Century Bible, p. 215

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 216

⁴⁷⁷ *Expositor's Bible*, p. 253

⁴⁷⁸ 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.

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 al re, profeta e sacerdote 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 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. Ma la massa dei Giudei era perduta poiché aveva rifiutato questo metodo, e non perché Dio l'aveva predestinata alla perdizione. «Perché, ignorando la giustizia di Dio, e cercando di stabilire la loro propria, non si son 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 neppur te. Vedi dunque la benignità e la severità di Dio; la severità verso quelli che son 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 il soccorso di Dio che innalza l'uomo decaduto. Non è una soluzione umana per cui la salvezza può essere conquistata, ma il disegno divino per cui la salvezza può essere ricevuta. Perciò, quanto abbiamo ci è stato dato, non l'abbiamo guadagnato. E' misericordia, non giustizia. È divino, non è umano lasciandoci eternamente debitori di Dio, l'Autore della nostra salvezza.

4. La divina garanzia del trionfo finale.

È un errore affermare che «Dio non ha 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

⁴⁷⁹ *Biblical Commentary on the NT*, p. 74

dell'uomo».⁴⁸⁰ Impedito, ma non definitivamente distrutto. Dio si è autolimitato nella Sua sovranità nel rispetto della creatura libera che egli ha creato alla propria immagine, ma non ha ceduto la Sua piena sovranità. Progetti individuali sono stati prostituiti da volontà singole ma la certezza che il risultato finale della storia proverrà da Lui non è stata indebolita.

Ripetiamo: Egli rimane il Vasaio e sovrasterà, dove non può regnare, 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 volle usarsi della malvagità. 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, Egli pretende fedeltà, affetto e le migliori energie da ogni essere personale. «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 volontà di Dio nella libertà della sua decisione. 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

⁴⁸⁰ *New Century Bible*, p. 201

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 con l'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).