



COLLANA DI TEOLOGIA

GRAZIA, FEDE & SANTITÀ

H. RAY DUNNING

VOLUME II



H. Ray Dunning

Grazia, Fede

&

Santità

Volume II

Traduzione di Giovanni Cereda

Casa Editrice Nazarena

Copertina di Jean Carlos Lourenci

Sommario

Sommario	3
Parte III Le dottrine di Dio sovrano	4
Capitolo 6 La Natura e gli attributi di Dio	5
Capitolo 7 La Trinità	27
Capitolo 8 Dio Creatore	50
Parte IV Le dottrine di Dio, il Salvatore	83
Capitolo 9 L'umanità peccatrice	84
Capitolo 10 La persona del Salvatore	109
Capitolo 11 L'opera del Salvatore	135
Capitolo 12 Un'interpretazione wesleyana dell'espiazione	162

Parte III

Le dottrine di Dio sovrano

Capitolo 6

La Natura e gli attributi di Dio

Alla luce della nostra definizione di teologia, il tema dell'argomento è la dottrina di Dio. Questa, tuttavia, deve essere trattata in modo speciale. Abbiamo già discusso diversi aspetti della teologia, in questo senso speciale, quando abbiamo valutato la nostra conoscenza di Dio, ma vi sono molte altre verità comunemente raccolte nella rubrica del Padre o di Dio sovrano.

L'importanza fondamentale della dottrina

Il vescovo J.S. Whale racconta la storia, ben nota, del giovane curato che, un giorno, chiamò William Stubbs, vescovo di Oxford, per chiedergli dei consigli sulla predicazione. Lo stimato prelado rimase in silenzio per qualche minuto, poi replicò: "Predica su Dio; e predica per circa venti minuti." Ciò riassume bene non soltanto il contenuto della predicazione cristiana ma anche il cuore della dottrina cristiana. Il modo tradizionale di dire tutto ciò è che la dottrina di Dio ha il primo posto nell'*ordo essendi* delle dottrine. Tutte le altre verità si radicano, in ultima analisi, su di una sana comprensione dell'Essere divino. Come afferma H. R. Rall: "Dio non è una delle credenze religiose; Egli è il Credo. Non è una dottrina ma il cuore di tutta la dottrina."¹

Tutte le eresie, antiche e moderne, scaturiscono da un'errata comprensione di Dio.² Ogni eresia cristologica proviene da una comprensione non biblica della natura divina. False teorie dell'espiazione cadono proprio su questo punto. Molti insegnamenti che, per la prospettiva wesleyana, sono inaccettabili, sono spesso dei corollari logici di una dottrina di Dio che è una variante della prospettiva wesleyana. Per esempio, le dottrine calviniste dell'elezione e della predestinazione sono più che altro deduzioni logiche di una particolare comprensione della natura divina che il risultato di una esegesi di passi biblici. Abbiamo già notato (c. 4) il significato cruciale di una particolare comprensione della natura divina in relazione alla problematica sulla rivelazione divina.

Nonostante la sua importanza cruciale, negli ultimi decenni, nessun'altra dottrina è stata più difficile, per teologi e filosofi. Sviluppi nella teologia, nella filosofia e nella cultura hanno reso problematico il credere in Dio. La tempesta di controversie sorte dopo la

¹ *The Meaning of God* (Nashville: Abingdon - Cokesbury Press, 1925), 6-7.

² Cf. ALAN RICHARDSON, *Creeeds in the Making*.

pubblicazione del libro del vescovo John A.T. Robinson, dal titolo *Honest to God* nel 1963 fu il termometro di questi sviluppi, riassumibili nel termine secolarismo. La sua espressione più estrema fu la cosiddetta “teologia della morte di Dio,” con i suoi molti tentativi, tratti da questo ambiente, di formulare un “cristianesimo ateo.”

E’ interessante notare come buona parte di questo fenomeno si sia sviluppato dopo il lavoro di Karl Barth, la cui enfasi sulla trascendenza radicale sembrava stabilire il fondamento per negare Dio.³ Il seguente paragrafo, scritto da John Macquarrie, dimostra come, la posizione di Barth, quando l’equilibrio che egli provò a raggiungere non viene mantenuto, possa logicamente condurre a questo tipo di conclusione:

La critica della religione di Barth è, semplicemente, una conseguenza del suo cristocentrismo. Se Dio si è manifestato esclusivamente in Gesù Cristo e nella tradizione biblica, non ci potrà, allora, essere alcuna verità nelle religioni non-cristiane e la religione dovrà essere definita, quantunque noiosa o arbitraria possa apparire la definizione, il tentativo umano di afferrare Dio. A sua volta, ciò è interpretato, seguendo Feuerbach, come se i concetti “religiosi” di Dio siano dei semplici idoli proiettati dalla nostra mente. Naturalmente, Barth fa un’eccezione per Dio, il Padre di Gesù Cristo. Questi è il Dio della rivelazione, non della religione. Ma il tempo sarebbe venuto quando qualcuno si sarebbe chiesto: “Bene, ma perché fare questa eccezione?”⁴

Abbiamo già notato il movimento pendolare della storia del pensiero cristiano tra l’immanenza e la trascendenza. L’enfasi liberale sull’immanenza fu contrastata e sostituita da quella sulla trascendenza da parte del movimento neo-ortodosso. Entrambi ebbero degli effetti negativi sulla dottrina di Dio evidenziando la necessità di formulare una teologia che mantenga un rapporto equilibrato tra i due.

T.F. Torrance fa riferimento alla distinzione di Duns Scoto tra la teologia in sé (la conoscenza che Dio ha di se stesso) e teologia nostra (la conoscenza di Dio a noi mediata entro i limiti e le condizioni della nostra vita in questo mondo) e commenta:

Pur se ristretta e circostanziale e sviata per l’effetto dannoso del peccato sulla nostra relazione con Dio, è tuttavia fondata su Dio stesso che trascende in modo infinito ciò che possiamo pensare di Lui entro i limiti delle nostre menti creaturali. Se la nostra teologia non fosse interpenetrata, seppur in modo relativo, dalla auto-conoscenza di Dio, non potrebbe essere vera conoscenza di Dio; non sarebbe neanche, genuinamente, una nostra teologia se non fosse una conoscenza offertaci entro i limiti del nostro ordine finito di esistenza e pensiero.⁵

³ Vedi *Church Dogmatics* 2.1.3, 13-14, dove Barth afferma: “E’ proprio l’assolutezza di Dio, propriamente compresa, che può significare non soltanto la Sua libertà di trascendere tutto ciò che è altro da Se stesso, ma anche la Sua libertà di essere immanente in esso, e ad un livello di immanenza da non esistere nella comunione tra altri esseri.” Tuttavia, degno di nota è il fatto che è un’immanenza di comunione, ma non “nel tessuto della storia.”

⁴ *God and Secularity*, vol. 3 di *New Directions in Theology Today* (Philadelphia: Westminster Press, 1967),41.

⁵ *Reality and Evangelical Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1982),22.

Riassumendo, se volessimo parlare significativamente di *Dio*, dovremmo parlarne in termini di trascendenza; viceversa, se dovessimo parlare in *modo significativo* di Dio, dovremmo parlarne nei termini di immanenza. Secondo Peter C. Craigie, è questo, precisamente, il modo in cui l'Antico Testamento considera l'auto-rivelazione divina: "La principale affermazione riguardante Dio nell'Antico Testamento è che, sebbene sia trascendente, l'esperienza vivente del Dio immanente deve essere rinvenuta entro il tessuto della storia umana."⁶ Sollevare questi quesiti comporta la considerazione di due modi di pensare Dio. Uno è stato definito "immobilista" mentre l'altro viene designato come "progressivo."⁷

In una precedente trattazione di questo tema abbiamo già studiato il modo in cui queste due comprensioni si relazionano alla nostra conoscenza di Dio, ed abbiamo notato i pericoli di una interpretazione esclusivista di Dio nei termini di una o l'altra posizione. Un altro modo di affrontare lo stesso argomento è quello relativo al tempo ed all'eternità. Se "l'eternità" viene intesa come assenza di tempo, non vi è alcuna possibilità di interrelazione tra le due posizioni. In quel caso vi sarebbe "un' infinita distinzione qualitativa tra tempo ed eternità" (Kierkegaard/Barth). Nella comprensione ebraica, però, l'eternità non è assenza di tempo ma tempo infinito.⁸

L'idea che l'eternità sia assenza di tempo è, solitamente, identificata con il pensiero greco. Seppur giusta, questa definizione non è universalmente applicabile. La "forma del bene" platonico (che, nella sua filosofia, non è Dio,) e l'aristotelico "motore immobile" offrono, in questo caso, due esempi classici. L'equilibrio nel pensiero biblico che permette "l'immanenza della trascendenza" (frase di William Temple) rende possibile la conoscenza genuina di Dio, e ciò è riflessa, più chiaramente, nell'Antico Testamento. Perciò, adesso, ciò volgiamo a trattare

L'ambiente biblico

Wiley afferma che è impossibile definire Dio, poiché Gli si porrebbero dei limiti (*CT* 1:217). Questo principio riflette, in modo adeguato, la pratica attuale del pensiero biblico presente nell'Antico Testamento, che non prova a dare una definizione formale ed astratta di Dio. Ci si avvicina maggiormente ad una definizione nelle parole "Io sono il Signore, il tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto." (Es.20.2) Detto altrimenti, l'Iddio d'Israele

⁶ *The Problem of War in the Old Testament* (Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 1978), 39.

⁷ A. BOYCE GIBSON, "The Two Ideas of God," *Philosophy of Religion*, ed. John E. Smith (New York: Macmillan Co., 1965), 61-68.

⁸ LADD, *Theology*, 47.

viene identificato con l'agente dell'evento storico che dà forma all'esistenza ed al destino di Israele.

Otto J. Baab, concorda sottolineando un altro aspetto: "Forse, la parola più tipica per identificare l'Iddio dell'Antico Testamento è il termine 'vivente'... Ciò specifica l'Iddio che agisce nella storia, che compie opere potenti di liberazione, e che manifesta la sua potenza tra gli uomini."⁹ Questa verità è acutamente presentata in Ger.10.10, dove il contesto evidenzia un contrasto tra il Dio vivente che parla ed agisce, e gli idoli che non parlano e non si muovono: "Ma il Signore è il vero Dio, egli è il Dio vivente, e il re eterno." Il termine viene usato 60 volte in giuramenti formali, insieme al nome personale del Dio ebreo (Yahvè). (Cf. Gdc.8.19; Rt. 3.13; I Sam.19.6; 20.21.) Di conseguenza, nell'Antico Testamento, Dio non è semplicemente una idea ma una realtà provata che agisce nella e tramite la vita umana. Infatti, la lingua ebraica, è poco adatta a esprimere modi di pensiero diversi da quello dinamico. Norman Snaith osserva: "L'ebraico non dice che Geova è, o che Geova esiste, ma che Egli fa. In senso stretto, il verbo ebraico *hayah* non significa tanto 'essere,' quanto 'venire all'esistenza'." L'ebraico non possiede un vero verbo significante 'essere,' ma uno che intende 'divenire.'¹⁰ Dio non è confinato, e non può esserlo, nei limiti di una definizione verbale o un concetto astratto, ma è l'Iddio vivente che libera Israele.

Oltre all'appellativo "il vivente," la "santità" è un attributo del Dio dell'Antico Testamento. Il termine ebraico *qodesh*, tradotto "santità," deriva da una radice che significa "appartato" o "separato." E' "santità" che esprime l'idea della trascendenza, mentre "vivente," o l'Iddio "che agisce," implica immanenza.

La santità è il carattere essenziale della divinità che pone Dio in una categoria completamente esclusiva distinguendolo, nettamente, dall'umano e dal naturalistico. Isaia 6 esprime la comprensione biblica della natura della santità di Dio. Egli non prende la forma di una potenza assoluta paralizzante, ma viene rivelata a scopo redentivo. Offre un'auto-rivelazione fondata sulla stessa natura e volontà di Dio. La reazione etica e personale di Isaia poteva "difficilmente accadere se la santità, caratteristica della natura divina, fosse apparsa semplicemente indifferenziata, come un potere sovranaturale."¹¹

⁹ *The Theology of the Old Testament* (New York: Abingdon Press, 1949), 24-25. "Strettamente parlando, la Bibbia non presenta una dottrina di Dio ma un modo di pensare su Dio... Infatti, essi non erano interessati ad esplorare la natura di Dio. Soltanto l'idea di voler descrivere ciò che Dio è in Se stesso sarebbe stata considerata una forma di empietà (Dt. 29.29). Tutto ciò che le loro definizioni intendono riguardo alla natura essenziale di Dio- e, per certo, è un grande problema- è che la capacità di relazioni personali con l'uomo è inclusa nella vera natura della divinità." MILLAR BURROWS, *Outline of Biblical Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1956), 63.

¹⁰ *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (London: Epworth Press, 1944), 48.

¹¹ BAAB, *Theology*, 37.

La santità di Dio è il fondamento teologico delle affermazioni anticotestamentarie riguardanti la gelosia di Dio. Molti hanno obiettato contro l'ascrizione di questa caratteristica a Dio, perché sarebbe un indegno antropopatismo (l'applicazione di emozioni umane a Dio). Questa critica non riconosce il fatto che un simbolo può avere due significati diversi. In primo luogo, può riferirsi ad un sentimento di invidia, per esempio per il successo di qualcun altro; in secondo luogo, può riferirsi all'intenzione di mantenere i propri diritti ad esclusione di quelli degli altri (cf. Nm. 11.29; 2 Sam.21.2). E', chiaramente, il secondo senso che viene inteso dalla Bibbia quando dichiara che è Dio e non può dare la Sua gloria a nessun altro. La Sua santità Gli dà il diritto di pretendere un amore indiviso e privato oltre all'adorazione.

Questa enfasi sull'esclusivismo, distingue il culto di Jahvè dalla "tolleranza e dal facile equilibrio delle forze opposte caratteristiche del politeismo."¹² In un pantheon di divinità, nessun dio può reclamare dei diritti esclusivi; ma Jahvè può pretendere: "Non avere altri dei oltre a me" (Es. 20.3).

Nella manifestazione pratica della vita nazionale d'Israele, questo principio richiedeva una relazione esclusiva con Jahvè riguardo all'alleanza con i grandi imperi del Vicino Oriente Antico. Dipendere da questi trattati avrebbe implicitamente affermato che Dio non era sufficientemente forte da poterla proteggere. Ciò servì da fondamento teologico per l'opposizione dei grandi profeti (es. Isaia) alla stipula di trattati, per proteggere la sicurezza nazionale, con l'Egitto, l'Assiria e le altre nazioni.

Giosuè 24 ci offre un vivido esempio della validità della pretesa del culto esclusivo da parte di Jahvè. In risposta alla sfida di Giosuè a servire il Signore, il popolo risponde in modo affermativo. Ma Giosuè rifiuta il loro impegno: "Voi non potete servire il Signore, perché Egli è un Dio santo, è un Dio geloso" (v. 19). Il contesto chiarisce come essi si fossero impegnati a servire Jahvè insieme alle altre divinità. Ma Giosuè rilevò l'impossibilità di una tale comune alleanza e insistette sul Suo servizio ad esclusione di tutte le altre divinità (cf.v.23).

La santità di Dio si frappone, anche, come barriera ad ogni approccio a Dio da parte di chi è impuro. In alcuni passi difficili dell'Antico Testamento, appare un elemento irrazionale che sembra legato, principalmente, all'idea della impurità cerimoniale (2 Sam. 6). Tuttavia, la comprensione etica, predomina nella maggior parte del pensiero veterotestamentario, in special modo tra i profeti classici. Questo tema è evidenziato dalla letteratura cultuale, dove la necessità di purezza viene considerata essenziale per poter

¹² G. E. WRIGHT, *The Old Testament Against Its Environment* (Chicago: Henry Regnery Co., 1950), 38.

presentarsi nel luogo Santissimo (Sal. 24). L'opposto di questa enfasi evidenzia le conseguenze giuridiche per coloro che non riconoscono le giuste pretese di Dio sulla loro vita. Entrambi gli aspetti sono visibili in Is.33.14-16: "I peccatori sono presi da spavento in Sion, un tremito si è impadronito degli empi. 'Chi di noi potrà resistere al fuoco divorante? Chi di noi potrà resistere alle fiamme eterne?' Colui che cammina per le vie della giustizia, e parla rettamente; ... abiterà in luoghi elevati."

Un'altra enfasi centrale, nella teologia veterotestamentaria, è quella dell'unità di Dio: Vi è un solo Dio. Il testo aureo della fede ebraica afferma: "Ascolta, Israele: Il Signore, il nostro Dio, è l'unico Signore"(Dt.6. 4; lo *Shema*). In termini filosofici, ciò intende il monoteismo.

Studiosi dell'Antico Testamento hanno affrontato questo tema nel tentativo di chiarire se la fede ebraica sia stata monoteista fin dall'inizio o se questa comprensione sia emersa dopo un periodo di sviluppo. La vecchia scuola della *Religionsgeschichte* (cf. c.l) l'ha considerata come risultato di un processo evolutivo. Un'altra, rappresentata da W.F. Albright, John Bright, e G. Ernest Wright, afferma che Mosè era monoteista, e che, quindi, la genialità delle fede d'Israele, fin dai primi giorni, fu quella di credere in un solo Dio. L'argomento dipende, in parte, dalla datazione di certi documenti anticotestamentari. La soluzione migliore sembra essere che il cuore della teologia ebraica fosse monoteista fin dall'inizio. Tuttavia, è necessario fare delle precisazioni. La mentalità popolare era, certamente, enoteista (credenza in molte divinità pur adorandone una soltanto) fino al tempo della cattività babilonese. Non è possibile alcuna altra conclusione alla luce del continuo abbandono di Jahvè, per il culto di altre divinità da parte degli Ebrei, come ben riportato dalla letteratura storica. Le idee popolari, però, non invalidano il pensiero centrale di un Dio unico quale norma di fede antico-testamentaria.

Queste tre affermazioni teologiche- che Dio è vivente, santo ed uno- offrono la base per la dichiarazione che l'Uno trascendente (santo) è, simultaneamente, l'Uno immanente (vivente) perché Egli è Uno. Pur se, nella nostra comprensione di Dio sono presenti elementi paradossali, la fede biblica li considera entrambi essenziali per il proprio fine. Questa comprensione ha dato forma alla decisione della chiesa primitiva di opporsi al dualismo marcionita incorporando tale rifiuto nel Credo apostolico: "Credo in Dio Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra ."

Agostino espresse classicamente il movimento paradossale della nostra comprensione ispirata dall'immagine biblica di Dio, quando sperimentata nella vita umana:

Tu, mio Dio, sei supremo, eccelso in bontà, potente ed onnipotente, di somma misericordia e giustizia. Sei il più nascosto da noi eppure il più

presente fra noi, meraviglioso ed il più forte, sempre presente seppure non possiamo comprenderti. Sei immutabile e, tuttavia, tu cambi ogni cosa. Non sei mai nuovo, né vecchio, eppure ogni cosa prende vita da te. Sei la potenza invisibile che fa piegare l'orgoglioso. Sei sempre attivo, eppure sempre in riposo. Raccogli ogni cosa per te pur se non hai bisogno di nulla.¹³

Sorge, allora, la domanda: Qual è il carattere, o la natura, di questo unico Dio testimoniato dall'Antico Testamento? Per una risposta cristiana decisiva a questa domanda, ci volgiamo al Nuovo Testamento, dove vediamo raffigurato il carattere di Dio nella persona e nell'insegnamento di Gesù ed elaborato nelle epistole. Qui impariamo che l'affermazione centrale cristiana su questo unico Dio è che il Suo "nome e la sua natura è amore" (Wesley).

L'insegnamento di Gesù su Dio si pone in grande contrasto con il giudaismo del primo secolo e con l'Antico Testamento, ma in contrasto con entrambi, considera l'amore la qualità centrale della natura di Dio. Dale Moody dichiara, correttamente, "come la santità è il punto iniziale, così l'amore è l'apice della manifestazione della natura di Dio."¹⁴

Molti studiosi concordano nell'affermare che la nuova caratteristica di Dio introdotta da Gesù sia la paternità di Dio. Anche questa, tuttavia, non è assolutamente nuova, poiché l'idea è presente nell'Antico Testamento (cf. Osea). Tuttavia, il suo significato più profondo non è pienamente espresso lì. Il significato di questo simbolismo deve essere derivato dal suo uso al tempo di Gesù e non dalle sue implicazioni contemporanee, poiché queste possono essere molto diverse. Al tempo di Gesù la società era maschilista. Il padre, in quel tempo, aveva il potere assoluto sulla famiglia. Era il patriarca che dispensava amore e giustizia. Perciò, quando Gesù adoperò il termine "Padre," i Suoi uditori comprendevano due aspetti della natura di Dio: Dio era sia giusto che amabile.¹⁵

L'amore diviene, allora, l'elemento unificatore che riunisce, in una tensione creativa, quelli paradossali nella nostra esperienza di Dio. Tutte le affermazioni della fede cristiana su Dio sono composti intorno all'idea centrale dell'*agape*. L'affermazione giovannea appare definitiva: "Dio è amore [*agape*] (I Gv. 4:8).¹⁶ Questa definizione si basa sul fatto che il carattere di Dio è decisamente definito da Gesù Cristo e dalla Sua opera.

¹³ *Confessions* 1.4.

¹⁴ *The Word of Truth: A Summary of Christian Doctrine Based on Biblical Revelation* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1981), 104.

¹⁵ WILLIAM A. SPURRIER, *Guide to the Christian Faith* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), 91.

¹⁶ Nelle sue *Notes* su 1 Giovanni 4.8, Wesley afferma che l'amore di Dio è "il suo prediletto e stabile attributo, quello che diffonde un'affabile gloria su tutte le Sue altre perfezioni."

L'Ira di Dio

Quando l'amore (*agape*) viene definito come la natura essenziale di Dio, subentra un'immediata tensione nella nostra comprensione di Dio. L'amore sembra escludere l'ira di Dio, ma quest'ultima è un aspetto inequivocabile della rivelazione biblica. E' Dio in contrasto con se stesso? La fede biblica non permette una tale conclusione. Dobbiamo, perciò, cercare in un'altra direzione. Martin Lutero suggerisce un modo classico per affrontare questa apparente tensione parlando di amore (vangelo) quale vera opera di Dio, mentre l'ira (la Legge) è la Sua opera esterna. Perciò, l'amore, è "il lato buio di Dio" o "il dorso della sua mano" (Barth). E' l'opposizione dell'amore al male (Aulen). La tendenza in alcuni è stata quella di separare l'amore e l'ira permettendo, in principio ma non nella sostanza, che l'una potesse escludere l'altra. Donald G. Bloesch ritiene tutto ciò il motivo "per cui l'evangelismo è caduto in una forma di parziale declino agli inizi del ventesimo secolo: tra le distorsioni dottrinali che il precedente evangelismo aveva promosso, in una forma o un'altra, vi era...la separazione dell'amore di Dio dalla sua ira."¹⁷

L'opera esegetica di C.H. Dodd ha richiamato l'attenzione su un importante aspetto della testimonianza biblica. Nel suo commentario ai Romani ha evidenziato come Paolo non usi mai il verbo "essere adirato" con Dio quale soggetto. In altri casi, egli è il soggetto della frase, come per esempio, "Dio ci ama" (cfr. 2 Tess. 2.16; Ef. 2.4) e "Dio è fedele" (1 Cor. I. 9; 10.13; cf. 1 Tess. 5.24) ma non è mai posto come soggetto dell'adirarsi. La sua conclusione, alla luce di questa evidenza, è che "l'ira non deve essere intesa come un sentimento o un'attitudine propria di Dio rivolta a noi (come l'amore e la misericordia dovrebbero essere appropriatamente intesi) ma, piuttosto, come una qualche conseguenza o effetto del peccato umano; la misericordia non è l'effetto della bontà umana ma è inerente al carattere di Dio."¹⁸

Sebbene G.E. Ladd non condivida l'idea di Dodd che l'ira di Dio sia impersonale, è, fondamentalmente d'accordo con la sua interpretazione dell'evidenza.

Il concetto neotestamentario dell'ira di Dio non deve essere considerato equivalente all'ira delle divinità pagane che potevano diventare buone mediante offerte adeguate...In Paolo, l'ira di Dio non è un'emozione che esprime ciò che Dio prova, ma ci fa capire il modo in cui egli agisce nei confronti del peccato e dei peccatori.¹⁹

Martin Lutero identifica, piuttosto chiaramente, "l'ira di Dio" con la nostra esperienza dell'amore di Dio in uno stato di disubbidienza. *Coram Deo* (di fronte a Dio), senza fede, la

¹⁷ *Essentials of Evangelical Theology* I: 2-3.

¹⁸ *The Epistles of Paul to the Romans* (London: Collier, 1959), 47-50.

¹⁹ *Theology*, 407.

presenza di Dio crea paura, come nel caso di Adamo ed Eva che si nascosero dal Signore nel giardino, dopo il loro atto di disubbidienza.

H. Orton Wiley conferma l'importanza di quanto stiamo qui affermando: "La posizione cristiana, in generale, è che l'ira sia soltanto il lato opposto dell'amore e necessario alla perfezione della Personalità Divina, o, persino, allo stesso amore" (CT 1:385).

Santità, amore e attribuzione

Alla luce dell'affermazione che la natura essenziale di Dio è l'amore santo, possiamo adesso considerare la problematica tradizionale relativa agli attributi di Dio. Questa discussione necessita, in primo luogo, la considerazione del modo in cui la santità di Dio influenza il tentativo di definire gli attributi di Dio. Vi sono tre teorie che sono state proposte dai teologi: (1) la santità è uno tra i tanti attributi; (2) la santità è la somma totale di tutti gli attributi; o (3) la santità è il fondamento di tutti gli attributi. La nostra precedente analisi del significato della santità elimina velocemente la prima di queste opzioni. Per adottare la seconda, bisognerebbe svuotare la santità di Dio di ogni significato decisivo. Perciò, la terza opzione è quella, teologicamente, più adeguata.

Considerando la santità il fondamento degli attributi, è imperativo riconoscere che il suo significato basilare di "separazione," nella teologia biblica viene compresa più come "alterità" che "lontananza." Così la metafora spaziale della trascendenza viene trasmutata in una categoria religiosa piuttosto che in una metafisica. Questa verità è incarnata dalle parole del profeta Isaia che, nella rivolta contro l'Assiria, proclama la futilità della dipendenza di Giuda dall'aiuto degli Egiziani anziché da Dio: "Guai a quelli che scendono in Egitto in cerca di soccorso, hanno fiducia nei cavalli, perché sono numerosi, e nei cavalieri, perché sono molto potenti, ma non guardano al Santo d'Israele e non cercano il Signore... Gli egiziani sono uomini e non Dio; i loro cavalli sono carne, e non spirito"(Is.31.1, 3).

Per evitare di dimenticare la distinzione tra l'umano ed il divino, è imperativo mantenere questo significato religioso della santità di Dio. "Garantisce che ogni affermazione su Dio ritenga il suo carattere puramente religioso,"²⁰ in contrasto con quello metafisico. Inoltre, protegge dalla errata interpretazione del peccato in senso moralistico, che causerebbe la perdita del suo carattere prevalentemente religioso. Ciò avviene come risultato di una affrettata moralizzazione del concetto di santità.

²⁰ AULEN, *Faith of the Christian Church*, 104.

La santità non è, principalmente, un attributo morale come se fosse la bontà perfetta di un essere sovrumano con una barba bianca. Si riferisce, piuttosto, 'all'alterità' assoluta che distingue il divino da ciò che fa parte delle creature, caratterizzando, così, ogni aspetto di Dio. La santità è il termine che si riferisce all'aspetto divino di ogni attributo imposto alla divinità, la qualità che rende ogni attributo essenzialmente diverso in Dio da ogni altra cosa, la qualità che eleva ogni cosa, sia essa potenza, amore o ira, al livello massimo quando applicata a Dio.²¹

Sostenere il carattere religioso della santità, significa porsi a "sentinella contro ogni interpretazione eudemonista e antropocentrica della religione."²² Se la bontà di Dio è sostenuta da un'appropriata comprensione della santità, la religione non può essere considerata come un servizio agli interessi egoistici, o un mezzo per arrecare felicità umana. Dio non può essere addomesticato per raggiungere questi fini.

L'alterità di Dio proibisce l'interpretazione del Suo carattere e della Sua natura in completa continuità con le categorie umane. Queste categorie, quando ascritte a Dio, sono sempre maggiori delle stesse qualità attribuite alla realtà finita (ved. la discussione sul linguaggio religioso al cap. 4), ma non sono, neanche, in radicale discontinuità. La santità di Dio serve da barriera per evitare di ridurre la teologia ad antropologia; essa smaschera l'idolatria e ci avverte del suo pericolo. Quella linguistica "sorge quando una qualche immagine o concetto di Dio viene assolutizzato, poiché nessuna idea di Dio può essere paragonata al mistero ineffabile della realtà."²³ Altre forme di idolatria si verificano quando oggetti finiti, seppur considerati mediazione della santità di Dio, sono elevati al livello di massimo valore.

In questa prospettiva, sembra evidente come tutti gli attributi assegnati a Dio debbano essere preceduti da un chiarimento sulla santità di Dio. Abbiamo precedentemente sottolineato che il carattere particolare di Dio, nella teologia cristiana, è l'amore. Questo, però, è suscettibile di riduzione a sentimentalismo umano. Perciò, persino la dichiarazione centrale della fede cristiana su Dio deve essere specificata come "amore santo."²⁴ Quando "l'amore" viene così specificato, ci si può rivolgere all'analisi della natura di Dio secondo questa prospettiva ed osservare, infine, il modo in cui, tradizionalmente, l'attribuzione prende forma quando il concetto teologico di Dio, quale "amore santo," serve da controllo più che da una certa versione di ontologia greca, come troppo spesso è avvenuto nella storia della teologia cristiana.

²¹ GILKEY, *Maker of Heaven and Earth*, 89.

²² AULEN, *Faith of the Christian Church*, 105.

²³ MACQUARRIE, *God and Secularity*, 111.

²⁴ Confronta la discussione di G. LADD su questa specificazione in relazione alla giustificazione. *Theology*, 445.

Il termine che gli scrittori del Nuovo Testamento scelsero per definire questo tipo di amore di Dio, è *agape*. Forse, uno dei pregi di questa scelta fu la sua apertura a nuovi contenuti. Non era un termine ampiamente usato nel mondo antico e poteva, perciò, essere conformato dal tipo di amore di Dio. Ogni altra forma di amore (rappresentato dai termini *eros*, *philia*, *storgè*) era, fino ad un certo livello, motivato dall'oggetto dell'amore. Ciò che era amato contribuiva, entro una determinata misura, a colui che amava. Perciò, l'amore, era generalmente basato su qualche forma di necessità dell'amante e da una corrispondente attrazione dell'oggetto o della persona amata che, almeno, offriva la possibilità di soddisfare tale bisogno. L'agape di Dio non era motivata da una qualsiasi potenzialità del suo oggetto di soddisfare un bisogno di Dio. Sorse dalla pienezza dell'Essere Divino, come amore disinteressato, preoccupato per il benessere dell'oggetto e assolutamente legato da una qualsiasi sua dignità. "Noi l'amiamo perché Egli ci ha amato per primo" (I Gv. 4.19). "Dio invece mostra la grandezza del proprio amore per noi in questo; che mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi."(Rm.5.8)

L'amore diviene il dinamismo dell'auto-rivelazione di Dio che non è compreso mediante l'intuizione umana ma ci viene incontro per Sua propria iniziativa. Sulla base di questo aspetto della natura di Dio, la fede afferma che mentre Dio non può rivelarci appieno la Sua gloria, perché, a motivo della nostra finitezza, saremmo distrutti dal suo splendore, la Sua natura viene fedelmente rivelata, cosicché Egli, in Se stesso, non è altro che quello che rivela di Se entro i limiti della nostra comprensione. In questo senso la santità è qualificata dall'amore nella stessa misura in cui il Suo amore è qualificato dalla Sua santità.

Amore e passività

L'identificazione del carattere decisivo di Dio con "agape" introduce l'antica discussione sulla passività di Dio. Sottoposti all'influenza del pensiero greco, i Padri antichi rifiutarono l'idea che Dio potesse soffrire, e duplicarono una delle eresie cristologiche più antiche, il patripassianesimo. Essi ritenevano sufficiente dimostrare che una particolare interpretazione potesse portare alla conclusione che Dio può soffrire, per condannarla.

La paura di considerare seriamente l'idea dell'amore con tutte le sue implicazioni, fu riflessa nei Trentanove Articoli della Chiesa di Inghilterra che definiva Dio come Colui che è "senza.. .passioni." Questo articolo fu adottato nei XXV Articoli del metodismo, ma nel 1786 i vescovi metodisti omisero la parola "passioni."²⁵

²⁵ Wiley, *CTI*:218.

Tutto ciò, rifletteva una migliore comprensione biblica del concetto di Dio? Come afferma Geddes MacGregor: “Amare vuol dire soffrire, perciò affermare che l’amore sia essenziale all’Essere di Dio significa che, in un modo o in un altro, la sofferenza è essenziale alla sua natura.”²⁶

In seguito, potremo comprendere l’importanza cruciale di questo argomento nello sviluppo della dottrina della espiazione.

Amore e volontà

Una tema importante per la teologia wesleyana è la relazione tra l’amore e la volontà di Dio. Ciò non è slegato dalla problematica dibattuta nel Medioevo tra gli intellettualisti ed i volontaristi, anzi, è un aspetto di quella più ampia problematica. Questa includeva la dubbia procedura della proiezione delle distinzioni psicologiche umane sullo schermo cosmico della Realtà Divina. Al livello umano, è importante considerare se la motivazione primaria di un comportamento sia la volontà o l’intelletto. Si agisce sulla base della volontà secondo i dettami della conoscenza, oppure la volontà non riesce a scegliere ciò che ritiene buono se prima non vi sia stata una guarigione divina, come insisteva Agostino (cf. il suo trattato *Sullo Spirito e la lettera*)?

Quando la discussione veniva trasposta su Dio, l’argomento prendeva questa forma: Un atto è buono perché Dio lo vuole, o Egli lo vuole perché è buono? Cosa viene prima, la Sua volontà o la Sua natura? I volontaristi affermavano la prima posizione, gli intellettualisti la seconda. Wesley, abilmente, dimostrò la futilità di questo tipo di dibattito:

Sembra, allora, che tutta la difficoltà sorga dal considerare la volontà di Dio distinta da Lui: altrimenti svanisce. Poiché nessuno può dubitare che Dio sia la causa della sua stessa legge, così la volontà di Dio è Dio stesso. E’ Dio considerato nel Suo volere in un modo o un altro. Di conseguenza, affermare che la volontà di Dio, o che Dio stesso, sia la causa della legge, è la stessa e medesima cosa.²⁷

Tuttavia, il modo tradizionale di trattare questa problematica serve a far risaltare un’importante prospettiva teologica quando il problema del Suo amore è proposto in questi termini. L’amore di Dio è una manifestazione della Sua natura o della Sua volontà? Il calvinista lo considera un’espressione della Sua volontà; la teologia wesleyana, una manifestazione della Sua natura.²⁸

L’affermazione che l’amore sia un’espressione della volontà di Dio ben si concilia con l’insegnamento della predestinazione particolare. Può affermare, senza scrupoli,

²⁶ *He Who Lets Us Be* (New York: Seabury Press, 1975), 4.

²⁷ *StS* 2:50.

²⁸ J.GLENN GOULD, *The Precious Blood of Christ* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1959), 71.

dichiarazioni quali “Ho amato Giacobbe ed ho odiato Esaù” (Rm.9.13). Non si pone alcun problema teologico poiché Dio può estendere il Suo amore o negarlo a Sua propria scelta.

I wesleyani affermano, invece, che l’amore di Dio è la manifestazione della Sua natura e, conseguentemente, è universale anziché selettivo. Egli tende il Suo “braccio” in misericordia e riconciliazione a tutti, senza discriminazione. Nessuno è escluso perché, altrimenti, vi sarebbe una violazione della vera natura di Dio. Dio, per Sua stessa natura, “ama ognuno di noi come se fosse l’unico da amare” (Agostino). E’ questo aspetto della dottrina di Dio che offre il fondamento teologico alla dottrina wesleyana della grazia preveniente. Questo “amore santo” evita che tale verità fondamentale sia pervertita in una forma di universalismo attuale anziché potenziale.

La conclusione di tutta questa discussione è che sia la santità che l’amore non sono semplicemente degli attributi di Dio. Insieme essi provvedono i presupposti fondamentali alla cui luce ogni attribuzione deve essere fatta. Quando considerati seriamente, essi comprenderebbero alcune modificazioni del modo tradizionale di sviluppare gli attributi di Dio, che è stato, spesso, permeato più dal razionalismo greco che dalla fede biblica.

Wiley, discutendo sul carattere unificante di Dio che armonizza i vari attributi, afferma: “Se Dio è Padre, il santo amore deve essere supremo e centrale. Tuttavia, l’amore è così centrale, che ogni altro attributo della personalità può essere considerato quale amore che spinge verso determinate direzioni.. .L’ amore santo deve occupare il posto centrale nella nostra conoscenza di Dio.”²⁹

Il problema dell'attribuzione

Prima di analizzare distintamente ogni attributo, è bene discutere sulla modalità dell’attribuzione delle qualità alla realtà divina. Wiley sostiene che gli attributi non vengono appresi in modo razionale ma come risultato “dell’analisi della conoscenza personale di Dio che ci è stata rivelata in Cristo mediante lo Spirito.” Ciò significa che la conoscenza personale è preesistente, primaria ed unitaria, come la nostra conoscenza di altre persone. O, con le sue parole, “è la nostra conoscenza personale di Dio che rende possibile una vera conoscenza dei Suoi attributi, e non un semplice sommario razionale degli attributi che ci dà la nostra conoscenza di Dio” (CT 1:323-24). Se, come afferma Wiley, questa conoscenza personale (esistenziale) è l’esperienza di Dio quale amore, ne consegue, logicamente, che tutti gli attributi particolari debbano essere interpretati come

²⁹ CT I:324. Cf. anche 367: “Possiamo affermare, con piena certezza, perciò, che la natura di Dio consiste di amore santo, ma in questa affermazione non identifichiamo né confondiamo i termini.”

espressioni dell'amore. Questo darà loro un significato radicalmente diverso dalle interpretazioni razionalistiche che si trovano in molta teologia tradizionale.

Sembra giusto un ulteriore commento riguardante l'impalcatura filosofica di ogni discussione sugli attributi di Dio. Molta teologia moderna ha trattato l'argomento nei termini dell'antico e venerabile concetto della sostanza che, adesso, è fuori moda. Tecnicamente, il termine sostanza intendeva un sostrato sottoposto a ciò che sosteneva gli attributi. Sembrava possibile, ad alcuni, descrivere le qualità di questa sostanza, sottostante, che esisteva indipendentemente dagli attributi da essa sostenuti. Pur se sembra ragionevole al senso comune, le modalità di pensiero filosofico contemporaneo si sono allontanate dalla categoria della sostanzialità (ved. la trattazione nella prefazione). Il risultato è stato che modelli filosofici, comprendenti concetti più dinamici, si sono avvicinati sempre più al pensiero biblico di quando prevaleva il pensiero greco classico. Come conseguenza di questo spostamento di prospettiva filosofica, il teismo contemporaneo si è proteso a raggiungere il significato religioso genuino degli attributi di Dio quale sorgente di tutti gli esseri.³⁰

Classificazione degli attributi

Generalmente, la comprensione biblica della santità di Dio richiama l'attenzione sulla distinzione tradizionale tra i cosiddetti attributi naturali e morali di Dio. Il vescovo Aulen insiste nell'affermare che mentre tale divisione può essere utile per un'idea, razionalmente strutturata di Dio (metafisica razionale), è "interamente inappropriata ad una concezione cristiana di Dio."³¹ Infatti, i cosiddetti attributi naturali sono anche chiamati, da alcuni, metafisici.

Le spiegazione delle due categorie di attributi da parte di Wiley e Culbertson, serve, adeguatamente, a descrivere il significato delle designazioni come anche a evidenziarne la loro adeguatezza:

Gli attributi naturali sono quelli che sono essenziali alla Sua natura e che non coinvolgono l'esercizio del Suo volere... Gli attributi morali sono qualità del Suo carattere, e coinvolgono l'esercizio della Sua volontà...La debolezza di questa classificazione è nel fatto che raccoglie, in un gruppo, gli attributi relativi di Dio nel Suo rapporto con la creazione e quelli che Gli si attribuiscono indipendentemente dal Suo rapporto con il mondo.³²

E' già stato affermato che non possiamo conoscere Dio come Egli è in se stesso ma soltanto secondo il modo in cui Egli si manifesta (CT 1:217-18). Perciò, se la

³⁰ Cf. MACQUARRIE, *God and Secularity*, 118-119.

³¹ *Faith of the Christian Church*, 104.

³² H. ORTON WILEY and PAUL T. CULBERTSON, *Introduction to Christian Theology* (Kansas City: Beacon Hill Press, 1946), 89.

distinzione psicologica tra la Sua natura e la volontà viene persino accolta, è evidente che parlare di attributi naturali nel modo su descritto, sia una contraddizione logica. Negando una tale distinzione di funzioni psicologiche in Dio, il fondamento della distinzione stessa scompare. Ci viene, allora, richiesto di interpretare i cosiddetti attributi naturali e metafisici, nei termini della natura divina, quale amore santo. Così facendo essi vengono inclusi in una diversa modalità rendendo delle vere e proprie categorie religiose.

Sovranità ed amore

Gli attributi metafisici, spesso considerati delle espressioni della sovranità di Dio, introducono la problematica sulla potenza di Dio. Se la natura di Dio si rivela come amore, si crea immediatamente una tensione. La storia del pensiero cristiano registra numerosi tentativi di risolvere il problema in modo razionale, con un estremo che, solitamente, esclude l'altro. La teologia nominalista di Scoto ed Occam, che rendeva indefinibile, capricciosa, e dispotica la volontà di Dio, oscurava l'amore a favore della potenza. Marcione, rifiutando il Dio Creatore dell'Antico testamento a favore dell'Iddio d'amore del Nuovo Testamento, dissolveva la tensione in modo altrettanto insoddisfacente.

Il problema si intensificava quando lo si rapportava al problema del male. Sin dal tempo di Epicuro, gli estremi dell'amore e della potenza sono stati proposti come i due poli del dilemma con il quale si confronta la fede. Diverse proposte di un Dio "finito" hanno negato la pretesa del "potere" per mantenere l'amore quale peculiarità di Dio (Edgar Sheffield Brightman e Edwin Lewis). Altri, per evitare il dilemma, hanno cercato, in modi diversi, di negare la realtà del male.

Una dottrina della creazione che evita l'idealismo assoluto ed afferma la realtà dell'essere creato, pone, inevitabilmente, problemi all'idea di una sovranità assoluta. Nels F.S. Ferré pone questo dilemma nel modo seguente: "Se Dio è potenza, ed esiste una qualche altra potenza accanto a Lui, non può essere onnipotente. Se, al contrario, non vi è alcuna altra potenza al di fuori di Lui, non vi è alcuna realtà storica o naturale e la teologia cristiana è un'illusione."³³

Numerosi teologi contemporanei hanno provato a risolvere il problema identificando la sovranità di Dio con la sovranità dell'amore. Karl Barth scrive:

Questa potenza, Dio, è la potenza del Suo amore gratuito in Gesù Cristo, reso attivo e rivelato in lui...La potenza di Dio non è una potenza insignificante; perciò, tutte quelle domande puerili, se Dio può far risultare cinque la somma di due più due, e altre questioni simili, sono inutili, poiché dietro a queste domande vi è un concetto astratto di "capacità."

³³ *The Christian Understanding of God* (Westport, Conn.; Greenwood Press, 1979), 99.

Egli pone anche l'accento sul fatto che il Credo apostolico unisce i termini "Padre" e "Onnipotente," l'uno definizione dell'altro, qualificando il concetto di potenza mediante il carattere di "paternità," con tutto ciò che esso comprende (v. sopra).³⁴

Gustav Aulen conferma la stessa posizione di fronte a tentativi di separare la potenza dall'amore. Rifiutando una tale distinzione, egli afferma, "la fede cristiana afferma che la potenza divina non è nient'altro che la potenza dell'amore. La potenza di Dio non è un *fatum* inerte ed oscuro (fato o destino) o una volontà di potenza capricciosa e indefinibile, ma soltanto ed esclusivamente la potenza dell'amore."³⁵

Ferrè dimostra come interpretando la sovranità in termini di amore, si eviti il dilemma creato da una dottrina realista della creazione:

Supponiamo, allora, di definire la potenza in termini di amore. La potenza è la capacità di amare che raggiunge il suo fine. La potenza è l'attuabilità. La potenza è il controllo e la persistenza del fine o della forza, inclusa la capacità di valore di sopravvivenza. Inoltre, quando Dio comunica la Sua potenza, Egli si dona senza limitare alcuno. La natura dell'amore è quella di garantire la libertà al suo oggetto.³⁶

Aseità. Questo termine deriva dal latino *a se*, che significa "da se stesso," ed è usato per suggerire l'idea che Dio è la fonte del Suo stesso essere. Non vi è altra realtà a cui Egli deve il Suo essere, ma Egli è "l'Essere in sé." Quando ciò è interpretato come "aseità" d'amore, si conferma che l'amore di Dio è spontaneo. Ciò significa che la sua causa è contenuta in se stesso e in nient'altro. Non è chiamata in causa da fattori esterni ma prorompe da se stessa. Diviene, perciò, un altro modo per esprimere l'idea della "grazia preveniente di Dio." L'amore di Dio è sempre preveniente. La sua causa non è esterna a Dio ma in Dio stesso e nella Sua natura. Alla domanda, perché Dio ama? Vi è soltanto una risposta appropriata: perché questo è il modo in cui Dio agisce e, perciò, questo è il modo in cui Dio è. Ciò esemplifica perfettamente il significato del termine *agapē* adoperato dagli scrittori del Nuovo Testamento per esprimere la natura di Dio.

Eternità. Secondo le categorie metafisiche, questo attributo dovrebbe comunicare l'idea di a-temporalità proprio in relazione al tempo. Ciò introduce la problematica sul tempo di Dio: "Il tempo è qualcosa di reale per Dio?" Pur se tale quesito dovrebbe essere trattato in un ambito diverso (prescienza), possiamo però già dire che l'immagine biblica di Dio sembra piuttosto chiara nel suggerire che il tempo, per Dio, è reale. Si allevia il dilemma causato da tali interpretazioni metafisiche se si afferma che l'eternità è la

³⁴ *Dogmatics in Outline*, 49.

³⁵ *Faith of the Christian Church*, 123.

³⁶ *Christian Understanding of God*, 101; cf. MACGREGOR, *He Who Lets Us Be*. La teologia di Ferré tende a sminuire questo principio poiché considera Dio, come amore, che, alla fine, domina su tutta la ribellione umana, cioè, offre la salvezza universale.

sovranità dell'amore di Dio in relazione al tempo. Cioè, "l'amore di Dio non è passeggero e mutevole come qualsiasi altra cosa che appartenga al tempo."³⁷

Onnipotenza. Forse questo è il più inclusivo degli attributi definiti metafisici e quello che sembra più religioso da applicare a Dio. Un'attenta riflessione, però, rivela come applicare questa idea senza specificazione porti a delle domande ridicole che sono insignificanti del tipo - "può Dio creare una pietra così grande da non poterla rotolare?" Queste domande sono basate sull'idea di una volontà divina interamente capricciosa. Brevemente, l'attributo dell'onnipotenza fa sorgere la domanda sulle possibilità di Dio. La Scrittura afferma, per esempio, che "per Dio è impossibile mentire" (Eb.6.18; cf. Tt.1.2; 2 Tim.2.13). Perché no? Perché ciò sarebbe contrario alla Sua fedeltà.³⁸

Se la natura essenziale di Dio è l'amore, allora la problematica sulle potenzialità di Dio è in stretta relazione alla domanda sulle possibilità dell'amore divino. Dio fa e vuole soltanto ciò in cui si realizza l'amore divino per cui Egli può fare tutto ciò che l'amore divino può fare.

Onnipresenza. Anche questa sub-specie dell'onnipotenza ci crea dei dilemmi quando interpretata in modo metafisico. Se Dio è presente dovunque, si trova tanto nel cuore del santo che del peccatore altrimenti, tante preghiere di invocazione della presenza di Dio, sono una ripetizione di parole insensate.

Ma se l'onnipresenza di Dio viene compresa partendo dalla prospettiva della sovranità del Suo amore divino, queste presunte anomalie scompaiono. Il problema non è se Dio riempia o no ogni spazio perché per "onnipresenza" si intende che nessun luogo è inaccessibile alla potenza sovrana del santo amore di Dio.

Quando il Salmista esclamava (139.7-10), "dove potrei andarmene lontano dal tuo spirito, dove fuggirò dalla tua presenza? Se salgo in cielo tu vi sei; se scendo nel soggiorno dei morti eccoti là! Se prendo le ali dell'alba e vado ad abitare all'estremità del mare, anche là mi condurrà la tua mano e mi afferrerà la tua destra," egli confermava la presenza inevitabile di Dio, senza voler esprimere una teoria ontologica. Egli era consapevole che Dio è presente dove il Suo amore si realizza nella grazia e nel giudizio.

Onniscienza: Emergono numerosi problemi in questo ulteriore aspetto dell'onnipotenza, cioè, dell'asserzione della onnipotenza di Dio nel campo della conoscenza. Dal punto di vista della nostra indagine, diviene qualcosa di totalmente diverso dall'idea astratta della sua pre conoscenza. Esprime, piuttosto, la certezza assoluta del giudizio di Dio: "Egli mi conosce." Il suo è uno sguardo onniveggente d'amore che

³⁷ AULEN, *Faith of the Christian Church*, 127.

³⁸ ANSELM, XI secolo, obiettò contro di una cruda potenza a Dio. *Cur Deus Homo*. I.xii.

riesce a vedere in una luce cristallina. Ogni tentativo di nascondere qualcosa da suo sguardo onniveggente è destinato al fallimento.

Immutabilità: L'immutabilità è, solitamente, un attributo riferito a Dio sia dalla pietà popolare che dalla teologia classica. Tuttavia, il supporto biblico a questa qualità ci confronta con un'immagine ambigua. Si tende, fortemente, verso una direzione positiva; per esempio, "Poiché io, il Signore, non cambio" (Mal. 3:6). Ma vi sono delle affermazioni che sospingono nella direzione opposta. Dio è spesso rappresentato come Colui che cambia idea in risposta al pentimento dell'uomo o ad altro comportamento, cioè, in possesso di un carattere dinamico. Definire la natura essenziale di Dio nei termini di amore santo, ci offre uno strumento valido per mantenere queste enfasi dottrinali. L'amore di Dio, la Sua tensione al bene, non cambia mai, anche se la Sua risposta interagisce con la libertà dell'uomo. Forse un modo più soddisfacente di descrivere questo attributo è nei termini di fedeltà, fedeltà alla promessa d'amore.³⁹

Un Dio personale: Poche caratteristiche personali ascritte a Dio sono state maggiormente discusse di questa. Il dibattito verte sul significato contemporaneo del termine e sulla possibilità, o meno, che Dio possa appropriatamente essere considerato "persona." Un tale linguaggio emerge piuttosto tardivamente nella storia della teologia cristiana applicata a Dio. Dapprima fu riferito alle persone della Trinità ma non a Dio stesso. L'idea sembra trarre le origini dalla dottrina trinitaria di Agostino. L'obiezione principale di molti teologi, al suo uso, è che essa implica, secondo l'accezione attuale, una limitazione che non sembra si debba appropriatamente imporre a Dio quale Realtà Ultima. Perciò, sembra meglio definirLo "Dio personale" nel senso che Egli è capace di stabilire delle relazioni personali incluse la volontà e la libertà. L'immagine biblica di Dio rafforza certamente questa conclusione. Inoltre, essendo Dio amore, è naturale che Egli stabilisca relazioni personali.

Paul Tillich suggerisce un forte argomento ontologico per mantenere il simbolo "personale" in riferimento a Dio. Se Dio è il fondamento dell'Essere (definizione classica di Tillich riguardante Dio), Egli deve necessariamente essere il fondamento di ciò che è "personale" e non può essere Egli stesso meno che "personale." Egli è "la potenza ontologica della personalità." Tillich giunge alla stessa conclusione partendo dalla sua definizione di religione quale "preoccupazione ultima": "Il simbolo 'Dio personale' è assolutamente fondamentale perché una relazione esistenziale è una relazione da

³⁹ Cf. un'analisi adeguata di questo punto è presente in *God, Man and Salvation*, 155.

persona a persona e l'uomo non può avere una preoccupazione ultima che non sia personale."⁴⁰

H. H. Farmer sottolinea la natura personale di Dio secondo l'evidenza biblica:

Ogni categoria, frase, dottrina, movimento di pensiero [del Nuovo Testamento], presuppone ed implica la possibilità...di una relazione personale con Dio. "Dio è amore; e chi rimane nell'amore rimane in Dio e Dio rimane in lui." " Se Dio ci ha tanto amati, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri." Queste affermazioni non avrebbero un chiaro significato se Dio non fosse considerato in un qualche modo personale, creando un sistema fondamentale di relazioni personali.⁴¹

La dimensione personale della natura divina è fondamentale per un retta comprensione di molte dottrine teologiche. Se Dio è considerato in termini impersonali come nel caso di molti costrutti filosofici (e.g. Aristotele, Neoplatonismo), diviene impossibile spiegare in modo soddisfacente molti impegni nelle risultanti categorie. In modo particolare, nel caso della dottrina della creazione, vedremo quanto cruciale sia questo argomento. Abbiamo già notato (nel cap. 4) quanto essenziale sia la dottrina della rivelazione. Se Dio non fosse un Dio personale, una religione vitale sarebbe impossibile - a meno che non sia una mera suggestione. L'esperienza di generazioni che hanno incontrato una realtà sconvolgente oltre sé stessi, prova il contrario. Volgiamoci, adesso, a considerare le caratteristiche più esplicitamente personali di questo Dio personale.

Attributi biblici

Abbiamo deciso di parlare di attributi biblici anziché morali per meglio evidenziare la natura della rivelazione biblica. Dio è presentato nella rivelazione biblica in relazione all'uomo piuttosto che nella sua natura essenziale o in modo razionale metafisico. E' questo tipo di classificazione che i dogmatici, tradizionalmente, indicano con il termine *morale*. Includiamo in questo ambito: giustizia, misericordia e verità. Ciò che qui affascina è notare come l'agire di Dio nella storia definisca il significato di questi attributi che spesso rivelano significati diversi da quelli tipici della lingua greca.

Una caratteristica particolare ulteriore di queste qualità è che esse devono essere riprodotte nella vita del suo popolo. Ecco perché alcuni teologi li definiscono "attributi" comunicabili. Infatti, hanno lo scopo di dare forma al contenuto etico della santità di Dio in modo da provvedere una definizione parziale di ciò che significa essere "un popolo santo." Lo sviluppo di questa comprensione della santità nell'Antico Testamento fu centralmente proclamata dai profeti dell'ottavo secolo.

⁴⁰ *Systematic Theology* I: 244. Vedi la nostra discussione sul valore di questa comprensione di Dio per la dottrina della rivelazione nel c.4.

⁴¹ *World and God*, 9.

La verità. Il termine ebraico *emeth*, tradotto con “verità,” è adoperato per descrivere la qualità delle azioni di Dio. Significa che Dio non è arbitrario o capriccioso ma che è degno di fiducia. Il termine contraddistingue ciò che è stabile, attendibile, o fidato. Dio è, perciò, assolutamente vero nel senso di essere degno di fiducia. Egli è fedele alle Sue promesse.

Il Dio dell' *emeth* (I Cr. 15.3; Ger. 10.10), non è l'Iddio che protegge una qualche entità astratta chiamata “verità” o una che appartiene al regno delle verità eterne in contrasto con il regno dell'apparenza; egli è l'Iddio in cui si può confidare, che è capace ad agire e la cui cura per il suo popolo è vera.⁴²

Ciò significa che esiste un elemento etico nella verità in contrasto con la comprensione dominante razionale o greca. La verità, in questo caso è quanto corrisponde, di un'idea o parola, alla sua realtà. Mentre per il razionalista, la conoscenza della verità è un'attività mentale, secondo la comprensione biblica essa intende l'ubbidienza nella fede. La fede è la risposta appropriata alla fedeltà.

Il quarto vangelo dà valore centrale a questo concetto e l'uso che ne fa l'autore “non indica tanto un'apprensione intellettuale di una verità teologica quanto una apprensione pienamente personale della presenza salvifica di Dio che è giunta agli uomini in Gesù.”⁴³

Rettitudine. Questo attributo di Dio è il fondamento del continuo appello biblico alla giustizia tra gli uomini. Come qualità divina, è compresa alla luce degli eventi storici. Originariamente, la Sua rettitudine si manifestò nella liberazione dalla schiavitù egizia per cui, il significato fondamentale è salvifico. Si riferisce alla disposizione divina di “regolare, rettificare” e perciò è quasi equivalente alla *giustizia*. In particolare, Dio dimostrò la sua giustizia aiutando, con la sua potenza salvifica, coloro che erano nel bisogno e nell'indigenza. Quando il faraone disse a Mosé ed Aronne (Es. 9:27) che “ il Signore è giusto, mentre io e il mio popolo siamo colpevoli,” non adoperò le parole in senso veramente etico. Egli intese dire che Dio gli aveva dato prova di essere il più forte, e il faraone ed il suo popolo i più deboli - cioè, Dio aveva vinto nel caso particolare delle piaghe.⁴⁴

Questo significato diventa norma per il concetto veterotestamentario di giustizia. “Il termine ebraico originale [*tsedeq, tsedaqah*], perciò, include l'idea di una rivendicazione di Dio del diritto del debole, con il risultato che già, nell'Antico Testamento (Sal. 112.19; Dn.

⁴² LADD, *Theology*, 265.

⁴³ *Ibid.*, 268.

⁴⁴ NORMAN H. SNAITH, “Righteousness,” in *A Theological Wordbook of the Bible*, ed. Alan Richardson (new York: Macmillan Co., 1950).

4.27), essi sono strettamente connessi con la ‘dimostrazione della sua misericordia verso i poveri.’”⁴⁵

Questo significato è ben riflesso in tutto l’Antico Testamento nel suo interesse per la giustizia sociale e in special modo per coloro che sono privati dei loro beni: “lo straniero, l’orfano e la vedova” (Dt. 14.29; 16.11, 14; *et al.*). E’ anche presente nel Nuovo Testamento nel libro di Giacomo, dove lo scrittore, per pura religione, intende “soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni” (1.27).

L’apostolo Paolo adopera l’idea della giustizia di Dio quando fa riferimento alla sua attività giustificatrice verso coloro che non la meritano, preservando così la connotazione salvifica dell’idea veterotestamentaria. Agostino rese un cattivo servizio alla storia del pensiero cristiano quando (*Sullo Spirito e la Lettera*) la interpretò come la giustizia (etica) che Dio conferisce ai credenti che diviene la base della loro accoglienza da parte Sua. Uno dei contributi di Martin Lutero fu quello di ripristinare la comprensione biblica della giustizia di Dio come Suo dono di misericordia al peccatore credente che è giustificato (rimesso al posto giusto) soltanto per fede.

Riconsiderando il suo pellegrinaggio, Lutero così commenta la sua grande scoperta:

Infine, per la misericordia di Dio, meditando giorno e notte, diedi spazio al contesto delle parole, cioè, “nella Giustizia di Dio è rivelata, come è scritto, ‘colui che per fede è giusto vivrà.’” Allora cominciai a comprendere che la giustizia di Dio è quella per cui il giusto vive per dono di Dio, precisamente per la fede. E questo è il significato: la giustizia di Dio è rivelata dal vangelo, cioè, la giustizia passiva mediante cui l’Iddio misericordioso ci giustifica per fede, come è scritto, “Colui che per fede è giusto, vivrà.” Provai che ero pienamente nato di nuovo e che ero entrato in paradiso attraverso le sue porte aperte. Mi apparve un volto della Scrittura intera completamente diverso.⁴⁶

Misericordia. Nell’Antico Testamento, questo termine è tradotto con la parola *chesed*, uno dei termini più pregnanti nel vocabolario teologico ebraico. E’ variamente reso come “amore-gentilezza,” “amore costante,” o, semplicemente, “misericordia.” E’ un termine convenzionale e si riferisce alla fedeltà agli impegni del patto. In questo senso si avvicina molto al significato di *verità*.

Il *chesed* di Dio è visto in contrasto con l’infedeltà di Israele. Egli ha dato la Sua parola e si è impegnato e non ha mancato di osservarla. Tutto quanto ha promesso è stato

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Prefazione agli Scritti latini, di *Martin Lutero* (selezioni), ed. John Dillenberger (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1961).

realizzato. Israele, al contrario, non ha mantenuto le promesse e si è data ad altri amanti. Il libro di Osea è probabilmente l'esposizione più vivida di queste verità.

Trattando del paradosso che appare quando si considerano entrambi gli attributi di amore e di onnipotenza, John Macquarrie afferma: “ Il paradosso fondamentale trova la sua espressione nel simbolo cristiano della croce, dove la croce e la sofferenza, l'esaltazione e l'umiliazione, sono presentati insieme.”⁴⁷ H. Orton Wiley, trattando questo argomento, scrisse: “Che cosa accadrebbe se tutti gli attributi di Dio agissero contemporaneamente? La risposta: La croce di Cristo.” E citò Sal. 85.10: “ La bontà e la verità si sono incontrate, la giustizia e la pace si sono bacciate.”⁴⁸

⁴⁷ *God and Secularity*, 127.

⁴⁸ In una lezione tenuta al Trevecca Nazarene College, ca. 1947.

Capitolo 7

La Trinità

L'idea cristiana di Dio comprende il credere che vi sia una triplicità nella natura divina. Infatti, si sostiene che la comprensione cristiana di Dio sia la fede nella Trinità.⁴⁹ Questa comprensione si interpone tra una rigida credenza unitaria ed una politeista, pur se la difficoltà nella formulazione della dottrina in termini razionali ha avuto, come risultato, la caduta nell'una o nell'altra di queste perversioni. La posizione cristiana classica è fermamente legata ad una forma di monoteismo che si manifesta in un modo di essere trinitario.

La problematica trinitaria è prettamente di tipo dogmatico. Alcuni elementi veterotestamentari possono essere considerati, in retrospettiva, consistenti con una comprensione trinitaria di Dio, ma è anacronistico parlare di Trinità nell'Antico Testamento.⁵⁰ Il Nuovo Testamento ci offre dei dati ma non afferma esplicitamente una dottrina della Trinità.⁵¹ Rende necessario un suo sviluppo, tuttavia, a motivo delle chiare attestazioni della divinità del Figlio.⁵² Per questo motivo, la dottrina è stata motivo di discussione, nella ricerca teologica, fin dai tempi più remoti.⁵³

Esiste un approccio wesleyano a questo argomento? No, se pensiamo ad una particolare formulazione filosofica. Tuttavia, lo stesso Wesley ci offre dei suggerimenti nel suo sermone "On the Trinity" [Sulla Trinità] che potrebbero aiutarci ad identificare una posizione caratteristicamente wesleyana del soggetto in questione. Se li seguiamo ci ritroveremo su un sentiero diverso da quello seguito normalmente dagli evangelici.

⁴⁹ V. NORMAN PITTENGER, *The Divine Trinity* (Philadelphia: United Church Press, 1977), 97-99.

⁵⁰ Cf. PURKISER, TAYLOR AND TAYLOR, *God, Man, and Salvation*, 239 ss.; Edmund J. Fortman, *The Triune God* (Philadelphia: Westminster press, 1972), 3-33. Le parole di Bernard Lonergan ben si adattano qui: "Troppi studiosi sono stati ingannati a credere che, per una qualche intuizione misteriosa, si possa vedere immediatamente nella Scrittura qualcosa che è emersa originariamente soltanto con il passare del tempo e con grande fatica; qualcosa che è stata negata o a cui alcuni si sono opposti; qualcosa che ha necessitato l'opera di grandi menti per essere compresa e che soltanto gradualmente è stata accolta nella Chiesa." Citato da Conn O'Donovan nella prefazione del traduttore di Bernard Lonergan, *The Way to Nicea* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), xi.

⁵¹ BERNARD LONERGAN trae un breve ma illuminante contrasto tra i dati biblici e le formulazioni dottrinali che in seguito emersero: "Lo sviluppo dogmatico contiene tre elementi distinti, che sono anche due tipi di transizioni. La prima è quella da un genere letterario ad un altro; le scritture sono indirizzate alla persona intera, mentre i concili intendono illuminare soltanto l'intelletto. La seconda transizione è secondo l'ordine della verità: dove la Scrittura presenta una moltitudine di verità, un pronunciamento conciliare esprime una verità singola che è in relazione con molte altre verità della Scrittura quale principio o fondamento." *Way to Nicea*, 1-2.

⁵² J. S. Whale scrive: "Non potete sfuggire ad alcune...formulazioni trinitarie se considerate seriamente la testimonianza del Nuovo Testamento." *Christian Doctrine* (London: Cambridge University Press, 1960), 91.

⁵³ Cf. FORTRAN, *Triune God*, per una panoramica approfondita e dettagliata della storia della trattazione della dottrina trinitaria dagli inizi al ventesimo secolo.

Wesley sottolinea tre importanti aspetti della questione. Innanzitutto rifiuta di adottare una particolare spiegazione della dottrina pur riconoscendo che la migliore conosciuta sia quella contenuta nel Credo di Atanasio (*Quicumque Vult*). La sua reticenza è ovviamente basata sul riconoscimento del punto appena esposto che stiamo trattando formulazioni dogmatiche e non insegnamenti biblici espliciti. Egli non imporrà, come assolutamente essenziale alla fede cristiana, l'uso dei termini *Trinità* o *Persona*, poiché non si trovano nella Scrittura. Pur non avendo alcuna difficoltà ad usarli, afferma, "se una qualsiasi persona ha degli scrupoli a riguardo chi la potrà costringere ad usarli? Io non posso."

Con ciò non si intende affermare che Wesley non avesse alcun interesse ad affrontare discussioni ontologiche ma che queste dovrebbero essere sempre considerate come opinabili e non aventi autorità divina. Una tale attitudine riflette un atteggiamento nei confronti degli enunciati dei Credo che Paul Tillich designa come "Principio Protestante."⁵⁴

Una teologia wesleyana, perciò, esaminerà con ampia apertura mentale ogni proposizione ontologica, non rifiutandone alcuna in particolare, e immediatamente, a motivo dell'ambiente filosofico da cui emerge, senza però votarsi inequivocabilmente ad una di esse. Questa, infatti, è sempre stata la forza dei Credo antichi: La loro forza è nel rifiuto delle deviazioni più che nelle loro formulazioni positive.

In secondo luogo, pur se strettamente legato al primo, Wesley insiste sul riconoscimento della distinzione tra la sostanza della dottrina e la sua esplicazione filosofica. Seguendo questa distinzione, si potrebbe variare l'enfasi in modi diversi: La fede cristiana scommette sulla sostanza ma non su una particolare spiegazione filosofica, ed è proprio a questo punto che emerge un fattore importante sulla natura della teologia. Gli strumenti concettuali del lavoro teologico derivano dalla filosofia. Quando si va oltre il linguaggio biblico e le formulazioni (e persino quando non si va oltre) si deve necessariamente adoperare un linguaggio filosofico.⁵⁵ Lo sforzo di essere precisi nelle definizioni costringe il teologo a scegliere lo strumento secondo lui più adatto ma sempre nella consapevolezza che è, sia provvisorio che inadeguato, al soggetto. Agostino parla probabilmente a nome di tutti quei teologi che riconoscono la profonda importanza del soggetto: "Tuttavia, quando si pone la domanda, 'quali tre' la lingua umana soffre di una grande povertà terminologica. La risposta, è pur sempre data, tre 'persone,' non perché

⁵⁴ Cf. *Dynamics of Faith* (New York: Harper and Row, Publishers, 1957), 29.

⁵⁵ Cf. TILLICH, *Ultimate Reality*.

possa essere (completamente) chiarita, ma perché non può essere lasciata (completamente) elusa.”⁵⁶

Wesley propone questa distinzione in termini diversi riferendosi più al *fatto* che al *modo*. Il *fatto* è ciò che è stato rivelato, ma non il modo. E' sul primo che siamo chiamati a credere. Conseguentemente, non siamo costretti a credere in ciò che non possiamo comprendere. (Ciò riflette indubbiamente quanto Wesley crede, come da lui condiviso ai contemporanei del XVIII secolo, che la fede è compatibile con la ragione (Cf. il suo *Earnest Appeal to Men of Reason and Religion*). Egli afferma: “La Bibbia richiede soltanto che tu creda nei fatti e non nel modo in cui sono avvenuti. Il mistero non risiede nel *fatto* ma pienamente nel *modo*.”

Si potrebbe obiettare che è impossibile distinguere tra la sostanza e la sua espressione. Wesley, tuttavia, nella sua terza enfasi, affronta questa problematica offrendoci quanto è, forse, l'aspetto più caratteristico dell'approccio peculiarmente wesleyano. La sostanza non è ontologica ma soteriologica. Poiché il termine *fondamentale* è troppo ambiguo, egli rifugge dal dichiarare quali possano essere le verità “fondamentali” ma sostiene che la dottrina del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, sia da dover conoscere poiché è “in stretta connessione con la religione vitale.” Aggiunge ancora che non c'è alcuna particolare saggezza nel rifiutare quanto Dio ha rivelato (il fatto), “specialmente quando si considera che quanto Dio è stato contento di rivelare su questo argomento è lontano dall'essere un tema indifferente, ma una verità di importanza finale. Penetra nel vero cuore del Cristianesimo: *sta alla radice della religione vitale*”.

Nei prolegomeni, trattando la norma di una teologia wesleyana, abbiamo notato il ruolo centrale della soteriologia definita come quella disciplina che mette a fuoco tutte le dottrine cristiane. Questa analisi rinforza ulteriormente la validità di questa interpretazione. In definitiva, la teologia wesleyana ricerca il significato salvifico di ogni dottrina cristiana e evita di porre domande puramente speculative nell'arena della teologia fondamentale. Il *Manuale della Chiesa del Nazareno* si conforma a questa prospettiva. I “Principi di fede” sono introdotti dalla condizione che “si richiede l'impegno a credere soltanto in quei principi che sono essenziali all'esperienza cristiana” (par. 25). Ciò non significa che credere in quegli asserti dottrinali elencati renderà automaticamente cristiani, ma, piuttosto, che queste verità devono essere vissute personalmente se si vuole convalidare l'esperienza cristiana. La prima di queste promesse afferma: “Crediamo in un Dio- Padre, Figlio e Spirito Santo” (25.1).

⁵⁶ *On the Trinity*, 5.9.10.

Ciò ci riporta alle questioni ontologiche ed al fatto che, pur dovendo sostenere delle spiegazioni in modo ipotetico, esistono delle dimensioni ontologiche del soggetto alle quali dobbiamo prestare la dovuta e legittima attenzione. Il vescovo Whale sottolinea questo principio nel modo seguente: “Se Gesù è realmente la Parola di Dio incarnata, i problemi soteriologici comprendono, in ultima analisi, questioni insolubili riguardanti la Trinità e l’incarnazione che nessun teologo, degno di tale nome, ha mai minimizzato o trascurato.”⁵⁷ Ecco il motivo per cui, in questo capitolo, proveremo a dare uno sguardo generale ai maggiori temi della discussione trinitaria, nell’intento di evidenziare l’aspetto soteriologico, se presente, nelle loro trattazioni e conclusioni. Proveremo a ben rappresentare la situazione attuale pur se non in modo esauriente a motivo dei limiti di spazio e di tempo. Nondimeno, una tale trattazione non potrà evitare aspetti ontologico/filosofici della questione.

Verso Nicea

Il periodo che va dalla chiusura del Nuovo Testamento al Concilio di Nicea nel 325 d.C. può essere definito quello decisivo per lo sviluppo della dottrina trinitaria. Il dibattito fondamentale riguardava la relazione esistente tra il Logos (incarnatosi in Gesù di Nazareth), e Dio.⁵⁸ Pur se la discussione presentava dei toni cristologici, era, fondamentalmente, di natura trinitaria. Con l’attestazione della piena divinità di Cristo, la struttura trinitaria fu virtualmente assicurata. In un Sinodo convocato da Atanasio ad Alessandria nel 362 d.C., la chiesa orientale comprese che quanto era vero del Figlio doveva esserlo dello Spirito. La consustanzialità dello Spirito, uguale a quella del Figlio, fu riconosciuta al Concilio Ecumenico di Costantinopoli nel 381. Con queste conclusioni, si completò il trinitarismo.⁵⁹

In questa discussione rientrarono tre fondamentali esigenze della chiesa primitiva che si mantenevano in tensione tra di loro e che, nei fatti, apparvero mutuamente esclusive.⁶⁰ In primo luogo vi era il monoteismo che derivava sia dalla fede ebraica che dalla dominante filosofia ellenistica. “La dottrina di un Dio, Padre e Creatore, era lo scenario e l’indubitabile premessa della fede cristiana.”⁶¹

La seconda componente era la sua fede nella divinità di Cristo come testimoniato dal Nuovo Testamento. In terzo luogo la sua esperienza di Dio come Spirito, “immanente

⁵⁷ *Christian Doctrine*, 91.

⁵⁸ “Si deve tenere a mente che la strutturazione della dottrina della Trinità nella sua forma teologica non si sviluppò tanto dalla riflessione sulle tre Persone, ma da fede nella divinità del Figlio.” *CT I*: 407.

⁵⁹ KELLY, *Doctrines*, 263; WHALE, *Christian Doctrine*, 110.

⁶⁰ WHALE, *Christian Doctrine*, 101-10.

⁶¹ KELLY, *Doctrines*, 87.

in tutta la creazione come ben sapevano gli Ebrei, ma adesso nuovamente sperimentato e compreso come Spirito Santo del Dio e Padre del Signore Gesù Cristo.”⁶²

Nel tentativo continuo di produrre delle formulazioni dottrinali adeguate che avrebbero fatto giustizia a tutti questi prerequisiti, la chiesa resistette a tre fondamentali deviazioni trinitarie: sabellianesimo (modalismo), subordinazionismo, e triteismo.⁶³ Infatti, furono queste deviazioni che la costrinsero a definire delle adeguate formule dogmatiche. Come afferma Wiley: “Durante il periodo apostolico e sub-apostolico, la dottrina della trinità era sostenuta senza una definita forma dogmatica. Non esisteva un’espressione tecnica o scientifica, non si percepiva neanche la necessità di averla fin quando non sorsero le eresie che richiesero definizioni esatte e di protezione.” (CT 1:405)

Triteismo

Questo termine si riferisce all’interpretazione che riguarda il Padre, il Figlio e lo Spirito come se fossero “tre dii” esagerando la distinzione delle Persone in modo tale da oscurare l’unità di Dio. E’ il rispetto del monoteismo che protegge contro una tale dissoluzione.

In tentativi iniziali di spiegare la triunità di Dio, fu quasi inevitabile che forme di espressione fossero adoperate ed interpretate da alcuni come un tentativo di frantumare la “Monarchia.” Fu il caso del tentativo di Origene di spiegare la vita tripartita di Dio. Scelse il termine *hypostasis* per identificare i Tre dandole il significato di “sussistenza individuale” o “esistente individuale.” Nel tentativo di contrastare il modalismo (vedi oltre), un insegnamento che non distingueva i Tre, provò a evidenziare le distinzioni più chiaramente. Ecco perché vi è una forte componente pluralistica nel suo trinitarismo. “ I Tre, secondo la sua analogia, sono eternamente e realmente distinti; Essi sono ipostasi separate o persino, nel suo crudo linguaggio, ‘cose’.”⁶⁴

Non ci sorprende che papa Dionisio fosse disturbato da ciò che riteneva triteismo opponendosi, in una lettera pubblica, a coloro che predicavano “tre dii avendo diviso la sacra unità in tre differenti ipostasi completamente separate l’una dall’altra.”⁶⁵ Questo incontro sottolinea alcune importanti considerazioni nello sviluppo della comprensione trinitaria, tra le quali è che i teologi orientali evidenziavano la pluralità divina, mentre quelli occidentali l’unità divina.

Modalismo

⁶² WHALE, *Christian Doctrine*, 108; vedi nota 13.

⁶³ FORTMAN, *Triune God*, 61.

⁶⁴ KELLY, *Doctrines*, 129-31.

⁶⁵ FORTMAN, *Triune God*, 58-59; KELLY, *Doctrines*, 134.

Un insegnamento popolare molto conosciuto, apparentemente dominante in occidente a motivo dell'enfasi sull'unità divina, fu il monarchianesimo modalista. Questa interpretazione nega ogni qualsiasi distinzione tra Dio e Cristo. Afferma che il Padre, il Figlio e lo Spirito sono semplicemente modi o fasi successive dello stesso Dio.

Il nome tradizionalmente collegato a questa comprensione per averle dato la maggiore espressione filosofica è Sabellio. Egli tentò di evitare alcune rozze espressioni del precedente e ingenuo modalismo:

Sabellio, ci vien detto, considerava la natura divina come una monade ...che si manifestava in tre operazioni. Adoperava l'analogia del sole, un oggetto singolo che irradia calore e luce; Il Padre era, nella realtà, la forma o l'essenza, e il Figlio e lo Spirito Suoi modi di auto-espressione. Dio, perciò, considerato come Creatore e Legislatore era Padre; a motivo della redenzione fu proiettato come i raggi del sole e poi ritirato; infine, in terzo luogo, la stessa divinità agì come spirito per ispirare e dare grazia.⁶⁶

Un altro affascinante sviluppo del modalismo proviene dal suo apparente corollario logico che fu il Padre a soffrire sulla croce, a morire e ad essere sepolto. Pur se sorgono diverse perplessità logiche il fattore ripugnante ai molti è l'implicazione della sofferenza di Dio. Cipriano, perciò, diede al loro insegnamento il nomignolo di patripassianesimo. Ciò chiarisce la portata dell'influenza sul cristianesimo primitivo della visione ellenistica della Realtà Ultima. Oggi, grazie ad una migliore comprensione biblica, molti teologi contemporanei accolgono allegramente "l'eresia" del patripassianesimo condividendo il suo implicito insegnamento sulla solidarietà empatica divina con la situazione umana, ma non la sua deduzione ontologica."⁶⁷

Subordinazionismo

In modi e forme diverse, questa deviazione fu la più convincente e comune di tutti i tentativi abortivi pre-niceni di spiegare la relazione tra il Padre e il Figlio. L'apice della sua espressione, che condusse al suo rifiuto nel Concilio di Nicea (325) e, susseguentemente, in quelli di Costantinopoli (381) e Calcedonia (451), fu l'arianesimo, pur se circolavano già diverse forme pre-ariane che producevano meno reazioni critiche tutte rifiutate, implicitamente, "dall'accordo" niceno.⁶⁸

⁶⁶ KELLY, *Doctrines*, 122.

⁶⁷ "La nozione che Dio Padre possa soffrire è incompatibile con quella teologia cristiana fortemente intrecciata con il sistema metafisico sviluppato nella tradizione platonica; ad esclusione di un elemento in quella tradizione non sembra esserci alcuna altra obiezione ad essa. Coloro che ritengono la Bibbia la loro autorità nell'ortodossia noteranno che Dio è chiamato Padre non soltanto perché è Creatore ma anche perché le qualità di un buon padre umano lo simboleggiano adeguatamente." MACGREGOR, *He Who Lets Us Be*, 51.

⁶⁸ Le susseguenti controversie, sia politiche che teologiche, insieme al persistente rifiuto da parte dei due concili seguenti citati mostrano come il Credo di Nicea non fosse un "accordo" se non di principio.

Il *monarchianesimo dinamico* (adozionismo), fu una versione popolare, sebbene non la prima, del subordinazionismo che tuttavia non produsse una influenza significativa sullo sviluppo dottrinale. Proprio qui l'impegno nei confronti del monoteismo del cristianesimo primitivo creò, inevitabilmente, delle tensioni nella comprensione trinitaria.⁶⁹ Dio veniva considerato come un *monarca* (termine adoperato da Tertulliano) che scelse "il semplice uomo," Gesù di Nazareth, come veicolo di redenzione. Il suo esponente maggiore fu un certo Paolo di Samosata. Questa dottrina, per distinguerla da forme posteriori, possiamo classificarla come "subordinazionismo mondano" poiché afferma che la relazione particolare tra il Padre e il figlio iniziò in questo regno di esistenza "mondano."

Alla base di questa eresia, troviamo una dottrina di Dio non proprio cristiana. L'adozionismo non accettava l'idea di un Dio che prendeva l'iniziativa nella salvezza umana ma che aspettava l'arrivo di un "uomo buono". La chiesa, perciò, la rifiutò poiché introduceva Dio lungo il processo di salvezza e non al suo inizio. Pur se, intellettualmente, soddisfaceva determinati presupposti razionali, era soteriologicamente inaccettabile.

L'adozionismo non riconosce un Dio che ama così tanto da prendere l'iniziativa nella salvezza del mondo. Non condivide la nozione cristiana di Dio poiché non ci parla di un Dio che ci ama così tanto, ed è così tanto interessato agli affari umani da preparare un piano per la salvezza umana...La dottrina cristiana della persona di Cristo è, in realtà una dottrina sulla natura e l'amore di Dio.⁷⁰

Gli *Apologisti* (Giustino Martire *et al.*, nel secondo secolo) furono i primi a tentare di trovare una soluzione razionale alla questione del rapporto esistente tra Cristo e Dio il Padre. Rispettosi del più rigido monoteismo, cercarono di utilizzare il concetto del Logos per trovare una valida soluzione al problema.⁷¹ Così facendo, svilupparono ciò che è stata denominata "teoria dei due stadi del Logos" che fu generalmente mantenuta prima di Nicea e che culminò nella versione ariana che accese la grande controversia.⁷² Le loro presupposizioni li condussero ad una forma di "subordinazionismo premondano" (vedi sopra).

Gli apologisti fecero un uso esplicito della distinzione tecnica, stoica, tra la Parola immanente e la Parola espressa. Essi la sostennero o illustrarono facendo riferimento alle teofanie anticotestamentarie. Il Logos fu dapprima immanente in Dio e poi se ne distinse

⁶⁹ J.N.D. Kelly afferma che la preoccupazione dei primi adozionisti era più dovuta al "corrente razionalismo filosofico" che alla paura di "recuperare il dogma biblico dell'unicità di Dio." Il motivo per cui abbiamo posto il termine *monoteistico* tra virgolette è proprio quello di mostrare un adattamento del suo senso. Il risultato non è influenzato dal contesto in cui sorse tale preoccupazione. *Doctrines*, 115-16.

⁷⁰ RICHARDSON, *Creeds in the Making*, 47. Cf. la nostra trattazione della natura di Dio quale amore nel c. 6.

⁷¹ KELLY, *Doctrines*, 95-101; FORTMAN, *Triune God*, 44-51.

⁷² Cf. la nostra trattazione della comprensione di Dio da parte degli apologisti e la funzione del Logos in relazione alla problematica sulla rivelazione divina nel c.4.

nello stesso senso in cui la ragione umana immanente all'uomo si esprime quando la parola viene detta. La Parola immanente divenne Parola espressa a motivo della creazione, rivelazione e redenzione. Il problema, in questo quadro, è se la generazione avvenne ad un certo punto prima della creazione o era dall'eternità.⁷³

Queste categorie filosofiche resero possibile agli apologisti affermare la preesistenza del Logos come intelligenza del Padre o pensiero razionale. Se ne distinse senza diminuire il Padre; in tal modo la natura divina non è divisa così da avere due semidivinità. Per dimostrare questo punto, adoperarono un certo numero di esempi come quello del sole che emette la luce, che è della stessa sua natura, senza che lo stesso sole subisca una diminuzione per la luce generata. Il Logos è preesistente ed è della natura della deità per cui è degna dell'adorazione.

Con gli apologisti sorse la domanda chiave se il Logos è generato da un atto della volontà del Padre oppure è un'espressione della Sua natura. Gli stessi apologisti sembrano attribuirlo uniformemente alla volontà. Ciò va contro la trinità essenziale e, in seguito, verrà messa in discussione da Atanasio nella sua polemica anti-ariana.

Un importante contributo allo sviluppo del dogma trinitario fu aggiunto da Origene che introdusse la frase famosa "eterna generazione del Figlio." Questa formula rifletteva una certa misura di subordinazionismo poiché riconosce che l'essere del Figlio deriva da quello del Padre, pur negando che il Figlio sia un essere creato. Il termine "generazione" veniva adoperato per evitare l'idea che il Figlio fosse una creatura. L'eterna generazione sgombrò ogni ambiguità che potesse essere presente negli apologisti attribuendo non soltanto la preesistenza al Logos ma anche una esistenza separata e distinta pur tentando di mantenere la Sua piena deità. I contributi di Origene, osserva Wiley, sono "di una tale importanza da segnare un'epoca nella storia del Trinitarismo" (CT 1:413).

"L'eterna generazione" di Origene ha due significati: In primo luogo, la generazione non ha inizio: "Non c'è mai stato un tempo quando il Figlio non era il Figlio...non c'è mai stato un tempo quando egli non era" (Wis. 7.25). In secondo luogo, non ha fine ma

⁷³ Vi sono delle ambiguità in Giustino che hanno portato a delle differenze di opinione sull'estensione del suo subordinazionismo. J.N.D. Kelly crede che non fu critico, basandosi sul fatto che Giustino insegnava una eterna generazione del Figlio. Ciò è dubitabile e Fortman ha probabilmente ragione quando afferma: "Era, Giustino, un subordinazionista? Non lo era nel senso pieno, ariano, del termine poiché considerava il Logos-Figlio non come qualcosa che era stato fatto, una creatura, ma come Dio nato dal Padre. Ma se, come è probabile, il Logos non fu per lui una persona divina dall'eternità ma lo divenne quando generato come Figlio di Dio poco prima della creazione per poter essere lo strumento della creazione e rivelazione del Padre, allora in questo senso il Logos-Figlio era subordinato a Dio sia alla Sua persona, che non era eterna, che al Suo ufficio, che era strumentale."

continua nel tempo: “Il Padre non generò il Figlio dimettendolo dopo averlo generato, ma lo genera continuamente” (*Hom. 9. 4 in Jer.*).⁷⁴

Tuttavia, Origene estremizzò il concetto “rendendo il Figlio e lo Spirito Santo non delle vere creature ma delle ‘divinità minori,’ inferiori al Padre che era l’unico Dio nel senso stretto del termine.”⁷⁵ Per questo motivo egli divenne una fonte autorevole sia per gli ariani che per gli anti-ariani nella controversia che stiamo per trattare.

Arianesimo

Ario inizia con “una descrizione pagana di Dio ritenuto l’inconoscibile, l’impassibile, l’immutabile e l’irraggiungibile;” di un tale essere non poteva accettare l’incarnazione.⁷⁶ Perciò, come gli apologisti, egli credeva che soltanto il Logos potesse essere incarnato; ma, diversamente, da loro, Ario lo considerava una creatura, affermando che vi era “un tempo in cui lui non era.”⁷⁷

La conclusione della premessa ariana è che adorare Cristo significherebbe adorare una creatura e, perciò, una forma di idolatria. Ario si appellava a diversi passi biblici che sottolineano la sottomissione di Cristo al Padre interpretandoli secondo il suo proprio schema subordinazionista simile all’insegnamento di Origene. Qui troviamo la fioritura completa delle motivazioni subordinazioniste che abbiamo appena anticipate. Come afferma Wiley, “l’arianesimo propriamente detto fu il più formidabile nemico incontrato durante lo sviluppo della dottrina trinitaria” (*CT 1:414*). Il vescovo Whale dichiara, “Carlyle colpì decisamente il chiodo in testa quando scrisse, ‘se l’arianesimo avesse vinto, il cristianesimo sarebbe stato ridotto ad una leggenda.’”⁷⁸

Il più celebrato oppositore dell’arianesimo fu Atanasio, che “è in larga misura responsabile della sopravvivenza del cristianesimo, almeno nell’Est, in un tempo in cui il trionfo ariano sembrava completo.”⁷⁹

La sua opposizione all’arianesimo scaturì, principalmente, da una preoccupazione soteriologica che ben si armonizza con quella fondamentale wesleyana. Atanasio

⁷⁴ Citato in Fortman, *Triune God*, 55. Ciò punta anche ad una chiara enfasi sulla Trinità essenziale o immanente, non già come manifestata nell’economia.” Questo è uno dei suoi più grandi contributi alla teologia greca e fiorisce direttamente dalla sua fede nella eterna generazione del Figlio.” Ibid., 58.

⁷⁵ Ibid., 68. Cf. Wiley, *CT 1:413-14*. Cf. Kelly, *Doctrines*, 130. “Bisogna stare attenti, tuttavia, a non attribuire ad Origene una dottrina della consustanzialità tra il Padre e il Figlio... Origene rappresenta sempre l’unione del Padre con il Figlio... nei termini di amore, volontà e azione.

⁷⁶ Alan Richardson, *Creeds in the Making*, 52.

⁷⁷ La sua comprensione di Dio completamente trascendente, inclusa l’eternità, gli impediva di poter dire “vi era un tempo quando non era,” perché il *tempo* ebbe inizio soltanto alla creazione. Che questo concetto sia logicamente contraddittorio è alquanto chiaro ma, per essere storicamente accurato, il pensiero di Ario deve essere presentato fedelmente. Cf. citazioni di Ario in Wiley, *CT 1: 415*, “before time.”

⁷⁸ *Christian Doctrine*, 105.

⁷⁹ Alan Richardson, *Creeds in the Making*, 54.

condividendo con i suoi contemporanei la credenza che il dilemma umano derivasse dalla mancanza di senso prodotto dalla minaccia costante del “non essere,” così ben illustrato dalla morte. La salvezza era, perciò, espressa nei termini di immortalità, o vita. Poiché l’immortalità è posseduta esclusivamente dalla divinità, la salvezza dipende dalla divinizzazione umana. In questi termini, l’incarnazione dà speranza di salvezza soltanto se l’incarnato era pienamente Dio; altrimenti, non vi sarebbe stata alcuna redenzione. Perciò, per Atanasio, che il Figlio incarnato fosse una creatura o l’Iddio increato, era letteralmente un problema di vita o di morte. Se Egli è soltanto una creatura (come affermava Ario), allora non può redimere l’umanità ma ha, persino, bisogno di essere redento.⁸⁰

Opponendosi alla posizione ariana che riteneva il Figlio il prodotto di un atto della volontà del Padre, Atanasio andò contro una lunga tradizione dichiarando che Egli è generato per natura. “Egli [Dio] è veramente Padre del Figlio per natura e non per volontà.”⁸¹ Wiley suppone la posizione atanasiana nella sua trattazione della trinità sostenendo che essa sia una necessità di natura. Ciò darebbe un grande sostegno ad una “trinità” essenziale in contrasto con una semplicemente “economica.” In seguito, un concilio cattolico ripudiò entrambe le idee di necessità e volontarismo.⁸²

L’ambiente niceno

Generalmente, si potrebbe affermare che i padri nel periodo pre-niceno fossero maggiormente preoccupati a preservare l’unità di Dio. Ciò era una conseguenza delle minacce del paganesimo e dello gnosticismo. Essi, perciò, “mostravano poca propensione ad esplorare le relazioni eterne dei Tre, ed ancor meno a costruire un apparato linguistico capace di poterlo esprimere.”⁸³ Il risultato fu che molti di loro formularono la teologia trinitaria in una qualche forma di subordinazionismo. Il Concilio di Nicea affrontò questo tema e decise definitivamente contro ogni forma di subordinazione del Figlio. Rifiutò esplicitamente la soluzione ariana che Gesù era “secondo” Dio e dichiarò che Egli è “vero Dio da vero Dio.”

Il termine chiave attorno a cui ruotava il dibattito era *homoousia*. Cristo Gesù veniva definito “di una sostanza” (*homoousion*) con il Padre. Ciò che il termine comunicasse ai vescovi niceni è poco chiaro; vi furono molte resistenze. I conservatori erano reticenti perché non era scritturale ed era un termine nuovo. Gli ariani compresero che, se fosse

⁸⁰ Vd, il trattato classico di Atanasio, *De Incarnatione*, per una discussione estesa e interessante dell’incarnazione secondo la prospettiva di questa “teoria realista della redenzione.”

⁸¹ Citato in Fortran, *Triune God*, 73.

⁸² “L’11 Concilio di Toledo, in Spagna, dichiarò che ‘Dio Padre deve essere creduto come Colui che ha generato non per volontà e neanche per necessità.’ Ibid.

⁸³ Kelly, *Doctrines*, 109.

stato accolto, sarebbe stato totalmente in contrasto con la loro posizione. Il suo significato si può spiegare in due modi. Per un certo periodo di tempo intendeva qualcosa “genericamente della stessa sostanza.” Può, però, anche significare “numericamente della stessa sostanza.” Alcuni interpreti hanno affermato che i vescovi accogliessero il primo significato.⁸⁴ Teologi cattolici posteriori hanno difeso il secondo anche se, questo significato rischia di presentare un vago sapore di sabellianesimo. Bernard Lonergan spiega questo argomento nel modo seguente:

L’ambiguità teologica appare chiaramente quando confrontiamo Pietro e Paolo, da un lato, e, dall’altro, il Padre e il Figlio. Pietro e Paolo sono consustanziali; il Padre ed il Figlio sono consustanziali. Pietro e Paolo, però, sono consustanziali non perché hanno numericamente la stessa sostanza individuale – poiché non è così – ma perché la sostanza individuale di Pietro e la propria distinta sostanza individuale di Paolo appartengono alla stessa specie comune; Pietro e Paolo sono due particolari esempi della stessa specie umana. Il Padre e il Figlio sono anche consustanziali, ma l’analogia con Pietro e Paolo decade perché, diversamente dai consustanziali Pietro e Paolo, che sono due uomini, il Padre ed il Figlio consustanziali sono uno e lo stesso Dio: numericamente vi è un solo Dio che è, nondimeno, vero Padre e vero Figlio.⁸⁵

Il risultato più pratico e, da una prospettiva wesleyana, più significativo è descritto suggestivamente da Richardson con queste parole:

Il suo significato risiede nel fatto che nega il vecchio concetto greco o gnostico di Dio come remoto, trascendente, disinteressato e in conoscibile ed afferma che l’essenza è quella di Gesù, e che la presenza e la sostanza di Dio sono realizzabili e conoscibili per mezzo di Cristo nel suo carattere d’amore. Afferma che Dio non è inconoscibile ma è rilevato nella sua propria natura di amore in Gesù Cristo. L’Iddio incarnato in Gesù Cristo non può essere l’Essere supremo distante, scontroso della filosofia pagana o del moderno umanesimo.⁸⁶

Agostino e i Cappadoci

L’accordo niceno aveva risposto alla domanda sulla deità di Cristo. Pur se questa era una problematica prettamente trinitaria, tale argomento non fu il tema principale della discussione. L’ortodossia trinitaria doveva ancora essere stabilita. Ciò avvenne, in modo alquanto differente, nell’est (chiesa greca) e non nell’ovest (chiesa latina). I teologi più influenti dell’est sono conosciuti come i padri cappadoci (Basilio il Grande, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa). Nell’ovest, fu Agostino che diede forma alla comprensione della Trinità.

⁸⁴ Ibid., 233-37.

⁸⁵ *Way to Nicea*, 88-89. L’interpretazione di Wiley è che il significato non è “soltanto genericamente...ma numericamente” la stessa sostanza. Cf. *CT* 1: 423-25.

⁸⁶ *Creeds in the Making*, 57-58.

I Cappadoci approfondirono le problematiche loro trasmesse da Atanasio. Questi, pur se aveva lottato vigorosamente e con grande successo per la consustanzialità (*homoousia*) del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, non aveva formulato un vocabolario tecnico utile ad esprimere la sua comprensione. Inoltre, non aveva parlato del problema di Dio che è, simultaneamente, Uno e Tre. Il tentativo di rispondere a queste domande fu il maggior contributo dei Cappadoci.

I termini proposti per esprimere la loro comprensione furono *ousia* e *hypostasis*. Il Concilio di Nicea aveva equiparato i due, ma Basilio insisteva sulla loro distinzione, e la formula che era stata accettata era *mia ousia, tres hypostaseis* (una sostanza e tre ipostasi).

Il termine *ipostasi* era stato adoperato da Origene in riferimento al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo; ma, come già notato precedentemente, egli aveva interpretato il Figlio e lo Spirito in modo subordinazionista come “divinità più piccole.” I Cappadoci rifiutavano questo subordinazionismo; il loro uso del termine li espose alle accuse di triteismo poiché il termine *ipostasi* intendeva un essere individuale. Essi provarono a spiegare l’unità delle *hypostases* identificando l’*ousia* con l’universale e l’*hypostasis* con il particolare. In modo molto simile a Pietro, Giacomo e Giovanni (*hypostaseis* individuali) partecipano della stessa sostanza (*ousia*) della umanità, così ognuna delle divine *hypostases* è della *ousia* o essenza della divinità.

I Cappadoci riconoscevano l’inadeguatezza di questa analogia e rifiutavano le implicazioni triteiste affermando fermamente l’unità della Trinità. Secondo loro, la distinzione di *hypostases* non inficia assolutamente l’unità della natura. Vi sono differenze di opinione tra i vari studiosi sulla loro comprensione dell’una “*ousia*” come unità numerica o di natura (vedi la trattazione nella sezione precedente).

Un modo molto più soddisfacente di spiegare la distinzione tra *ousia* e *hypostasis* è quella che intende l’unità della divina trinità esistente come tre “modi di essere.” Basilio si riferisce allo Spirito Santo come “un modo dell’esistenza ineffabile” (*De Sp.* s. 46). Gregorio di Nissa parla sia del Figlio che dello Spirito nei termini di “modi di esistenza.”⁸⁷

Alla domanda su come Dio possa essere oggettivamente simultaneamente Uno e Tre, essi rispondevano con la distinzione delle *hypostases* nei termini della loro origine e mutua relazione. Pur evitando attentamente il subordinazionismo, insegnavano che il Padre è la fonte o il principio della divina Trinità. In un certo senso, il Padre causa gli altri due “esseri” impartendo loro il Suo essere. Ogni *hypostasis* divina è distinta nei termini

⁸⁷ Fortman, *Triune God*, 81; Kelly, *Doctrines*, 264; William G. Rusch, ed. and trans., *The Trinitarian Controversy* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), 24.

della proprietà che appartiene unicamente a Lui, e le proprietà sono relazionali, cioè, hanno a che fare con la relazione che ognuna mantiene con le altre *hypostases* nella *ousia*. Basilio riteneva che queste proprietà distintive fossero “paternità, figliolanza e santificazione” e commentava che “il Padre precede il Figlio secondo la relazione delle cause alle cose che procedono da loro” aggiungendo che “è chiaro a chi riflette sui nomi *padre* e *figlio*, che quando sono pronunciati da soli indicano soltanto una mutua relazione.”⁸⁸ Brevemente, i nomi divini non implicano una moltiplicazione della sostanza divina ma intendono soltanto una reciprocità di relazioni.

Uno dei problemi che emerge dalla concettualizzazione del Padre come fonte dell'essere delle altre due *hypostases* è lo status relativo e la relazione del Figlio e dello Spirito. Se il Figlio e lo Spirito sono entrambi generati, sembra dovrebbero esserci due Figli, e la seconda persona non sarebbe “il diletto Figliolo.” I Cappadoci provarono ad evitare questo dilemma riferendosi al Figlio come “la generazione dell'immagine del Padre” ed allo Spirito come “il respiro del Padre.” Gregorio di Nissa provvide la risposta definitiva. Secondo lui, lo Spirito è fuori da Dio e è di Cristo; procede dal Padre e riceve dal Figlio; non può essere separato dalla Parola. Egli adopera l'analogia della torcia che comunica la sua luce dapprima ad un'altra torcia e poi, per mezzo suo, ad una terza per poter meglio illustrare la relazione esistente tra le tre Persone. Kelly commenta: “Dopo di lui [Gregorio] l'insegnamento regolare della chiesa orientale è che la processione dello Spirito Santo proviene ‘dal Padre mediante il Figlio.’”⁸⁹

I Cappadoci sottolineavano l'unità della Trinità divina affermando che l'attività peculiare di ogni *hypostasis* è l'opera della stessa *ousia*. Il Padre non agisce mai indipendentemente dal Figlio, né il Figlio dallo Spirito. Nessuna delle persone agisce separatamente per conto proprio, ma un'unica individuale energia le attraversa tutte Tre. Gregorio di Nissa scrive:

Se osserviamo una singola attività del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in alcun modo diversa singolarmente, siamo obbligati a concludere che vi sia unità di natura per l'identità del loro agire poiché Padre, Figlio e Spirito Santo cooperano nella santificazione, nella vivificazione, nella consolazione e così via.⁹⁰

Concludendo questa indagine, dobbiamo aggiungere che i Cappadoci personificano la tendenza orientale di enfatizzare la triunità della Trinità. Essi iniziano con le tre persone tentando di spiegarne l'unità. Il problema, così, viene posto in un modo particolare allo

⁸⁸ Citato in Fortman, *Triune God*, 80-81.

⁸⁹ *Doctrines*, 263.

⁹⁰ Cf. *ibid.*, 266-67.

scopo di evitare il triteismo. Uno dei maggiori contributi è proprio quello di mostrare che Dio non era Uno e tre nello stesso senso, smussando, in questo modo, le critiche razionaliste della fede trinitaria.

Quando ci volgiamo all'occidente, con Agostino l'apice dello sviluppo trinitario, incontriamo qualcosa dal sapore diverso. Agostino inizia con l'unità di Dio e poi tenta di spiegare come un solo Dio può essere in tre *hypostases*. Ne consegue che Padre, Figlio e Spirito non possono essere espressi concettualmente come tre individui separati, come nel caso di tre esseri umani appartenenti allo stesso genere. Ogni persona divina, piuttosto, dal punto di vista sostanziale, è identica all'altra o con la stessa sostanza divina. Tutte le persone della Trinità sono coinvolte in tutte le operazioni divine.

Seguendo il pensiero dei Cappadoci, Agostino distingue le persone nei termini di mutua relazione nella Trinità senza lasciare spazio alcuno al subordinazionismo. Egli adotta, con riluttanza, il termine *persona* per distinguere la fede cattolica dal modalismo. Padre, Figlio e Spirito sono, perciò, relazioni nel senso che ciò che ognuno è, lo è in relazione ad uno o ad entrambi gli altri. Questa posizione evita le trappole filosofiche implicite quando si adopera la categoria della sostanza. Il commento di Kelly, a tal riguardo, è illuminante:

Per l'uomo moderno, a meno che non conosca un poco di filosofia tecnica, la nozione delle relazioni (cioè "sopra," "alla destra di," "più grande di") aventi una sostanza reale suona strana, pur concedendo la loro oggettività, cioè che essi esistono per se stessi, indipendentemente dall'osservatore.⁹¹

Distinguendo tra il Figlio e lo Spirito, Agostino afferma:

Il Figlio proviene dal Padre, lo Spirito anche dal Padre. Mentre il primo, però, è generato, l'altro procede. Il primo, perciò, è Figlio del Padre da cui è generato, l'altro è lo Spirito di entrambi poiché procede da entrambi... Il Padre è l'autore della processione dello Spirito perché Egli generò un tale Figlio, e nel generarlo lo rese fonte da cui procede anche lo Spirito.⁹²

Nel suo tentativo di spiegare come l'unico Dio indiviso possa essere trino senza essere diviso, Agostino partiva dalla premessa che, poiché l'uomo è creato all'immagine di Dio, deve esserci un riflesso della vita divina nella persona individuale. L'analogia centrale che egli propone è tratta dall'attività della mente diretta su se stessa o su Dio. Può prendere la forma di mente, conoscenza di se stessa, e amore di se stessa; o memoria, comprensione e volontà; o mente che ricorda, conosce e ama Dio stesso. Ognuna di

⁹¹ Ibid., 272-73.

⁹² Citato, ibid., 276.

queste illumina la vita divina interiore ma in modo opaco e inadeguato. Egli dice: “L’immagine della Trinità è una persona, ma la suprema Trinità stessa è tre persone.”

Il Credo di Atanasio

L’intenso lavoro teologico dei primi secoli raggiunse il suo apice e culmine, in occidente, nel *Quicumque Vult*, erroneamente chiamato Credo atanasiano. Esso, in realtà, segue il pensiero di Agostino. Il Credo ha importanza teologica sia per la Trinità che per l’incarnazione, ma noi riprodurremo soltanto quella porzione che si riferisce al tema in questione:

1. Chiunque vuole essere salvato, è bene che mantenga la fede cattolica prima di ogni altra cosa.
2. Questa fede, eccetto ognuno la osservi pienamente e impeccabilmente, senza dubbio perirà eternamente.
3. E la fede cattolica è questa, che adoriamo un solo Dio nella Trinità, e la Trinità nell’Unità.
4. Non confondendo le Persone, senza dividere la Sostanza
5. Poiché vi è una Persona del Padre, un’altra del Figlio, ed un’altra dello Spirito Santo.
6. Ma la divinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo è una in tutti, uguale nella gloria, coeterna nella maestà.
7. Come il Padre, così è il Figlio e così è lo Spirito Santo.
8. Il Padre increato, il Figlio increato, e lo Spirito Santo increato.
9. Il Padre incomprendibile, il Figlio incomprendibile e lo Spirito Santo incomprendibile.
10. Il Padre eterno, il Figlio eterno e lo Spirito Santo eterno.
11. E, tuttavia, non vi sono tre eterni, ma un solo eterno.
12. Ed anche non vi sono tre incomprendibili, né tre increati, ma un increato e un incomprendibile.
13. Così pure il Padre è onnipotente, il Figlio Onnipotente e lo Spirito Santo Onnipotente
14. Tuttavia non vi sono tre Onnipotenti, ma un Onnipotente.
15. Così il Padre è Dio, il Figlio è Dio e lo Spirito Santo è Dio.
16. E tuttavia, non vi sono tre Dii, ma un solo Dio.
17. Così pure il Padre è il Signore, il Figlio è il Signore e lo Spirito Santo è il Signore.

18. Ed ancora non vi sono tre Signori, ma un solo Signore.
19. Poiché, come siamo costretti dalla verità cristiana a riconoscere ogni persona come Dio e Signore,
20. così ci viene vietato dalla religione cattolica di dire che vi sono tre Dii, o tre Signori.
21. Il Padre non è fatto da nessuno, né creato né generato.
22. Il Figlio è soltanto del Padre, non fatto, non creato, ma generato.
23. Lo Spirito Santo viene dal Padre, e dal Figlio, non fatto, né creato o generato ma procedente.
24. Vi è, perciò, un solo Dio, non tre Padri; un Figlio, non tre Figli; uno Spirito Santo, non tre Spiriti Santi.
25. E in questa Trinità nessuno è davanti o dietro un altro; nessuno è più grande o meno grande di un altro.
26. Ma tutte le tre Persone sono insieme coeterne e coeguali.
27. Coticché in tutte le cose, come già detto, l'Unità nella Trinità, e la Trinità nell'Unità deve essere adorata.
28. Perciò, chiunque vuole esser salvato deve pensare così della Trinità.

All'inizio del Credo si afferma palesemente che tra la fede nella Trinità e la salvezza vi sia uno stretto legame. Edmund J. Fortman chiarisce che ciò non intende suggerire che "la fede cattolica" sia soltanto un assenso intellettuale ma, piuttosto, che essa comprende "l'adorazione di un Dio nella Trinità, e della Trinità nell'Unità." Se questa è la sua intenzione si accorda con l'approccio wesleyano descritto all'inizio di questo capitolo. Di questo articolo del Credo, John Wesley dice, " Sono lontano dal dire che chi non lo condivide 'perirà indubbiamente per l'eternità.' Per il bene di quella e di un'altra frase, per un certo tempo, io ho esitato a sottoscriverlo."⁹³

Le formulazioni evitano accuratamente di escludere le deviazioni dalla fede che abbiamo prima presentato: subordinazionismo, specialmente nella sua forma ariana; triteismo; e modalismo. E' profondamente agostiniano nella sua enfasi sull'unità della sostanza divina, tutti attributi dell'essere di Dio applicabili ad ogni Persona della Trinità ma senza suddividere la natura divina. La sua formula riassuntiva nel verso 4 provvede le linee guida per ogni ulteriore speculazione trinitaria identificando, allo stesso tempo, l'erroneità di ogni antica "eresia:" "senza confondere le Persone o dividere la Sostanza."

⁹³ *Works* 6:200

La terminologia del Credo richiede una particolare attenzione. Indubbiamente, il lettore avrà compreso che le discussioni sulla Trinità sono state segnate da una considerevole confusione terminologica. Non vi erano soltanto due lingue (latino e greco) ma termini specifici in una lingua potevano avere significati diversi dipendendo dai contesti filosofici dai quali erano tratti. Vi era una grande quantità di incomprendimento poiché varie persone adoperavano termini quali *ousia*, *persona*, *prosopon*, *substantia*, e *hypostasis* con significati diversi. Non è strano che, come afferma H.A. Wolfson, “qualsiasi termine qualcuno adoperasse era sospettato di una qualche dottrina eretica.”⁹⁴

I due termini fondamentali nel Credo sono “sostanza” e “Persona.” Entrambe generano idee al lettore moderno completamente diverse da quelle che i Padri intendevano comunicare. La sostanza sembra connotare solidità ma implica, fondamentalmente “natura” o “essenza.” Agostino preferiva “essenza” perché “sostanza” sembra qualcosa indipendente dai suoi attributi e ciò non è il caso di Dio.

“Persona” è il termine che ha causato le maggiori reticenze tra i teologi moderni. Questo termine ha assunto il significato di centro individuale di coscienza o personalità. Nel suo uso originale denotava minore concretezza e non dissolveva assolutamente l’unità di Dio come sembra intendere la sua comprensione attuale. Di fatto, tutti i teologi scrittori concordano con le parole di Gustav Aulen: “Se avessimo dovuto spiegare agli uomini della chiesa antica che cosa intendiamo per persona e personalità, i Padri della chiesa antica ci avrebbero certamente negato il diritto di adoperare questa formula trinitaria secondo il nostro concetto di persona; ci avrebbero accusati di triteismo eretico.”⁹⁵

H.Orton Wiley riconosce il problema e nega che l’uso teologico del termine abbia il significato moderno in mente (*CT* 1: 419). Ciò suggerisce che possiamo continuare ad adoperare il termine tradizionale riconoscendo che ha un significato speciale, modificato. Così facendo, però, ci avventuriamo in un uso esoterico della lingua che, da questo punto in poi, verrà segnalato per la prima volta, con l’uso di virgolette. Oggi, la maggior parte dei teologi, ha optato per i termini “modi di essere” per riferirsi alla triplicità di Dio negando esplicitamente il suo significato sabelliano. Questo modo di parlare, notiamo, ha una storia antichissima.⁹⁶

⁹⁴ *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge:Harvard University Press, 1964). Questa fonte contiene una profonda analisi dei termini adoperati nel dibattito.

⁹⁵ *Faith of the Christian Church*, 227.

⁹⁶ Se lo studente ha ben adoperato il materiale presentato fino a d ora in questo capitolo, dovrebbe possedere un sufficiente quadro di riferimento per poter affrontare, con ragionevole abilità, la maggior parte delle discussioni su argomenti trinitari.

In ultima analisi, non riusciamo a formulare in modo pienamente consistente e soddisfacente questi due movimenti nella Realtà divina. Il mistero di Dio alla fine eluderà ogni formulazione razionale. Cyril Richardson ha indubbiamente ragione quando afferma:

Non c'è modo di superare il paradosso di pensare di Dio come uno e come società. Logicamente non possiamo farlo; eppure, dobbiamo affermare entrambi...Non vi è semplicemente spazio nel pensiero umano per ricomporre questo paradosso: Qualsiasi soluzione, seppur ingegnosa, nasconde il paradosso in una forma o in un'altra. Non è meglio ammettere il paradosso, confessare che abbiamo raggiunto i limiti del pensiero umano, e riconoscere che, per proteggere le verità cristiane, dobbiamo dire [volutamente] cose auto-contraddittorie?⁹⁷

E' interessante e significativo che ognuno dei due approcci basilari alla Trinità, precedentemente notati (Cappadoci e Agostiniano) possono essere accusati di avvicinarsi o cadere in una forma di eresia classica. L'interpretazione che inizia con la triplicità difficilmente evita il triteismo mentre l'orientamento agostiniano all'unità con il susseguente tentativo di spiegare la triplicità corre sempre il rischio di modalismo.

Trinità economica o essenziale

Wiley osserva: "La duplice idea della 'Trinità essenziale' e della 'Trinità economica' deve essere mantenuta saldamente se si vuole conservare un'appropriata visione della dottrina fondamentale del cristianesimo" (CT 1:422). Il *Manuale della Chiesa del Nazareno*, nell'articolo I degli Articoli di fede, afferma la sua fede nella Trinità essenziale. Questo argomento richiede un'ulteriore discussione alla luce del pensiero contemporaneo.

La comprensione economica intende trattare del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo non considerandoli in sé stessi ma nella loro progressiva manifestazione di creazione, redenzione e santificazione. La visione immanente della Trinità sostiene che queste distinzioni funzionali rivelano distinzioni reali, ontologiche ed eterne in Dio. Storicamente l'argomento è stato dibattuto ampiamente nei termini di sabellianesimo contro l'ortodossia (vedi sopra). Il primo negava qualsiasi distinzione in Dio affermando che vi sono, semplicemente, tre successive manifestazioni di un Dio indiviso nella sua amministrazione delle faccende umane riflessa nella creazione, redenzione e santificazione.

L'ortodossia rifiuta quest'interpretazione. Conseguentemente, molto del dibattito successivo ha ruotato attorno a forme di metafisica speculativa nel tentativo di spiegare la

⁹⁷ *The Doctrine of the Trinity* (New York: Abingdon Press, 1958), 95. Confronta la nostra discussione sul paradosso al capitolo I. Si applica perfettamente a questo caso. Ciò non comporta il dover accettare le conclusioni di Richardson nel suo illuminante libro.

triplice struttura della vita intima divina. Molti dei Padri primitivi provarono ad accogliere entrambi gli aspetti. Ireneo, per esempio, insegnava che nel Suo essere intrinseco, Dio è il Padre di tutte le cose, ineffabilmente uno eppure comprendente in sé, da tutta l'eternità, la Sua Parola(il Figlio) e la Sua Sapienza(lo Spirito). Nella rivelazione, queste realtà immanenti sono estrapolate o manifestate. Egli, perciò, affermava che “per la vera essenza e natura del Suo essere, vi è soltanto un Dio,” pur se, allo stesso tempo, “secondo l'economia della nostra redenzione vi sono sia il Padre che il Figlio.” In questa enfasi, egli è sostenuto da Ippolito e Tertulliano.⁹⁸ Martin Lutero, con il suo pregiudizio antimetafisico, aveva poco tempo per le sottigliezze dei dotti (scolastica). Il suo principio dell' inconoscibilità di Dio nella sua essenza ma soltanto nella Sua rivelazione sembrerebbe precludere la speculazione sull'immanenza trinitaria. Nondimeno, egli afferma ripetutamente che la fede cristiana è riassunta nella formula trinitaria dei Credo, fondandola sulla rivelazione anziché sulla speculazione filosofica. Come Wesley fece in seguito, Lutero identifica la Trinità con l'esperienza vitale cristiana, legata alla creazione, redenzione e santificazione. Calvino, grazie a Serveto, diede considerevole sostegno all'idea della Trinità immanente, pur se la sua metodologia teologica la rendeva alquanto incongruente.⁹⁹

Sviluppi filosofici ulteriori, simboleggiati, fondamentalmente, dalla filosofia critica di Immanuel Kant, hanno reso i teologi del XVIII secolo reticenti su argomenti riguardanti la Trinità immanente. Quindi, molti si sono accontentati di indicare il significato teologico della dottrina della Trinità senza inoltrarsi negli intrighi dell'analisi metafisica.¹⁰⁰ Tuttavia, molte analisi recenti hanno provveduto potenti supporti per un'essenziale interpretazione modalista della vita divina. Essi hanno richiamato l'attenzione sul fatto che le discussioni patristiche antiche descrivevano l'Essere divino con tratti più ellenistici che biblici distinguendo tra il Padre ed il Figlio nei termini di **fondamento** e **espressione** o **assoluto** e **relazione**. Il Padre è il simbolo del fondamento divino che è oltre- l'assoluto- e il Figlio è la Sua relazione al mondo, nella creazione e redenzione. Questi critici hanno sostenuto che tale distinzione dovrebbe essere compresa come tensione paradossale in Dio senza

⁹⁸ Kelly, *Doctrines*, 104-12

⁹⁹ Cf. Fortman, *Triune God*, 239-42; Aulen, *Faith of the Christian Church*, 229. Sono debitore alle ricerche del Dott. Craig Keen per una più positiva valutazione della comprensione luterana della Trinità che va oltre le fonti su descritte.

¹⁰⁰ Cf. Kaufman, *Systematic Theology*, 100-102; Aulen, *Faith of the Christian Church*, 225-30.

richiedere necessariamente due *ipostasi* distinte. Perciò, essenzialmente, il Padre e il Figlio sono, espressioni della nostra esperienza della natura paradossale di Dio.¹⁰¹

Un teologo quale Karl Barth ha dichiarato di credere nella Trinità essenziale e la sua influenza è stata grande sui pensatori del XX secolo. Parla di tre modi di essere che sono essenziali e non delle semplici manifestazioni della vita divina pur facendo derivare la struttura trinitaria da un'analisi della rivelazione.¹⁰² Geddes Mac Gregor dà una semplice definizione della posizione di Barth nel modo seguente:

Se affermassi di non conoscere niente di Dio (come Egli è in sé stesso) pur facendo delle affermazioni sul come mi appare, tutto quello che direi non sarebbe altro che una mera descrizione della mia mente. Se affermiamo di conoscere qualcosa di Dio, sosteniamo di sapere che i simboli mediante cui lo conosciamo indicano, in qualche modo, la sua natura essenziale; esse non sono soltanto descrizioni delle sue manifestazioni.¹⁰³

Seguendo l'enfasi di Barth che Dio ha veramente rivelato se stesso "e non soltanto qualcosa di sé," T.F. Torrance commenta:

E' come se la nostra conoscenza di Dio, passando da ciò che chiamiamo "Trinità economica" a "Trinità ontologica", generi ciò che abbiamo definito *Teologia* nel senso proprio e supremo, i.e. conoscenza di Dio sul libero terreno del suo proprio Essere, sua conoscenza controllata e plasmata dalle relazioni eternamente immanenti in Dio.¹⁰⁴

Pur non adoperando il linguaggio tradizionale di "economico" ed "essenziale," molti teologi contemporanei hanno realmente difeso la Trinità essenziale, adoperando i metodi "dell'ontologia esistenziale." Essi adoperano un approccio che comprende Dio come Essere e, considerando dove l'Essere appare più significativamente, cioè negli esseri viventi (*Dasein* nel gergo del filosofo Martin Heidegger), estrapolano una teoria sulla struttura della Realtà come Essere - in - sé stesso. Mediante questo metodo, essi trovano che Dio, come Essere, riflette una struttura trinitaria. Paul Tillich è forse il rappresentante più prominente insieme a John Macquarrie che sviluppa ulteriormente le intuizioni di Tillich su questa linea. Quest'ultimo afferma: "E' impossibile sviluppare una dottrina del Dio vivente e della creazione senza distinguere tra "fondamento" e "forma" in Dio, il principio dell'abisso e quello dell'auto-manifestazione di Dio."¹⁰⁵ Seguendo una lunga tradizione iniziata da Agostino, Tillich considera la terza "Persona" emergente nella vita divina come

¹⁰¹ Cyril Richardson, *Doctrine of the Trinity*, presenta un'analisi significativa e sostanziale delle varie forme di costruzione trinitaria e mostra che tutti hanno, almeno, alcune dimensioni di questa dicotomia Assoluto-Relazione che serve come principio di differenziazione nell'intimo di Dio. MacGregor, *He Who lets Us Be*, discute l'argomento sostenendo la sua incoerenza con l'affermazione biblica fondamentale che "Dio è amore."

¹⁰² *Church Dogmatics* 1.1; vedi Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology* 1:35, che, esplicitamente, segue Barth.

¹⁰³ *He Who Lets Us Be*, 52.

¹⁰⁴ *Reality and Evangelical Theology*, 24. Vedi questo principio della rivelazione divina derivato dalla natura manifesta di Dio e l'implicito equilibrio tra immanenza e trascendenza nel c.6 sulla dottrina di Dio.

¹⁰⁵ *Systematic Theology* 3:288.

principio di unità che lega insieme il Padre ed il Figlio. Proprio come lo spirito è l'elemento unificatore nell'esperienza umana (esistenziale), così lo Spirito è il principio unificatore dell'Essere (ontologico). Perciò lo Spirito ha, necessariamente, una funzione separata ed una sua realtà. Parla del conflitto iniziale che sfociò nell'affermazione della piena Deità della terza "ipostasi:"

Il motivo fu...cristologico. Lo Spirito divino che creò e stabilì Gesù come Cristo non è lo spirito dell'uomo Gesù, e lo Spirito divino che crea e dirige la chiesa non è lo spirito di un gruppo sociale. E lo Spirito che afferra e trasforma la singola persona non è un'espressione della sua vita spirituale. Lo Spirito divino è lo stesso Dio come Spirito nel Cristo e, mediante Lui, nella chiesa e nel cristiano.¹⁰⁶

Possiamo concordare in principio, con le affermazioni di Barth e di altri. Perciò, fondando la Trinità economica sulla Trinità ontologica, possiamo tranquillamente considerare il significato della dottrina e riflettere sulla peculiare preoccupazione wesleyana riguardante le sue implicazioni pratiche. In questo contesto, possiamo trarre da quelle fonti che esaltano la Trinità economica, senza dover accettare un mero moralismo o una semplice accoglienza soggettiva, fidandoci sulla veracità fattuale della rivelazione biblica.

Teologicamente, la dottrina della Trinità salvaguarda la dottrina di Dio dal cadere nel panteismo o nel deismo. Quest'ultimo pone un'enfasi esclusiva sulla trascendenza, mentre la prima è il risultato di un'enfasi assoluta sull'immanenza. Fu a motivo dell'eresia ariana sulla trascendenza che si pervenne al rifiuto della piena deità dell'Incarnato. Affermare, però, la consustanzialità del Padre con il Figlio evita questa trappola e conferma che Dio si è veramente coinvolto nella Sua creazione. Lo Spirito inteso come presenza di Dio nella e con la Sua creazione, in special modo, la nuova creazione, protegge anche da una ricaduta deistica. Il Padre, come fondamento dell'Essere del Figlio e dello Spirito, preserva dal panteismo affermando l'alterità di Dio.

John Macquarrie riconosce questo punto quando afferma: "Il cristiano non poteva procedere con un rigido monoteismo in cui Dio è totalmente trascendente e sovrano ed ancor meno con un panteismo in cui Dio è pienamente e universalmente immanente"; poiché, come nota Aulen, " tutte le cosiddette interpretazioni unitariane tendono a divenire inevitabilmente panteiste o deiste e impoveriscono il contenuto e la vivibilità della fede in Dio."¹⁰⁷

¹⁰⁶ Ibid., 289; cf. anche John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1966), 174-85.

¹⁰⁷ Macquarrie, *Principles*, 175; Aulen, *Faith of the Christian Church*, 229.

Volgendoci adesso allo stesso Wesley, notiamo il significato che egli annette al concetto della Trinità nella Scrittura. In primo luogo, è il fondamento dell'onore da dare al Figlio, cioè, del culto. Nella controversia ariana questo fu un punto critico. Se, come pensava Ario, il Figlio era una creatura, non era appropriato adorarlo; la fede cattolica insisteva che la vera adorazione della seconda Persona era un'indicazione della Sua deità.

In termini soteriologici, la Trinità è coinvolta nel senso che, pensando al Padre come Colui a cui siamo riconciliati, troviamo il fondamento della nostra accoglienza da parte di Dio (il Figlio) e della testimonianza dello Spirito. Wesley conclude dicendo: “Perciò, non vedo come qualcuno che neghi che i tre siano Uno possa possedere una religione vitale.”¹⁰⁸

Wiley affermava il coinvolgimento della Trinità in modo leggermente diverso: “Dio Padre inviò il Figlio nel mondo per redimerci; Dio Figlio si incarnò per salvarci; e lo Spirito Santo applica l'opera redentrice alle nostre anime” (CT 1:394). Questo modo di definire le cose ci fa ricordare come la comprensione ortodossa della Trinità ci salvaguardi dal contrapporre una Persona della Trinità all'altra o dalla separazione delle loro attività così da renderla consequenziale nell'opera della salvezza. L'indivisibilità dell'agire di Dio è garantito dalla dottrina tradizionale della *perichoresis* (greco) o *circumincession* (latino), secondo cui le tre Persone in Dio non sono indipendenti ma, in realtà, coesistono l'una nell'altra sia come Persona che come azione. Questa è esposta nella dottrina dell'*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa* (indivisibilità delle opere manifeste della Trinità). Questo aspetto della dottrina di Dio ha conseguenze importanti per il nostro susseguente studio delle dottrine dell'espiazione e della santificazione. Protegge dal considerare l'opera della salvezza come opera del Figlio contro il Padre, garantendo che essa è pienamente opera di Dio (Padre, Figlio e Spirito). Inoltre, protegge contro l'identificazione dell'opera di santificazione con lo Spirito in modo così esclusivo da non includere il Figlio ed il Padre come spesso accade nella confusa religiosità popolare: “Ricevere il Figlio nella salvezza iniziale e lo Spirito Santo nella santificazione.”¹⁰⁹

Un'ulteriore barriera trinitaria a queste incomprensioni la troviamo nella grandemente dibattuta questione del *filioque*, o processione dello Spirito dal Figlio. Nel 1054 le chiese orientali ed occidentali si divisero su questo argomento, e mentre le chiese

¹⁰⁸ *Works* 6:205

¹⁰⁹ Il vescovo Whale cita la descrizione di Sydney Cave: “Nella religiosità irriflessa della Chiesa, le ‘persone’ della Trinità sono state così tanto distinte tra di loro da leggere, in un giornale di risveglio, di pregliere per un bambino ammalato offerte invano a Dio Padre ed al Figlio, mentre, quando offerte a Dio Spirito, il bambino guarì immediatamente.” *Christian Doctrine*, 113.

occidentali la affermavano quelle orientali negavano che lo Spirito procedesse sia dal Padre che dal Figlio. Alle orecchie moderne tutto ciò appare una sottigliezza pretestuosa mentre, invece, ha delle conseguenze pratiche, specialmente nella dottrina della santificazione. Lo Spirito che procede dal Padre e dal Figlio ci assicura che l'opera dello Spirito nella vita del credente, oltre ad impartirgli i benefici della salvezza mediante il Figlio, lo renderà partecipe del Figlio e produrrà in lui le Sue qualità che, sono (a motivo della *homoousia*) le qualità del Padre.

Parlando di queste deviazioni dall'ortodossia trinitaria nelle errate interpretazioni dell'opera della salvezza, Aulen commenta in modo incisivo: "Di fronte a questo pericolo di suddividere il concetto di Dio in una forma di triteismo (in rapporto alla salvezza) le numerose speculazioni astratte sulla Trinità "immanente" e la mutua relazione delle tre persone sono relativamente innocue."¹¹⁰

Le parole del Gloria Patri esprimono adeguatamente l'attitudine all'adorazione che la verità della Trinità dovrebbe ispirare:

Gloria sia la Padre, ed al Figlio ed allo Spirito santo;
come era nell'inizio, è adesso, e sarà sempre, mondo senza fine. Amen.

¹¹⁰ *Faith of the Christian Church*, 228.

Capitolo 8

Dio Creatore

Una delle implicazioni più importanti della dottrina trinitaria è che non possiamo parlare della creazione esclusivamente nei termini di una Persona della Trinità. La testimonianza biblica afferma che il Padre, il Figlio e lo Spirito furono coinvolti nell'atto/processo della creazione (Col.1:16-17; Gv.1:3; Gen.1:2; I Cor.8:6; Sl. 104:30). Perciò, quando parliamo di Dio Creatore, parliamo dell'intera Trinità.¹¹¹

Nella teologia rettamente compresa (ved. c.1), non dobbiamo parlare di cosmologia o pseudo-scienza ma di Dio e delle implicazioni per l'uomo nella sua relazione con Dio. Detto in modo diverso, dobbiamo preoccuparci delle implicazioni teologiche della verità che Dio è il Creatore.¹¹²

Poche dottrine producono maggiori conseguenze, di questa, per la vita e la fede. Essa influenza le questioni ontologiche, provvede una base per la comprensione etica e per il fondamento delle istituzioni sociali, è in correlazione con i temi della provvidenza, del miracolo e della preghiera. Nell'istruzione, influisce sulla problematica della relazione tra fede e il sapere e collega inseparabilmente al fenomeno di una istruzione cristiana di tipo umanistico.¹¹³ Pone l'ecologia entro l'ambito della teologia cristiana e apre la porta alla visione sacramentale della natura. Va, perciò, oltre la mera considerazione cosmologica e tratta della relazione tra la scienza e la religione. Questa problematica è, più appropriatamente, legata alla filosofia della religione che alla teologia propriamente detta. Langdon Gilkey può, persino affermare. "L'idea che Dio è il Creatore di tutte le cose è il fondamento indispensabile su cui sono basate le altre dottrine della fede cristiana."¹¹⁴

¹¹¹ "Quando ascoltiamo del divino *fiat* della creazione, come nella Genesi, tendiamo a pensare al Padre; se vi è una reale estrinsecazione del *fiat*, pensiamo al Figlio, il *Logos* creativo; e quando sentiamo del rinnovamento della terra pensiamo allo Spirito di Dio, il Signore e il donatore della Vita...se la perichoresis (da *perichoresis* che significa interpenetrazione delle 'Persone') è seriamente considerata, come credo fermamente dovrebbe essere, che cosa significa una tale distinzione? Se l'azione della Trinità *ad extra* è indivisibile, ciò che è attribuito ad una *persona*, una *ipostasi*, deve essere necessariamente attribuita a tutte." MacGregor, *He Who Lets Us Be*, 50-51.

¹¹² V.AULEN, *Faith of the Christian Church*, 156-57: "Molto spesso vi è stata confusione tra la fede nella creazione e le teorie cosmologiche, e si sono interpretate queste affermazioni come una teoria dell'origine dell'universo...Persino se questa teoria delle origini potesse essere teoricamente dimostrata, che è impossibile, questa intera concezione è completamente insignificante per la fede, poiché non ha valore religioso.

¹¹³ V.ARTHUR F. HOLMES, *The Idea of a Christian College* (Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Publishing Co.,1975)

¹¹⁴ *Maker of Heaven and Earth*, 15. Arthur Holmes, sviluppando le necessarie considerazioni per una visione del mondo, afferma: "Il tema della creazione - Dio differenzia il teismo cristiano da altre visioni del mondo ed è cruciale alla comprensione cristiana di tutta la realtà." *Contours*,58

Analisi teologica di Gen.1:1-2:4a¹¹⁵

Sfortunatamente, questo passo è stato frequentemente adoperato per creare un conflitto tra scienza e rivelazione. Tale conflitto è il risultato dell'incapacità di riconoscere la natura del racconto. "Pur se il racconto della creazione nella Bibbia non è mitologico (V. oltre) non ha neanche valore cosmologico o scientifico."¹¹⁶ Emil Brunner suggerisce un'analogia appropriata che dimostra come le due vie esplicative (scientifica e teologica) non possano mai veramente collidere se ciascuna riconosce il suo proprio contesto metodologico:

Come possiamo combinare l'analisi chimica di un dipinto con il suo giudizio estetico quale opera d'arte? Ovviamente, le due sono reciprocamente esclusive, poiché i due soggetti stanno su piani diversi. Dove il chimico vede soltanto i vari elementi di un composto chimico, l'artista vede una composizione significativa, un'espressione di mente e spirito.¹¹⁷

H. Orton Wiley, nella sua trattazione delle narrazioni sulla Creazione, rimane debitamente entro questi limiti contestuali. Fa riferimento al racconto quale "Salmo ispirato," definendolo "inno della Creazione" o "poema degli inizi." Essendo di natura poetica non può essere studiato come un trattato tecnico scientifico, sebbene sia giusto sottolineare che ha una natura storica.¹¹⁸

Dobbiamo stare molto attenti a comprendere cosa s'intende quando affermiamo che un evento è storico, seppur poetico. Per poter vedere bene questa distinzione dobbiamo dapprima distinguere tra simbolismo poetico e mito. Il mito, nelle religioni antiche, veniva tratto dal regno della natura dove i riti celebravano fenomeni ripetuti secondo il ciclico rincorrersi delle stagioni.¹¹⁹ La storia della creazione non è mitica nel senso che fu un evento unico e non ripetuto; è, perciò, storico. Per questo motivo non potremmo definire storiche le stagioni che si succedono continuamente. Karl Barth, per meglio descriverle, suggerisce il termine *saga* :

E' sicuramente un errore basilare parlare di miti della creazione... Un mito tratta del grande problema che si ripropone continuamente all'uomo e, perciò è a-temporale, il problema della vita e della morte, del sonno e della

¹¹⁵ Lo studente farebbe bene a rivedere l'Appendice 2, poiché esso provvede il puntello metodologico per questo esercizio. Potrà servire da esempio per "l'esegesi teologica" proposta in quella discussione. Gerhard von Rad, riguardo a questa porzione biblica: "Queste sentenze non possono essere facilmente sovrainterpretate teologicamente! Tuttavia, secondo noi vi sarebbe ancora più pericolo nel caso in cui l'espositore non riuscisse a scoprire il contenuto dottrinale ivi presente." *Genesis* (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 46.

¹¹⁶ *God, Man and Salvation*, 56.

¹¹⁷ *Creation and Redemption*, 39-40.

¹¹⁸ *CT* I:449 ss.

¹¹⁹ Questo è soltanto uno tra i tanti usi del termine *mito* nella teologia contemporanea. Per un breve panorama delle altre sue interpretazioni, vedi Eric Dinkler, "Mito," in *Handbook of Christian Theology*, ed. Marvin Halverson and Arthur A. Cohen, Meridian Books (Cleveland: World Publishing CO., 1958), 238-43; Van A. Harvey, "Myth," in *A Handbook of Theological Terms* (New York: Macmillan Co., 1964), 155-56.

veglia, del nascere e del morire, dell'alba e del tramonto, del giorno e della notte e così via. Questi sono i temi del mito...e se dovessimo dare un nome alla narrativa biblica o dovessimo includerla in una categoria, potremmo chiamarla saga.¹²⁰

Affermare che il racconto della Genesi sia un resoconto storico significa dire qualcosa di diverso dalle interpretazioni simili alla seguente:

La dottrina cristiana della creazione è un'asserzione simbolica, non che il mondo sia stato fatto dal Grande Artefice nello stesso modo in cui un falegname costruisce una scatola, ma nel senso che l'uomo in tutta la sua cosciente finitezza proviene da Dio e va a Dio; egli non è circondato da un puro e semplice abisso fatto di nulla...la creazione dal nulla non deve essere compresa come un evento storico ma come una descrizione dell'esistenza.¹²¹

La dottrina della creazione non è la storia di un evento che avvenne nel "c'era una volta." E' la descrizione basilare della relazione tra Dio e il mondo...La dottrina della creazione non descrive un evento. Punta alla situazione della creaturalità e al suo correlato, la divina creatività.¹²²

Dobbiamo rispondere con un "no" e un "si" a queste affermazioni. La nostra posizione è che la dimensione storica (un evento) non debba essere rifiutata ma che la dimensione che punta alla situazione umana debba essere affermata. E' certamente vero che i racconti della creazione offrano una comprensione della situazione esistenziale umana, ma ciò non preclude la possibilità della loro storicità. Pur se la dimensione storica del racconto rimane al di fuori della nostra esperienza e perciò a noi inaccessibile, è nondimeno storica in natura.

Di fronte a questo scenario, proponiamo di focalizzare la nostra attenzione sull'esegesi teologica delle narrazioni bibliche della creazione. Le dimensioni puramente teologiche si intravedono chiaramente quando si contrastano con l'epica della creazione babilonese che la precede.¹²³ La cosmologia è essenzialmente la stessa ma la teologia è significativamente differente. Questi racconti hanno "confermato più di qualsiasi altra cosa l'ispirazione reale divina"¹²⁴ della Bibbia, che abbiamo considerato nel capitolo 2 e che dà forma alla teologia di questo testo.

Nel testo babilonese, l'universo conosciuto dagli antichi era ritenuto l'esito finale del conflitto tra divinità. Bel, il dio supremo di Babilonia, sconfisse Tiamat, tagliò il suo corpo in due, e con una metà costruì il firmamento che conteneva le acque di sopra nel cielo; l'altra

¹²⁰ *Dogmatics in Outline*, 51

¹²¹ WHALE, *Christian Doctrine*, 13, 30.

¹²² TILLICH, *Systematic Theology* I: 252-53.

¹²³ Questo documento fu scoperto nel 1872 da George Smith su alcune tavolette di argilla che contenevano i racconti della creazione e del diluvio secondo la prospettiva religiosa babilonese.

¹²⁴ "Genesis and the Babylonian Inscriptions," in a *Commentary on the Holy Bible*, ed. J.R. Dummelow (New York: Macmillan Co., 1936), XXXII.

metà divennero le “acque di sotto.” I paralleli con la Genesi sono palesi. Il racconto ispirato, però, attribuisce l’origine dell’universo a un solo Dio ed è, perciò, monoteista. Non vi era materia divina o inerte preesistente da cui è stato tratto l’universo. E’ etico e monoteista più che immorale e politeista.¹²⁵

La struttura del racconto del processo di creazione in Genesi 1 è chiaramente esposto per esaltare la verità teologica che il principio sabbatico è radicato nell’attività creatrice di Dio. Alla fine causa poca differenza, in questo caso, che il giorno ebraico *yom* (giorno) sia interpretato letteralmente come un periodo di 24 ore o come epoche di tempo di durata indefinita. Il punto è che il settimo giorno è un giorno di riposo. La natura propria dell’universo conferma il principio e, perciò, ignorarlo è, in pratica ricadere nel caos che era stato vinto dal *fiat* divino. Il passaggio dal giorno del culto dal settimo al primo della settimana, non invalida tutto ciò perché si fonda sul principio del “giorno del riposo,” che, secondo l’osservanza cristiana, è radicato nella “nuova creazione” piuttosto che sulla “vecchia creazione.”¹²⁶

Un’altra istituzione che si ritiene trovi il suo fondamento nella creazione è il matrimonio monogamo. Questa disposizione non è un costrutto che può essere violato senza delle penalità. La struttura delle persone è tale che il non conformarsi a questa legge naturale causa una devastazione nella natura creata. Il matrimonio monogamo non è soltanto “buono” perché rispetta il *fiat* divino, ma anche perché soddisfa la personalità umana.¹²⁷ Questa affermazione serve a definire il matrimonio non come essenzialmente legale o artificiale, ma naturale. Ciò ha ampie conseguenze sull’etica sociale e sulle questioni politiche quando interpretate secondo una prospettiva cristiana.¹²⁸

¹²⁵ Vedi BERNARD W. ANDERSON, *Creation Versus Chaos*; ALEXANDER HEIDEL, *The Babylonian Genesis* (Chicago: University of Chicago Press, 1951).

¹²⁶ Wiley sostiene fortemente l’idea che il “giorno” non debba essere interpretato letteralmente. Questa posizione è, indubbiamente, il risultato di sforzi tesi a conciliare la cosmologia primitiva con la scienza moderna. E’ alquanto interessante notare come Wright e Fuller abbiano accolto l’idea che l’intenzione originale dello scrittore fosse il giorno di 24 ore. Ciò rafforzerebbe, essi dicono, il significato teologico del Sabato. *Acts of God*, 50.

¹²⁷ Ciò non significa, naturalmente, che persone singole siano condannate a vivere vite irrealizzate. Vi sono certamente eccezioni a questa regola, ma la Scrittura sembra suggerire che sia a motivo di un permesso speciale (I Cor. 7.1-9). Si dovrebbe anche ricordare che l’intrusione del peccato nel mondo creato ha distorto la situazione naturale in molti modi ma non ha distrutto la natura essenziale umana, strutturata dall’atto creativo e mantenuto dalla grazia preveniente.

¹²⁸ “Riguardo al matrimonio, ancora, la comprensione religiosa che è un’istituzione ordinata da Dio è stata largamente superata da quella contrattuale che lo considera un accordo interamente umano, una convenzione sociale che abbiamo ideato e possiamo rivedere e che si mantiene soltanto per un contratto legale stipulato dalla coppia. Come Paul Ramsey evidenzia, ciò ha profonde conseguenze sul sesso, l’aborto, l’adozione, la sterilizzazione e così via, perché se un matrimonio è semplicemente un contratto convenzionale, e se il contratto non specifica niente a tal riguardo, allora il matrimonio non ha assolutamente implicazioni etiche per loro.” HOLMES, *Contours*, 29.

La bontà della Creazione

Uno degli aspetti della narrazione della creazione è il giudizio del Creatore che è “buona.” Qual è il significato di questa valutazione? In primo luogo, è il giudizio di Dio e non quello della creazione; perciò, non può primariamente significare che è buona a motivo delle creature, sebbene non possiamo dire a priori che ciò sia escluso. Preclude, certamente, il giudizio che proveniva originariamente dall’esperienza finita. Soltanto Dio ha la prospettiva adeguata, come Creatore, per poter giudicare.

Il termine ebraico tradotto “buono” può anche significare “meraviglioso,” ma in questo passo trascende tale significato. Tuttavia, può anche essere incluso in un senso secondario come una descrizione della solennità e dell’ordine del mondo creato. Fondamentalmente, “buono” è un aggettivo e, perciò, il Creatore giudicò buona la sua opera perché realizzava perfettamente lo scopo che aveva in mente. Pur non avendo un quadro chiaro del resoconto della Genesi riguardo allo scopo, il Salmo 148.1-6 può offrire un’indicazione:

Alleluia, lodate Il Signore dai cieli; lodatelo nei luoghi altissimi.
 Lodatelo, voi tutti suoi angeli; lodatelo, voi tutti suoi eserciti!
 Lodatelo, sole e luna; lodatelo voi tutte, stelle lucenti!
 Lodatelo, cieli dei cieli, e voi acque al di sopra dei cieli!
 Tutte queste cose lodino il nome del Signore, perché egli comandò,
 e furono create; ed egli le ha stabilite in eterno; ha dato loro
 una legge che non sarà trasgredita.

Lo scopo della creazione, secondo il salmista, è quello di dare gloria e lode a Dio, ed è per questo scopo che è stato appropriatamente strutturato. Perciò, il giudizio che “era molto buona” (Gen.1.31) ci dice che è uno degli scopi della finitezza creata. Questa fede offre il contesto in cui l’uomo appropriatamente sperimenta o può sperimentare la bontà della creazione.

Possiamo comprendere ancora meglio lo scopo e la bontà della creazione volgendo al Nuovo Testamento, dove il Logos o Cristo è posto come Agente della creazione (Giovanni 1; Efesini 1; Colossesi 1; e I Corinzi 8). La natura della parola creativa è qui definita dal carattere di Cristo, e l’intenzione propositiva di Dio è, in questo modo, illuminata. Emil Brunner suggerisce che la teologia deve iniziare con il Nuovo Testamento

piuttosto che con l'Antico Testamento. Discordiamo da lui poiché mette in discussione l'autorità dell'Antico Testamento.¹²⁹

L'affermazione di Brunner che “la Parola” mediante cui Jahvé crea cieli e terra è una pura parola di comando che esprime la Sua potenza, ma non è la Parola che dà significato divino alla Sua creazione”¹³⁰ conduce sul cammino seguito da Marcione. Ciò implica una separazione del Dio della creazione da quello della redenzione. Pur essendo vero che la Parola creativa è più appropriatamente compresa quando interpretata alla luce della Parola incarnata, esse sono uniche e medesime.

Creazione ex nihilo

W.T. Purkiser distingue tra due parole ebraiche (*bara* e *asah*) nel racconto della Genesi. Una (*bara*) implica il portare all'esistenza ciò che prima non esisteva, e la seconda (*asah*) implica il dare forma o modellare materiale già esistente.¹³¹ Dai tempi più antichi, la teologia cristiana ha mantenuto questa distinzione nella formulazione della dottrina della *creatio ex nihilo* (creazione dal nulla).¹³² Questa dottrina ha numerose importanti implicazioni.

Dio, la fonte. In primo luogo, ci dice che Dio è la Fonte di tutto ciò che esiste. E' difficile per una persona non preparata in filosofia pensare al “nulla” senza trattarla come se fosse “qualcosa.” Ma, “dal nulla” indica che non c'era niente altro oltre Dio, niente da cui il mondo sia stato formato. Ciò esclude ogni forma di dualismo. L'agire dell'uomo intende sempre il modellare qualcosa di nuovo adoperando materiale già esistente, ma Dio portò la sua materia prima all'esistenza.

L'esempio classico della visione dualista della creazione la ritroviamo nella cosmologia platonica (egli propone tre elementi anziché due, ma il principio è uguale). Nel *Timeo* il demiurgo prende il ricettacolo già esistente (spazio)¹³³ modellandolo secondo le forme o le idee eterne nel presente universo ordinato. Le forme sono i principi razionali, e il ricettacolo è il principio di resistenza che si oppone continuamente all'ordine impostogli. Entrambi limitano dio (il demiurgo) per cui egli non è la realtà fondamentale (Realtà Ultima

¹²⁹ Vedi Bright, *Old Testament*, dove egli afferma che ogni approccio all'Antico Testamento che comincia con il Nuovo Testamento, si conclude inevitabilmente con una insoddisfacente considerazione della Bibbia ebraica. L'unica soluzione a questo dilemma è di iniziare con l'Antico Testamento e poi continuare nel Nuovo come suo ampliamento, o, come lui afferma, per trasformare la parola B.C. in quella A.D.

¹³⁰ *Creation and Redemption*, 13.

¹³¹ *God, Man, and Salvation*, 57. Von Rad condivide questa interpretazione: “E' corretto dire che il verbo *bara*, ‘creare’ contiene l'idea sia di completa mancanza di sforzo che *creatio ex nihilo*.” *Genesis*, 47.

¹³² Brunner scrive: “la formulazione esplicita dell'idea della *creazione ex nihilo* appare per la prima volta nella letteratura del tardo giudaismo, nel secondo libro dei Maccabei.” *Creation and Redemption*, 11. La prima occasione del suo uso cristiano sembra essere in Teofilo di Antiocchia. Cf. Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), 36.

¹³³ Cf. A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work* (Cleveland and New York: World Publishing Co., 1964), 456-57.

nel pensiero platonico è la Forma del Bene, identificato con Dio nel pensiero cristiano posteriore).

Da questa verità sulla creazione, si possono trarre diversi insegnamenti positivi:

1. Dio è l'unica sorgente di ogni esistenza. Pur se questa affermazione sembra superflua, è importante riproporla. La fede della chiesa primitiva fu minacciata gravemente, proprio in questo aspetto, dallo gnosticismo. Basando le proprie speculazioni metafisiche sulla premessa che la materia è cattiva, gli gnostici attribuivano la creazione ad un dio minore. Sappiamo bene come Marcione abbia rifiutato l'Antico Testamento con il suo Dio creatore perché non riusciva a riconciliare la creazione con la redenzione. E' questo uno dei motivi per cui la chiesa primitiva fu fortemente decisa a mantenere l'Antico Testamento come Scrittura autentica, identificando l'Iddio della creazione con quello della redenzione a cui il Nuovo Testamento dava testimonianza, pur se ciò poneva dei seri problemi di natura ermeneutica. Ireneo fu, forse, il migliore campione dell'autenticità della verità della creazione contro gli gnostici nel suo *Adversus Haereses*.
2. Poiché tutto quello che esiste deriva dalla volontà di Dio, niente nell'esistenza può essere intrinsecamente cattivo; non la materia o la realtà finita (come abbiamo già notato) ma neppure altre forme di esistenza, sia personale che impersonale.

Questa confessione di fede solleva serie domande sul male. Da dove proviene? Il dualismo non si pone il problema poiché il male è solitamente attribuito ad una fonte diversa da Dio, spesso ad un essere malevolo. Influenzati dal pensiero dualista incontrato a Babilonia, gli intellettuali giudei cominciarono a parlare in modo dualista, specialmente nel genere letterario conosciuto come apocalittico.¹³⁴ Perciò, da questo ambiente appare sulle pagine del Nuovo Testamento il personaggio sinistro di Satana quale personificazione del male. La questione sul diavolo ha condotto cristiani moderni a formulare un tipo

¹³⁴ Cf. LEON MORRIS, *Apocalyptic* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1972). Un esempio affascinante di questo punto lo troviamo in I Cron. 21.1, dove questa storia post - esilica attribuisce a Satana il potere di influenzare Davide a condurre un censimento, mentre lo stesso evento viene ascritto a Dio in una versione più antica. William Robinson commenta che "questo è il chiaro punto di evidenza, nei libri canonici, di quello sviluppo teologico radicale che avvenne in Israele tra il ritorno dall'esilio e il sorgere del cristianesimo." *The Devil and God* (Nashville: Abingdon-Cokesbury Press, 1945), 56. I libri più antichi veterotestamentari parlano di Satana, ma in quel caso non è descritto in modo così sinistro come nel Nuovo Testamento. Dovrebbe essere facilmente compreso che l'apocalittica è un fenomeno complesso e fin quando la letteratura canonica manifesta caratteristiche apocalittiche, non è mai dualistica.

popolare di dualismo che comprende la negazione delle dottrine della creazione *ex nihilo*.

Secondo alcuni, la lettura dell'Antico Testamento potrebbe causare una specie di shock culturale. Gli scrittori anticotestamentari considerano il loro monoteismo seriamente e attribuiscono tutto a Dio, incluso il male (cf. I Sam. 16.14 ss., 18.10; 19.9; I Re 22.20-23). L'Antico Testamento serve, perciò, come importante puntello del Nuovo Testamento per evitare di trasformare il drammatico dualismo etico, presente nelle sue pagine, in un dualismo metafisico. Il male morale deve essere ritenuto una perversione del bene creato da Dio.

Nel 1945, quando il mondo sottostava alla perversione demoniaca della storia umana causata dal sorgere di Hitler e dalle atrocità che lo accompagnarono, costringendo l'ottimismo del XIX e XX secolo a rivedere i propri presupposti, William Robinson scrisse un'acuta e teologicamente solida trattazione del problema dal titolo *The Devil and God*. Rifiutando il dualismo per la sua impossibilità a poter coesistere con il pensiero cristiano, egli dimostrava che ciò non impedisce di poter credere, in modo realmente biblico, nella realtà del diavolo. Sosteneva che la tentazione di Gesù è il passo conclusivo e concludeva dicendo: "la storia della tentazione indica chiaramente come Gesù si sia confrontato con una forza sinistra personale all'opera nel mondo; rifiutare questa nozione causerebbe una terribile difficoltà nei riguardi della dottrina dell'incarnazione."¹³⁵ Robinson si riferisce al fatto, già notato, che i primi scrittori veterotestamentari hanno attribuito il male a Dio, una comprensione alquanto primitiva. Detto diversamente, il Nuovo Testamento ci offre una visione pienamente rivelata della natura del male morale.

L'origine dell'idea di Satana non è difficile da identificare, pur se, in realtà, è più complessa di quanto si pensi. Alcuni riferimenti biblici adoperati nella trattazione di questo argomento sono deboli dal punto di vista esegetico, mentre altri parlano di angeli decaduti (Giuda 6; II Pi. 2.4), ed altri ancora più direttamente, denunciano un'apostasia satanica (Gv. 8.44; I Gv. 3.8). Ci si deve indirettamente riferire ad alcune dottrine teologiche, in modo particolare a quella della creazione, come fin qui delineata. Si deve, però, stare molto attenti ad evitare speculazioni frutto di fantasia. Inoltre, si deve riconoscere che molto

¹³⁵ P.67.

dell'immaginario popolare riguardante il diavolo proviene da fonti non canoniche. Le fonti canoniche sono sorprendentemente prive di tali descrizioni.

Satana, quale personificazione del male, deve possedere un'esistenza dipendente altrimenti la *creatio ex nihilo* è compromessa. Tuttavia, non si può neanche affermare che sia stato creato da Dio come realtà malvagia. L'unica logica conclusione, perciò, a cui si perviene, è che Satana è una realtà personale in possesso di una certa misura di libertà simile a quella di Adamo ed Eva, che era inizialmente buono ma, per qualche scelta procreatrice si è ribellata contro la buona creazione di Dio. E' su questa base che i passi della Scrittura su citati entrano in discussione poiché riflettono un tale schema di pensiero. E', perciò evidente che il male sia personale in natura, concreto ma non empirico, una perversione del buono e non qualcosa avente in sé un significato positivo finale. Brevemente, l'insegnamento neotestamentario non contraddice la rivelazione antica su cui è fermamente saldo.

3. In tutta la creazione soltanto Dio è degno di adorazione. Tutto il resto è finito e deve la sua esistenza a Dio. Perciò, dipendere su un qualsiasi aspetto della creazione significa macchiarsi di idolatria. Ciò preclude ogni forma di superstizione dalla vita cristiana e condanna come pagane qualsiasi credenza nel destino, come nell'astrologia dove si crede che il destino dell'uomo sia determinato dalle stelle. Soltanto Dio è degno della nostra dipendenza che è, essenzialmente, religiosa. In questo ambito è di grande significato la definizione di Schleiermacher della religione come "il sentimento dell'assoluta dipendenza."¹³⁶ La definizione della fede di Paul Tillich, come anche la sua preoccupazione fondamentale, è una descrizione grafica della vera comprensione della natura religiosa dell'esistenza umana quando viene riconosciuta la verità della creazione.

Lo status della creazione

Il secondo insegnamento maggiore derivante dalla dottrina della creazione, formulata in modo classico, è che ogni creatura è creata per dipendere, realmente e per il suo bene. Dal punto di vista filosofico, esclude il panteismo dove la distinzione tra Dio e la Sua creazione (se questo termine si può ancora adoperare) è irrilevante. Pur se non chiara a molti, generalmente, la formula finale proposta dalla teologia per riflettere sulle

¹³⁶ Fondando la sua teologia sulla filosofia monista e panteista di Spinoza, la comprensione esplicita di Schleiermacher di questa dipendenza non è pienamente cristiana e certamente non è la conseguenza della dottrina biblica delle creazione.

implicazioni totali della dottrina, suona nel modo seguente: *creatio ex nihilo, non de Deo, sed ex nihilo* (creazione dal nulla, non da Dio ma dal nulla).¹³⁷ Ciò esclude una interpretazione della creazione come emanazione, in cui la natura di Dio è proiettata nella realtà come i raggi del sole emanano dalla fonte, secondo il neoplatonismo. In quella comprensione la distinzione tra infinito e finito è realmente assente. Secondo questa definizione, ciò che non è Dio non è né buono né reale. Il risultato è che l'essere finito è illusorio come mostra chiaramente la seguente analisi:

Ciò che è finito, essendo tale, cioè come materia, individuale, parziale, storica, o creatura personale è soltanto in minima parte identica a Dio. Poiché Dio, come la fonte trascendente di tutti, è la negazione di tutte queste caratteristiche di finitezza. L'essere divino che è sopra tutti e in tutti, non può chiaramente essere né materiale, né individuale, personale o temporale. Come il principio dell'unità di tutte le cose tende naturalmente ad assorbire e rimuovere proprio queste caratteristiche che rendono le cose finite e diversificate. Se le cose finite sono Dio, e se Dio trascende le sue caratteristiche finite, allora la creazione come opera finita diviene irreali. Soltanto se le cose finite hanno un'esistenza, come solitamente si dice, "sua propria," separata e distinta da Dio, possono dire di essere reali e finite.¹³⁸

La dottrina della creazione *non de Deo* afferma, al contrario, che il mondo con tutti gli esseri finiti, non fa parte di Dio ma possiede una esistenza reale seppur di dipendenza. In questo caso il cristianesimo si pone in contrasto con molte, se non tutte, le religioni orientali che considerano l'esistenza delle creature come una più o meno illusoria manifestazione del reale. Conseguentemente, la via della salvezza o l'illuminazione consiste nella meditazione necessaria a penetrare nella profondità del proprio essere dove poter incontrare il divino. Il passo seguente, tratto dalle scritture Hindu, riflette questa identificazione panteista della nostra propria realtà con quella del Tutto o del Totale: "Ciò che è l'essenza più impercettibile - questo mondo intero lo possiede come propria anima. Questa è la realtà. Questa è Atman[anima]. Questo sei tu, Svetaketu."¹³⁹ In una tale visione del mondo panteista, la salvezza finale la si ottiene mediante una fuga dall'esistenza spazio-temporale o dai limiti della storia.

Affermare, però, che le creature siano reali non suggerisce una loro condizione di indipendenza. Il semplice fatto che la creazione provenga dal nulla, implica che la loro continua esistenza dipende dalla potenza sostenitrice di Dio. Se e quando questa è rimossa, la creatura ricade nel nulla. Tutta la creazione, perciò, vive su questa lama di rasoio della non-esistenza. Tutto ciò spiega la comprensione esistenziale cristiana

¹³⁷ AGOSTINO, *Sul matrimonio e la concupiscenza*, c. 48.

¹³⁸ Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*, 60.

¹³⁹ Citato dall'Upanishad da Gilkey, *ibid.*, 75, n.8.

dell'ansietà, intesa come sensazione di minaccia del non essere la cui consapevolezza appartiene soltanto alle creature. Paolo evidenzia questo punto quando, parlando agli ateniesi su Dio Creatore afferma: "Difatti in lui viviamo, ci muoviamo e siamo" (At.17.28). Wesley riecheggia questa comprensione quando dice: "L'uomo è un essere fondamentalmente dipendente;...La dipendenza è intessuta nella sua natura essenziale; perciò, se Dio la ritraesse da lui, sprofonderebbe nel nulla." (*Works* 9: 456)

Chiaramente, la seria considerazione della dottrina della creazione influenza direttamente la nostra comprensione della natura della salvezza. L'interpretazione della salvezza nei termini di anime semplicemente salvate è inadeguata. La salvezza, in senso pienamente biblico, include l'uomo nella sua interezza, inclusi i suoi bisogni fisici, psichici e politici. E' questa dimensione della fede biblica che William Temple aveva in mente quando pronunciò quella frase classica che "il cristianesimo, tra tutte le grandi religioni, è la più dichiaratamente, materialista."¹⁴⁰ E' proprio questa valutazione che rende l'incarnazione pienamente comprensibile in principio negando, contemporaneamente, ogni posizione che disprezza la corporeità considerandola, *ipso facto*, peccaminosa. Anche il corpo può essere santificato in questa vita, mentre la speranza cristiana finale include la risurrezione corporea e non un'esistenza incorporea. Un'analisi attenta di tutti i riferimenti veterotestamentari ad una vita dopo la morte rivelerà che essa non è mai ritenuta possibile se non in un corpo.

Comprendiamo, allora, che affermare la realtà dell'essere finito intende anche sostenere la realtà del peccato come atto significativo contro Dio. Gli uomini non sono epifenomeni della Realtà divina ma centri reali di azione effettiva. Qui riscontriamo il tallone d'Achille della "scienza cristiana." Essendo una versione popolare del panteismo, nega la realtà del peccato considerandolo come un semplice modo errato di pensare. La cura per il peccato e la malattia, secondo alcuni aderenti alla scienza cristiana, è una equilibrata valutazione dello stato di tali concetti illusori. Inoltre, *creatio ex nihilo* implica che relazionandosi a Dio, l'uomo non si scuote di dosso la sua creaturalità ma rimane finito. Questa è la ragione della nostra umiltà (non umiliazione) di cui parla Paolo riferendosi al "tesoro in vasi d'argilla" (II Cor. 4.7). Una ulteriore conseguenza della verità che le creature hanno un'esistenza reale e che sono essenzialmente buone è che il peccato non è nelle cose ma nel loro cattivo uso. Tutta la creazione materiale e tutti gli impulsi naturali del corpo, sono buoni in sé stessi. Possono essere pervertiti, soddisfatti nel modo sbagliato, adoperati in tutte le forme più ingarbugliate; ma ciò è il risultato della

¹⁴⁰ *Nature, Man, and God*, 478.

volontà ribelle dell'uomo che sceglie di adoperare la sua libertà rivoltandosi contro lo scopo della Sua creazione.

Libertà e finalità

La terza maggiore conseguenza della *creatio ex nihilo* è che Dio crea nella libertà e con un fine. La libertà di Dio nel rapporto con la Sua creazione significa che l'uomo non può scoprire il "come" ed il "perché" rimanendo, esse, al di là della sua esperienza. Le nostre spiegazioni scientifiche rientrano nell'ambito delle relazioni finite, soggette alla nostra conoscenza. La relazione, però, tra Creatore e creazione non è uguale a quella esistente tra un evento finito (o persona) ed un altro.

Possiamo avvicinarci il più possibile ad una spiegazione mediante analogie anche se esse, in ultima analisi, mancano sempre di qualcosa perché derivano dalla nostra esperienza comune. La critica di David Hume contro le varie forme di argomenti cosmologici per provare l'esistenza di Dio offre un contributo positivo alla preservazione della trascendenza e della libertà di Dio. William Paley, nel XVIII secolo, propose il famoso argomento dell'analogia tra l'orologio e l'occhio umano mediante cui, credeva, di aver dimostrato l'esistenza di un disegnatore cosmico dell'universo. Hume replicò dicendo che quando vediamo un orologio, pensiamo all'orologiaio perché abbiamo fatto esperienza di orologiai costruttori di orologi. Noi, però, non abbiamo mai fatto esperienza di un divino artefice creatore del mondo dal nulla. L'analogia, perciò, perde ogni valore di prova. "La formula base 'dal nulla' è, in realtà, un esplicito abbandono di ogni spiegazione riguardante 'il come'."¹⁴¹

Questa formula, inoltre, preclude un comprensione naturalista dello scopo creativo di Dio. Poiché uno scopo implica "una personalizzazione," siamo introdotti ad una ulteriore dimensione: Per poter conoscere gli scopi e le intenzioni di una persona, dobbiamo ricevere una parola personale di spiegazione da parte sua. (Vedi la trattazione di questo punto che appartiene al tema della "rivelazione" al cap. 4). Pertinente a questo punto è il fatto che gli ebrei ritenevano che la storia, e non la natura, fosse la fonte primaria di rivelazione. Le finalità personali di Dio, più che i fenomeni naturali, possono essere facilmente comprese attraverso il suo agire salvifico. Specialisti dell'Antico Testamento concordano, quasi unanimemente, nel mantenere che la cronologia ebraica della fede progredisca dall'azione divina nella storia, che formò un popolo per Dio Creatore, alla natura e non viceversa.¹⁴² Come Langdon Gilkey afferma: "La conoscenza dello 'scopo' di

¹⁴¹ GILKEY, *Maker of Heaven and Earth*, 65.

¹⁴² Vedi NORMAN YOUNG, *Creator, Creation, and Faith* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), 40.

Dio nella creazione deriva dall'esperienza del Suo amore nel Patto con Israele e in Cristo."¹⁴³

Ciò chiarisce meglio il significato dell'interpretazione cristologia della creazione di Karl Barth. Seguendo il suo pensiero, Gustav Aulen, afferma:

Il contenuto del suo [della creazione] significato e della sua finalità deriva dal fatto che l'intero atto creativo[inizio, sviluppo e culmine] è connesso a Cristo...Quando Cristo è così collegato alla creazione in senso ampio, e il suo agire salvifico la illumina, il significato e lo scopo della creazione divina divengono sempre più chiare e inequivocabili.¹⁴⁴

Creazione, vita e storia

Come abbiamo precedentemente notato, vi sono stati tentativi recenti di interpretare la dottrina della creazione in termini che potremmo definire "esistenziali." Di contro, abbiamo affermato che la narrazione genesiaca è anche storica; tuttavia, è giusto riconoscere una certa validità in queste asserzioni, perché le narrazioni possono avere valore esistenziale; ciò è importante poiché la dottrina della creazione è una dichiarazione di fede che la finitezza non è circondata da un "mero abisso di nullità," o, positivamente, che la vita ha significato.

Se il mondo, e in special modo, l'uomo, è il prodotto del cieco destino o di forze irrazionali o il luogo della propria specificazione, il risultato è inevitabilmente insignificante. La fede biblica, però, dichiara che vi è un ambito trascendente di esistenza finita che possiede intelligenza e significato. Langdon Gilkey suggerisce l'esistenza di tre fattori necessari per dare senso e significato: (1) la speranza del compimento finale delle nostre più profonde esigenze, (2) una comprensione di un ordine intelligente e finalizzato ad uno scopo a cui l'uomo può partecipare, e (3) una qualche promessa di unità e benessere profondo.¹⁴⁵ Diversamente, non ci potrà essere che cinismo e disperazione. Possiamo riassumere tutto ciò definendolo come (1) un ambito di speranza (2) di coerenza, e (3) di pienezza. Tutto ciò è affermato nella dottrina di Dio, il Creatore.

Versioni nichiliste moderne sono tutte conseguenze della perdita di fede in Dio. L'accusa dell'esistenzialista francese Jean-Paul Sartre contro il significato della vita (vedi la sua novella *Nessuna uscita*) è il diretto risultato del rifiuto di un qualsiasi fine nell'esistenza umana che è, a sua volta, la conseguenza della negazione di Dio. Diversamente dalla lama di un coltello che presume una finalità funzionale in sé precostruita, l'umanità è catapultata nella storia senza scopi previsti legati al suo essere,

¹⁴³ *Maker of Heaven and Earth*, 72.

¹⁴⁴ *Faith of the Christian Church*, 157.

¹⁴⁵ *Maker of Heaven and Earth*, 153.

alla sua essenza, abbandonato nella sua “terribile libertà” di dover creare i suoi propri valori per dare un senso alla propria vita.¹⁴⁶ Ciò che è vero della vita individuale è anche vero a livello storico. Dio come il trascendente, spazio creativo della storia, è un avvertimento della fede che la storia non è una serie fortuita di eventi senza uno schema o uno scopo. Uno dei fatti più affascinanti della storia è che gli Ebrei, quasi gli unici tra gli antichi, hanno dato un senso alla storia che è poi passato, come eredità, sul mondo occidentale. Ciò è dovuto alla loro concezione di uno sviluppo lineare della storia nella natura, che esprimeva la volontà creatrice di Jahvé diretta dalla Sua provvidenza, protesa verso un’escatologia che avrebbe trovato la sua consumazione nel Regno di Dio.¹⁴⁷ Tutti, o quasi, i popoli antichi, interpretavano la storia ciclicamente; ma, se essa si svolge in questi termini non ha una meta e la storia senza meta non ha scopo, non ha significato alcuno. Così pure la vita, entro questo schema storico, presenta le stesse caratteristiche.

Uno tra i più misteriosi e incompresi libri dell’Antico Testamento è l’Ecclesiaste. La sua eterodossia è una sfida per molti. Tuttavia, se lo si considera come tentativo di dimostrare la futilità della vita secondo la prospettiva ciclica della storia, acquista il significato di una brillante apologia della dottrina biblica della fede in Dio Creatore. “Vanità delle vanità! Tutto è vanità,” è una descrizione perfetta della vita in una storia che non ha meta, poiché se essa si ripete continuamente, “non vi è niente di nuovo sotto il sole” (Eccl.1. 2, 9). La maggiore parte delle interpretazioni cicliche della storia traggono spunto da una comprensione di Dio e della storia di tipo naturalistico (vedi il su citato commento ‘sull’ordine cronologico’ delle fede israelitica). Questa derivazione può essere facilmente colta nei versi 5-7, dove i processi ciclici della natura offrono il paradigma utile per interpretare la storia:

Anche il sole si leva, poi tramonta, e s’affretta verso il luogo donde si leva di nuovo. Il vento soffia verso il mezzogiorno, poi gira verso settentrione; va girando, girando continuamente, per ricominciare gli stessi giri. Tutti i fiumi, corrono al mare, eppure il mare non s’empie; al luogo dove i fiumi si dirigono, tornano a dirigersi sempre. Ogni cosa è in travaglio, più di quel che l’uomo possa dire; l’occhio non si sazia mai di vedere, e l’orecchio non è mai stanco d’udire. Quel che è stato è quel che sarà; quel che s’è fatto è quel che si farà; non v’è nulla di nuovo sotto il sole.

Agostino si confrontò con questa devastante filosofia e con la sua conseguente assenza di significato e la contrastò vigorosamente sia su base una creazionista che

¹⁴⁶ Vedi l’articolo “Existentialism is a Humanism.” Molti identificano erroneamente l’esistenzialismo esclusivamente con questo ramo ateo. Vi sono, però, altre versioni più positive come, per esempio, quella di Kierkegaard.

¹⁴⁷ Vedi BERNHARD W.ANDERSON, *Creation Versus Chaos*, 26-33.

cristologica.¹⁴⁸ Egli evidenziò l'impossibilità di poter essere felici ed avere delle mete se la storia non va verso un *eschaton*: "Poiché, in che modo potrà essere chiamato beato ciò che non ha alcuna certezza di essere eterno ed è invece, nell'ignoranza della verità, cieco alla miseria che si avvicina, o, avendone conoscenza, è nella miseria e nella paura?" Contro la visione ciclica del tempo, "se essa [l'anima] passa la beatitudine, e lascia le miserie per sempre, allora accade nel tempo qualcosa di nuovo a cui il tempo non porrà fine."¹⁴⁹

Se la storia è reale e lineare, come la dottrina della creazione conferma, essa acquista un senso di libertà, ha un perché, è creativa e mutevole. Tutto è essenziale perché l'esistenza storica abbia significato. Di conseguenza, ha un profondo valore esistenziale l'affermazione: "Credo in Dio Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra."

La Creazione e il Male

Il problema più difficile da risolvere per tutte le forme di fede teista è quanto è stato definito "il problema del male." Fino ad ora abbiamo trascurato diversi argomenti perché, riteniamo appartengono più all'ambito della filosofia che della religione. La filosofia, in effetti, è molto interessata a questo problema, ma la teologia ha anche il dovere di affrontarlo, seppur in modo generico, poiché essa pone la più devastante sfida alla fede religiosa. Ci limiteremo all'aspetto distintamente teologico del problema in questione, e saremo più che altro propositivi.

Il primo passo è quello della definizione. Il male, come il bene, in primo luogo, non deve essere definito alla luce dell'esperienza umana. Se ciò accade, è molto facilmente identificato con l'assenza del piacere oppure, con il dolore o con altre categorie antropocentriche. Il male è la perversione del bene. Abbiamo notato che il bene è lo scopo o l'idea teleologica. Il male, perciò, è disteologico o la perversione o la deformazione del fine - del progetto di Dio. Evitare una mera definizione antropocentrica ci permette di eliminare già alcuni aspetti della questione, ma non risolve la questione, poiché, chiaramente, vi sono molti fattori presenti in questo mondo finito che si oppongono e disordinano le mete divine. Questo è il male. Quando lo scrittore biblico rifiutò le mitologie politeiste che davano forma alla cosmologia babilonese, e "orde di divinità guerriere furono spodestate per dare spazio all'unico creatore sovrano," il problema del male fu aggravato

¹⁴⁸ "Lontano da noi, io dico, credere in ciò. Poiché Cristo morì per i nostri peccati e, risorgendo dalla morte, non muore più." *La città di Dio*, 12, c.13; da qui in poi 12.13.

¹⁴⁹ *Ibid.*

e intensificato.¹⁵⁰ Fin quando il mondo era stato attribuito a cause molteplici, ritenute non particolarmente etiche in natura, il male era stato spiegato abbastanza facilmente. Conseguentemente, persone sensibili hanno spesso fatto ricorso a spiegazioni dualistiche per poter dare una risposta a questo cruciale dilemma di fede. La creazione dal nulla, però, come abbiamo notato, preclude questa facile risposta e la fede biblica non la permette. Altri ancora hanno provato ad evitare la difficoltà negando la realtà del male. Tuttavia, per poter dare una giustificazione della necessità della presenza del male nella creazione non si deve assumere, per forza, un atteggiamento da “testa sotto la sabbia” per cui, come i toni scuri sono necessari in un ritratto, il male sarebbe necessario per dare una immagine completa della storia. Questa è stata la via di fuga seguita dalle filosofie moniste. Un approccio al problema, invece, molto più serio e utile, valuta il male come avente uno scopo, una finalità pedagogica.¹⁵¹ Una versione moderna di questa tradizione è quella suggerita da Geddes MacGregor secondo il principio che “Dio è amore” (I Gv. 4.8, 16) che conseguentemente, suggerisce un modo speciale di relazionarsi alla Sua creazione. Offrendoci la libertà, Dio riconosce che il suo progetto non potrà realizzarsi senza una lotta, e il male diviene l’occasione per la sua attualizzazione. La presupposizione metafisica, egli dice, di un Dio impassibile

sta alla radice delle nostre più gravi difficoltà con l’idea del male. Abbiamo raramente considerato, con serietà, la suprema testimonianza biblica sul carattere di Dio: Dio è amore. Il caso in discussione, non contrasta duramente con il concetto della divina onnipotenza ma lo esalta come onnipotenza kenotica. Ciò che rimane del problema del male diviene una domanda sulla natura della libertà e la necessità della lotta implicita al suo svolgimento. La realtà di quella libertà e di quella necessità nella Natura ci confronta giornalmente. Niente di quanto noi conosciamo nella Natura sembra raggiungere il suo fine senza lotta. Lo sviluppo, sia di vita che di mente, è una successione di evasioni.¹⁵²

Non abbiamo ancora distinto tra male morale (peccato) e naturale (a volte chiamato male fisico). Noi stiamo ovviamente parlando di quest’ultimo, ma una forte tradizione ha attribuito il male naturale al peccato cosicché l’uomo è personalmente responsabile di tutto ciò che nel mondo perverte il disegno divino, incluso tutto il disordine della natura causato

¹⁵⁰ NORMAN YOUNG, *Creator, Creation and Faith*, 38.

¹⁵¹ Tommaso D’Aquino affermava che Dio permette il male per un bene migliore, e la storia del pensiero cristiano include una tradizione in cui Dio, mediante la sofferenza, intende edificare la fede ed il carattere nella nostra vita. Vedi la *Summa Teologica*, di D’Aquino, I, 48-49; JOHN HICK, *Evil and the God of Love* (New York: Harper and Row, Publishers, 1966).

¹⁵² MACGREGOR, *He Who Lets Us Be*, 146.

dalla miseria umana.¹⁵³ Questa era la teologia che animava i “consolatori miserabili” di Giobbe ed era la comprensione contro cui il libro lotta.

Accade anche che, spesso, molti esempi di male, quali la guerra, vengano attribuiti al peccato. La volontà ribelle dell’uomo, il suo rifiuto di riconoscere la signoria del suo Creatore, ha delle conseguenze di lunga gettata e molte forme di dolore, sofferenza e malattia possono essere collegati direttamente o indirettamente alla ribellione umana - più di quanto noi possiamo immaginare. Queste forme di male non pongono un serio problema intellettuale alla fede teista poiché non chiamano in causa la potenza (assumendo che Egli l’abbia limitata nel rispetto della libertà umana) o l’amore di Dio.¹⁵⁴

Abbiamo anche bisogno di identificare quegli aspetti dell’esperienza che abbiamo a volte identificato con il male, conseguenze inevitabili della nostra finitezza. Al di fuori di Dio, nessuno di noi può evitare il dolore, la sofferenza e la morte poiché viviamo in questo mondo, cioè, siamo creati. Ciò non sembra essere una grande accusa del Creatore. Come afferma H.H.Farmer:

Se non nel caso di un mondo completamente diverso da quello in cui viviamo, che non riusciamo neanche a concepire, sembra chiaro che la vita non possa persistere o svilupparsi, senza, da un lato, lo sconforto di un, almeno temporaneo, desiderio insoddisfatto[sic], e dall’altro, di un mondo sufficientemente stabile e regolare nel suo comportamento da negare, persino dolorosamente, qualsiasi desiderio che, in effetti, presuma che esso sia diverso da quello che è.¹⁵⁵

Tuttavia, quando siamo giunti al limite di questo problema nella sua ampiezza, siamo ancora lasciati con una categoria di male per il quale non troviamo una spiegazione ragionevole entro i confini della nostra sfera finita e che *sembra* chiamare in causa sia la potenza che l’amore di Dio. La Bibbia ci offre una soluzione? No, se la cerchiamo di tipo razionale, ben impacchettata e di natura filosofica. Infatti, rabbini giudei hanno osservato che l’essenza della religione ebraica è la lotta con Dio, e il problema del male è un argomento adoperato da alcuni rabbini, come presa per immobilizzare Dio, senza però riuscire ad atterrarlo. (Habacuc è un esempio classico di tale lotta). Tuttavia, nella Scrittura, vi sono alcuni indizi che possono suggerire una via di uscita dal dilemma.

¹⁵³ Richard S. Taylor propone una versione modificata di questa prospettiva in *Exploring Christian Holiness*, 3:20 ss.

¹⁵⁴ C’è chi ha suggerito che Dio offra vera libertà eliminando, nello stesso tempo, la possibilità di peccare, ma ciò sembra un gioco di parole. H.H. Farmer afferma: “Il caso della malvagità, da un certo punto di vista, non costituisce un problema per la mente religiosa o, persino, per l’umanità in generale. E’ collegata alla questione della libertà senza la quale niente nella natura di una vera relazione personale è pensabile. Qualsiasi siano i problemi causati dal principio della libertà alla filosofia, non producono alcun rischio alla vita pratica e, men che meno, all’uomo religioso che comprende come stia vivendo una relazione vitale con Dio.” *World and God*, 94.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 90.

Il primo è un suggerimento che troviamo già presente nel racconto genesiaco della stessa creazione che si fa strada in modo impercettibile attraverso tutta la Bibbia, venendo allo scoperto nella visione finale del libro dell'Apocalisse. In Genesi 1.1-2 si legge di un adattamento del "caos," simboleggiato dal mare, o dalle acque turbolente.¹⁵⁶ Dio supera tutto ciò nel processo/ordinatore della creazione. Come afferma Gerhard von Rad, esso

Parla non soltanto di una realtà che esisteva nel passato in un tempo pre-primitivo ma anche della possibilità che esista sempre. L'uomo ha sempre sospettato che, dietro la creazione vi sia un abisso senza forma; che tutta la creazione sia sempre nel pericolo di essere ingoiata dall'abisso senza forma; che il caos, perciò, sia semplicemente una minaccia a tutto ciò che è creato.¹⁵⁷

Questo complesso di idee sembra provvedere un simbolismo del male che è stato rifiutato inizialmente da Dio ma che permane come una costante minaccia alla buona creazione e, in certi momenti, cozza contro il mondo di Dio. Il racconto del diluvio, entro certi limiti, può riflettere questa comprensione. La ribellione peccaminosa dell'uomo apre le porte al caos acquoso che avvolge tutto, tranne il mondo, conducendoci alla promessa preservatrice di Dio simboleggiata dall'arcobaleno. E' anche possibile che la divisione delle acque del mar rosso comunicasse la stessa idea agli ebrei.

In tutta la Scrittura, "mare" e "acque," in determinate occasioni, simboleggiano il male, e, in determinati casi, la fede riceve conforto e speranza dal ricordo della iniziale divisione divina delle acque del caos (cf. Sl. 74; 77; Is. 51: 9-11). I miracoli aventi come oggetto l'acqua potrebbero suggerire la stessa potenza creatrice attiva nella sconfitta del male. Norman Young obietta che l'intenzione marciante nei suoi racconti della tempesta sedata (4.41) e di Gesù che cammina sul mare (6.51) sia quella di richiamare l'attenzione sulla potenza della nuova creazione che sottometterà (tra breve) le potenze del male.¹⁵⁸

L'immagine finale della vittoria definitiva sul male nel libro dell'Apocalisse ci introduce alla conquista di ciò che, senza questo simbolismo, sarebbe un commento enigmatico: "Poi vidi un nuovo cielo e una nuova terra, poiché il primo cielo e la prima terra erano scomparsi, e *il mare non c'era più* (21.1, corsivo aggiunto). Il risultato del "e il mare non c'era più" è l'assenza di tutte quelle conseguenze malvagie della vecchia creazione. "Egli asciugherà ogni lacrima dai loro occhi e non ci sarà più la morte, né cordoglio, né grido, né dolore, perché le cose di prima sono passate." (v. 4)

¹⁵⁶ Vi è una grande quantità di letteratura su questo argomento che inizia con il lavoro pionieristico di Herman Gunkel, *Creation and Chaos*, pubblicato nel 1895. Vedi la massiccia bibliografia in Bernhard W. Anderson, *Creation Versus Chaos*.

¹⁵⁷ *Genesis*, 48-49.

¹⁵⁸ *Creator, Creation, and Faith*, 73-74.

Questa breve panoramica sembra suggerire che il male sia una realtà esclusa (cioè, non possiede una esistenza positiva ma è l'assenza di bene, il "nulla" da cui tutte le cose furono create; non comporta un velato dualismo) che Dio trattiene dallo sprigionare la sua piena potenza distruttrice che devasterebbe la sua creazione; infine, quando la finitezza umana sarà assorbita nell'immortalità, sarà totalmente superata. Per analogia, anche noi siamo impegnati in una lotta contro il male ma con Dio saremo capaci di superarlo sia *en via* che nell'eschaton. Ci viene, perciò, suggerito che l'argomento principale del male per la fede biblica non sia la sua comprensione ma la vittoria contro di esso.

Ciò conduce al successivo indizio per la comprensione biblica del problema, che è la croce di Cristo. La croce può essere interpretata come la parola finale di Dio sul tema della sofferenza. L'Antico Testamento si confronta continuamente con questo problema ed offre soluzioni penultime che puntano alla croce. Il libro di Giobbe è il migliore tentativo conosciuto. Ciò che sorprende in questa teodicea è che il libro propone almeno cinque soluzioni razionali al problema del male, ma la sua parola finale la troviamo in Giobbe quando trascende la sua condizione e perviene ad una implicita attestazione di fede in Dio:

Allora Giobbe rispose all'Eterno e disse: "Io riconosco che tu puoi tutto, e che nulla può impedirti d'eseguire un tuo disegno. Chi è colui che senza intendimento offusca il tuo disegno?...Sì, ne ho parlato; ma non lo capivo; son cose per me troppo meravigliose ed io non le conosco. Deh, ascoltami, io parlerò; io ti farò delle domande e tu insegnami! Il mio orecchio avea sentito parlar di te ma ora l'occhio mio t'ha veduto. Perciò mi ritratto, mi pento sulla polvere e sulla cenere.(42.1-5)

Questa è una risposta personale e non razionale. Il massimo dello sforzo compiuto dall'Antico Testamento di dare un senso alla sofferenza si trova nei passi riguardanti il servo sofferente in Isaia 40-55, dove la sofferenza del giusto servo di Dio è ritenuta redentrice. E' un breve passo dal calvario, dove le sofferenze del Servo, nel momento della Sua più intensa agonia, espressa dal grido di abbandono dalla croce, domina sul male. Da questa prospettiva, perciò, ancora una volta, comprendiamo come nella fede cristiana, il male e la sofferenza ci vengono presentate non come un problema da risolvere, ma come una sfida da accogliere, come qualcosa da superare con conseguenze salvifiche. William Robinson ci suggerisce di distinguere tre significati nella croce: (1) In essa intravediamo, nonostante l'apparente evidenza contraria, l'amore di Dio. (2) Notiamo, anche la giustizia di Dio. Egli non è indifferente ai temi morali. E (3) comprendiamo come

tutto ciò non sia soltanto un'innocua informazione- "freddo conforto per la nostra angoscia. Coinvolta in essa è *l'azione* di Dio."¹⁵⁹

La sua conclusione è che "concentrare le nostre perplessità sulla croce ci permette di avere una *fede* per cui vivere, qualcosa di molto meglio di una *gnosis* che appiana ogni passo del cammino - che, dopo tutto, è una prescrizione per i codardi e non per gli eroi."¹⁶⁰

La natura e la storia creano il problema del male. La croce ci offre la soluzione, ed alla sua luce, la via cristiana è un cammino fedele, a volte attraverso le "acque profonde" fin dove "non c'è più mare."

Provvidenza, miracolo e preghiera

La questione relativa alla continua relazione di Dio con la sua creazione solleva un certo numero di tematiche cruciali per la teologia, di orientamento molto pratico. C'è differenza tra dire che Dio porta all'esistenza questo mondo per un *fiat* divino, in modo da avere un inizio, e parlare della condizione di quella creazione dopo tale azione *ex nihilo*. Ha Dio stabilito un certo numero di leggi indipendenti per cui il regno della natura opera senza alcun intervento Suo (deismo-trascendenza radicale)? Oppure, un qualsiasi cosiddetto "evento naturale" può essere attribuito all'azione divina immediata (primitivismo)? Argomenti simili possono essere sollevati nel caso della storia ritenuto come il mondo della realtà umana, ma altre dimensioni collidono con questa immagine quando gli esseri umani vengono coinvolti, a motivo della libertà. Il termine più generale per questo insieme di questioni è *Provvidenza*.

Provvidenza

La provvidenza è la logica estensione del concetto di creazione. Fin quando non teniamo conto della Sua provvidenza, avremo un concetto parziale del significato dell'affermazione "Dio è il creatore." Nessuno crede seriamente che il mondo sia creato da Dio senza essere anche persuaso che Egli ha cura della Sua opera. Il termine *provvidenza* deriva da due parole latine *pro* e *videre* col significato di prevedere, anticipare, programmare in anticipo. Significa anche "portare a termine un progetto." Brevemente, suggerisce l'idea di scopo o intenzione e la guida alla sua realizzazione. Teologicamente, la dottrina è solitamente suddivisa nella provvidenza "generale," avente come tema la supervisione generale della creazione da parte di Dio e speciale (o personale), avente come oggetto la vita individuale o azioni specifiche di Dio.

¹⁵⁹ *Devil and God*, 82-83.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 81.

La provvidenza generale si basa sull'idea più o meno ontologica che Dio sostiene la creazione la cui continua esistenza dipende dalla Sua costante attività. Egli mantiene tutto mediante la parola della Sua potenza (Ebr. 1.3; At.17.28). La provvidenza può anche essere intesa come la guida universale della storia umana verso il *climax* cosmico. La provvidenza speciale è sempre collegata, sia direttamente che indirettamente, alle attività degli uomini. In un certo senso, l'intero Antico Testamento può essere considerato una storia dell'attività divina provvidenziale in relazione al popolo di Israele. Vi sono casi in cui Dio sembra agire attraverso e mediante i peccati, pur soggiogati, dell'uomo. Forse, l'esempio più drammatico e vergognoso è quello di Giuseppe, le cui parole in Gn. 45. 7-8b inducono a pensare che Dio stia sfruttando le cattive intenzioni degli uomini per raggiungere i suoi scopi a lungo termine. Il passo fondamentale nel Nuovo Testamento è Rm. 8.28. Uno dei problemi, in questo caso, deriva dal fatto che la versione della *King James* ha lasciato in bocca un certo sapore naturalistico aggiungendo, persino, un elemento di confusione poiché il verso è troppo spesso citato fuori dal suo contesto che dovrebbe necessariamente includere il v. 29. Infatti, non si afferma che Dio è la fonte immediata di ogni evento che influenza la vita umana, ma che Dio è potente da trarre il bene da qualsiasi cosa avvenga. Il suo significato dipende dal significato del termine "buono." E' un termine che esprime uno scopo, come abbiamo già notato, e il v. 29 chiarisce cosa si debba intendere per "buono," ciò che Dio intende produrre nella vita del Suo popolo attraverso i tanti avvenimenti della vita: che essi possano essere "conformati all'immagine del Figlio." Se identifichiamo il bene con il piacere, l'assenza di sofferenza o altre conseguenze egocentriche, rimarremo delusi. Se, invece, nella fede rispondiamo appropriatamente alle avversità della vita, il risultato sarà la somiglianza a Cristo in carattere e attitudine, realizzando così, il buono che Dio desidera si compia.

Questa analisi ci porta a considerare il fatto fondamentale che la provvidenza presenta un elemento personale inevitabile. E' una verità comprensibile mediante gli occhi della fede. Se si considerano eventi specifici in cui Dio agisce, e, generalizzandoli, si crea una teoria astratta, si concluderà non con un Dio d'amore ma mostruoso. Come afferma H. H. Farmer: "La fede nella provvidenza significa, 'non un'affermazione quasi filosofica di una generica armonia nelle cose, ma la fiducia che la vita personale umana è motivo di interesse di una sapienza e potenza più alta di lui'."¹⁶¹

Uno dei temi più critici della dottrina della provvidenza comprende la relazione tra la sovranità di Dio e la libera volontà. Una visione del mondo di tipo determinista, sia

¹⁶¹ *World and God*, 89.

filosofica che teologica, evita la questione ma nega ogni significativa dimensione personale nella relazione tra Dio e il mondo. Se gli uomini sono pedine che (non soggetti) lo scacchista sovrano adopera in modo unilaterale, per non dire capriccioso, il carattere personale della relazione umano-divina è, effettivamente, eliminato.

Assumere l'altra posizione significa riconoscere i limiti della sovranità divina che può essere considerata auto-imposta. Geddes MacGregor, in un impegnativo sforzo di trarre le conclusioni sistematiche della dichiarazione biblica che Dio è amore, a questo punto, afferma:

Affermare che il Dio biblico è amore intende dire che la sua creazione è un atto non di auto-espansione ma di auto-limitazione. Il Dio biblico, infatti, essendo sia ontologicamente perfetto che sovrano e indipendente dalle sue creature, non avrebbe dove andare a motivo della sua espansione...L'unica direzione che potrebbe assumere il suo atto creativo è quello della auto-limitazione, auto-svuotamento, auto-abnegazione. Questo è il significato del termine *agape*.¹⁶²

Tuttavia, si potrebbe anche obiettare che se Dio è amore, ciò non rappresenta un limite perché tale espressione intende disponibilità a garantire piena libertà all'uomo poiché l'amore si manifesta in modo espansivo. In entrambi i casi, il risultato è il medesimo, e la prospettiva wesleyana mantiene la sua posizione che ritiene, l'agire di Dio, possibile entro i limiti della libertà umana. Ciò significa che Dio non determina le scelte dell'uomo ma le influenza. L'uomo può sottomettere la sua volontà a Dio per avere una guida, ma ciò non viola la sua libertà. Dio potrebbe persino influenzare volontà opposte ma non per coercizione. Pur se questo rimane un mistero oltre la nostra capacità di comprensione, forse ciò che è più prossimo ad una spiegazione è dire che Dio adopera metodi di persuasione. Infine, la dottrina della provvidenza è avvolta in un mistero che la fede non può penetrare per poter formulare una soluzione razionale. Tuttavia, ciò non impedisce di credere allo sguardo premuroso del Dio vivente sulla Sua creazione.

William Robinson pone il dito sul nocciolo della questione quando dice:

Se noi spazziamo via dalle nostre menti ogni concetto metafisico e incruento e pensiamo a Dio in termini personali come la Bibbia ci invita a fare accogliendo l'idea che sia la creazione e la redenzione, pur se in gradi diversi, includono la nozione di una auto-limitazione di Dio, allora non saremo capaci di comprendere pienamente il mistero della provvidenza di Dio, ma almeno non partiremo presumendo ciò che ci impedisce dal giungere ad una qualsiasi forma di comprensione.

¹⁶² *He Who Lets Us Be*, 19.

Miracolo

La discussione sulla provvidenza influenza direttamente quella sul miracolo. L'aspetto più cruciale di questo tema, ampiamente dibattuto, è la definizione di miracolo che ognuno ha. La definizione fa la differenza, che uno creda o no nella possibilità del miracolo, anche se, naturalmente, non è l'argomento decisivo. C. S. Lewis ha certamente ragione quando osserva che "ciò che impariamo dall'esperienza dipende dal tipo di filosofia che ad essa portiamo. E' perciò inutile appellarsi all'esperienza prima di aver risolto, fin quando possibile, la questione filosofica."¹⁶³ E' per questa ragione, su tutte, che una teologia contemporanea non riterrebbe mai opportuno adoperare il miracolo come evidenza per la provare che la rivelazione è avvenuta.¹⁶⁴

Solitamente, il modo tradizionale di iniziare una discussione sui miracoli è quella di porre la domanda sulla sua relazione con la legge naturale. Ciò, però, porta a commettere quanto Gilbert Ryle chiamava, seppur in altri ambiti, "un errore categoriale." Questo approccio considera il miracolo come una categoria scientifica mentre esso appartiene, principalmente, se non esclusivamente, ad una categoria teologica (vedi la domanda sulla teologia nella sua relazione con altre discipline nel cap.1). Se trattato diversamente, entro l'ambito della fede religiosa, diviene una pseudo-categoria.

L'etimologia del termine ci offre un punto d'inizio. Significa "ciò che causa sorpresa, o stupore o timore," o, può anche significare "ciò che produce meraviglia." Ciò conduce, senza ancora distinguerlo, al significato specificatamente religioso di miracolo. Per esempio, non chiarisce la differenza tra miracolo e magia che produce anche "stupore." E' necessario un ulteriore passo per dare contenuto a questo stupore. Un miracolo è quel tipo di evento (o non evento) che produce una personale consapevolezza di Dio.

Molti eventi trascendono la nostra comprensione e creano un senso di mistero ma non generano un'esperienza estatica, cioè, la risposta a Dio nella fede obbediente, di lode, adorazione e ringraziamento che è quanto il miracolo biblico intende produrre. Ciò spiega perché Gesù si rifiutò di compiere "segni e miracoli" per coloro che pretendevano che la propria volontà fosse coattamente piegata da eventi spettacolari. La loro pre-comprensione impediva non di rifiutare gli eventi miracolosi ma di considerarli una via per giungere alla verità rivelantesi in Gesù. Si è suggerito, in modo persuasivo, che il

¹⁶³ *Miracles* (New York: Macmillan Co., 1947), 7.

¹⁶⁴ Questa era una procedura standard nelle teologie pre-moderne. Tuttavia, spesso conduceva all'errore logico di evadere la domanda se l'argomento diventava un mezzo per autenticare la rivelazione affermando che i resoconti dei miracoli erano validi perché ispirati. E' interessante notare come John Wesley, che visse in quei giorni, si rifiutò di condividere questa apologetica e rifiutò esplicitamente l'idea che i miracoli servano a provare le definizioni teologiche fondamentali. Essi si autenticano da sole. Vedi "The Principles of a Methodist Farther Explained," in *Works* 8: 467-68.

messaggio centrale della storia raccontata da Gesù di Lazzaro ed il ricco epulone sia l'apice del principio rappresentato da Abramo in risposta alla richiesta del ricco di inviare Lazzaro, come evangelista ai suoi fratelli: "Hanno Mosé e i profeti...se non ascoltano Mosé e i profeti non si lasceranno persuadere neppure se uno dei morti risuscitasse" (Lc.16. 29, 31).

Con questa essenziale comprensione e un'appropriata classificazione categoriale in mente, possiamo adesso affrontare il discorso della relazione tra il miracolo e gli altri aspetti dell'esperienza del mondo intorno a noi, cioè, della sua relazione con la "legge naturale."

Si dovrebbe notare, innanzitutto, che la legge naturale è un concetto estraneo a molti autori biblici. E' un costrutto relativamente moderno. Inoltre, la legge naturale non deve essere definita in senso determinista ma, semplicemente, come una descrizione generalizzata del modo in cui i fenomeni avvengono normalmente. Tutto ciò, alla luce di tale criterio, dovrebbe creare un atteggiamento guardingo nel caso del miracolo religioso. Il modo più comune e popolare di definire il miracolo è "un'interferenza di forze soprannaturali con la natura."¹⁶⁵ Raramente vengono notate le conseguenze disastrose a cui può condurre questa restrizione. Secondo logica, potrebbe impedire di riconoscere un evento miracoloso poiché la nostra comprensione finita non potrà mai essere assolutamente certa che un miracolo abbia sopraffatto la legge naturale. Forse, però, ancora più ovvi sono i risultati storici. Infatti, non potendo ritenere genuini tali eventi,¹⁶⁶ molti cristiani conservatori moderni credono che il tempo dei miracoli sia passato, limitandolo ai tempi biblici. Altri, meno conservatori, sono andati oltre, e razionalizzando troppo le storie miracolose della Bibbia, le hanno eliminate sulla base della loro esperienza delle moderne leggi scientifiche. Questa comprensione popolare non è l'unica interpretazione, e permane una forte tradizione che la rifiuta. Agostino favorisce un'altra definizione: "Diciamo che tutti i prodigi sono contrari alla natura, ma non è così. Perché cosa può mai essere contrario alla natura che esiste per la volontà di Dio, essendo la volontà di un così potente creatore l'essenza di ogni cosa creata? Un prodigio, perciò, non è contrario alla natura, ma a ciò che noi pensiamo sia la natura."¹⁶⁷

H.Orton Wiley condivide questa tradizione poiché egli qualifica la sua definizione del miracolo con la frase "oltre la misura creaturale" (CT 1:150).

¹⁶⁵ Questa è la definizione con cui C.S. Lewis apre la sua apologetica sui miracoli. *Miracles*, 10.

¹⁶⁶ Questa affermazione è fatta in piena consapevolezza del fatto che proliferano molti ciarlatani, venditori di miracoli, che sfruttano la creduloneria causando molto danno- insieme, indubbiamente, ad un minimo beneficio come sottoprodotto.

¹⁶⁷ *City of God*, 21.8.

Come abbiamo già notato, molti aspetti della dottrina di Dio richiedono un equilibrio delicato tra trascendenza e immanenza. Anche in questo caso dobbiamo mantenere lo stesso equilibrio. Eliminare l'immanenza porterebbe a escludere Dio dalla Sua creazione e il Suo agire diretto richiederebbe una continua interruzione dell'ordine naturale eliminando molti casi in cui l'uomo di fede riconosce un evento come miracoloso. Assumere una posizione estremamente immanentista, nullificherebbe il significato reale di miracolo, portandoci a condividere la molto insoddisfacente definizione di Schleiermacher, che dogmatizzando, dice che "il miracolo è semplicemente il nome religioso per evento."¹⁶⁸

Definire un miracolo nel modo suggerito significa renderlo sinonimo della rivelazione. Ogni miracolo genuino secondo la prospettiva biblica, è rivelatorio, e tutta la rivelazione è miracolosa (in contrasto con la capacità scopritrice umana). Perciò, vi è una relazione simmetrica tra i concetti. Alan Richardson sostiene che sia la rivelazione generale che speciale sono, per loro stessa natura, miracolose perché non possono essere spiegate secondo i processi naturali conosciuti di apprendimento e percezione umana, producendo in noi un alto grado di stupore, timore e umiltà.¹⁶⁹

Non è necessario ridurre il miracolo ad un evento che sembra interrompere i processi normali naturali e/o storici. Potrebbe anche essere un avvenimento ben definito che accade in un momento che interferisce con la nostra consapevolezza dell'attività divina. Perciò, come ogni altra comprensione del divino fin qui studiata, comprende un lato offerente (l'evento) ed uno ricevente

(la fede che accoglie Dio all'opera) con la conseguente risposta religiosa. In questo contesto, la definizione di Gordon Kaufman è eccellente: "Un qualsiasi evento che porta ad interpretarlo come un atto di Dio più che di cause o azioni finite (sebbene senza negare necessariamente un coinvolgimento di agenti finiti) è un miracolo."¹⁷⁰ E' necessario sottolineare come tali eventi possano trascendere la nostra comprensione della legge naturale senza, tuttavia, essere costretti a farlo.

La preghiera

La preghiera è legata sia alla provvidenza che al miracolo. La preghiera di petizione è un appello alla provvidenza di Dio. Come H.H. Farmer suggerisce nella seguente citazione, la preghiera e il miracolo sono inseparabili:

¹⁶⁸ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, trans. John Oman (New York: Harper and Row, Publishers, 1958), 88.

¹⁶⁹ *Apologetics*, 165.

¹⁷⁰ *Systematic Theology*, 307.

Dove dobbiamo cercare quelle esperienze nelle quali il termine miracolo appare in modo spontaneo ed inevitabile sulle labbra di uomini religiosi? La risposta la troviamo in quella relazione che noi chiamiamo preghiera, specialmente se questa sorge spontanea da un profondo senso di bisogno e assume la forma di una richiesta di fede.¹⁷¹

La preghiera non è soltanto una tra le pratiche più difficili su cui teologizzare, ma, come afferma correttamente G. Campbell Morgan “ogni discussione sulla dottrina della preghiera che non sbocca nella pratica del pregare non è soltanto inutile ma anche pericolosa.”¹⁷² La preghiera può prendere forme diverse: ringraziamento, lode, adorazione come anche petizione e intercessione. I primi, che accolgono la realtà come stabilita da Dio, non creano alcun problema teologico. La preghiera di petizione è quella per la quale è più difficile provvedere una motivazione razionale teologica, pur se Farmer suggerisce che la forma rappresenti proprio *l'essenza* della preghiera.¹⁷³

Per affrontare il discorso, vi sarebbero due vie, ognuna delle quali ruota attorno alla relazione Creatore - creatura. Si potrebbe iniziare con il concetto biblico di Dio tentando di dedurre le sue conseguenze per la preghiera; oppure, si potrebbe partire con lo schema biblico della preghiera provando a determinare le implicazioni di tale immagine per la natura di Dio. Nel limiti di questo capitolo su “Dio Creatore” l’approccio logico sarebbe il primo. La preghiera è la reazione naturale di colui che sente, profondamente, il senso di dipendenza prodotto da una corretta comprensione della propria finitezza. Essa assume, perciò, una buona dose di spontaneità per cui, entro un certo livello, la preghiera di petizione può essere considerata come la risposta normale della persona di fede, il riconoscimento che “ogni cosa buona e ogni dono perfetto vengono dall’alto e discendono dal Padre degli astri luminosi presso il quale non c’è variazione né ombra di mutamento” (Gc. 1.17). Ciò spiega perché ogni persona che, normalmente, non prega (perché si crede autosufficiente) spesso si rivolge alla preghiera in momenti di difficoltà quando realizza che sta affrontando una situazione che sfugge al suo controllo.

Ad un altro livello, però, prende la forma di una preghiera il cui intento è di produrre un cambiamento di una situazione particolare. Le obiezioni a questa interpretazione sono numerose: Dio conosce già le nostre necessità ed intende provvedere per cui non è necessario informarlo o tentare di persuaderlo a fare qualcosa; oppure, si potrebbe dire che tale preghiera è puerile e persino egocentrica se i suoi fini sono quelli eudemonistici.

¹⁷¹ *World and God*, 116.

¹⁷² *The Practice of Prayer* (Westwood, N.J.: Fleming H. Revell Co., 1960), 11.

¹⁷³ *World and God*, 127-128.

Sulla base di queste ed altre difficoltà, molti credono che la preghiera di petizione dovrebbe essere abbandonata per un'altra forma di preghiera che non pretende influenzare Dio a cambiare qualcosa. La preghiera, piuttosto, dovrebbe essere una confessione di rassegnazione alla situazione in cui si è o un metodo pratico spirituale per sottomettersi alla volontà immutabile di Dio.

In queste problematiche è bene evitare l'atteggiamento che pretende il "niente o il tutto" riconoscendo in esse un certo valore, senza dover forzatamente accogliere totalmente le conseguenze. La preghiera, certamente, persino quella di petizione o di intercessione, può agire beneficamente permettendoci di allineare le nostre mete e i nostri desideri alla volontà di Dio. Inoltre, si riconosce generalmente che la preghiera abbia un grande potere terapeutico. Il Dr. Alexis Carrel, premio Nobel nel campo della medicina, ha definito la preghiera "la più potente forma di energia che qualcuno possa generare" sostenendo che "la sua influenza sulla mente e sul corpo umano è tanto dimostrabile quanto la secrezione ghiandolare."¹⁷⁴

E' la dimensione oggettiva della petizione, tuttavia, che crea delle difficoltà. La Bibbia, nondimeno, e l'esperienza cristiana, sono piene di esempi di risposte alla preghiera del tipo "muovere le montagne" e, questo, è un aspetto della fede che non può essere contraddetto. Pur concedendo, come in certi casi, che delle cause finite possano entrare a far parte dell'esito finale, tuttavia, come nel caso del miracolo, ciò non impedisce di credere che Dio abbia agito provvidenzialmente.

In definitiva, comunque, il tema della preghiera rimarrà sempre un mistero. Fino a quando, però, Dio verrà compreso come un essere personale (non come un impersonale "motore immobile" di tipo aristotelico o brahmanico), l'interazione tra la volontà del Creatore e della creatura produrrà dei risultati dinamici.

Alla luce dell'immagine biblica di Dio, possiamo formulare, con una buona dose di sicurezza, alcuni giudizi nei riguardi di questa relazione. In primo luogo, la preghiera non deve essere considerata come un mezzo per sopraffare la riluttanza divina e, sia con una pressione fisica o un'incessante inquietudine, costringere Dio a fare ciò che non vorrebbe. Dio, da Padre amorevole, rifiuta una tale parodia. In che modo, allora, si potrebbe spiegare la parabola della importunità o persistenza nel presentare il proprio caso davanti al Padre celeste? Un suggerimento è che un tale periodo esteso di richiesta a Dio possa servire, almeno, per una funzione maggiore. La preghiera potrebbe, procedendo nella petizione, liberare l'orante da motivazioni prettamente egoiste purificando le sue attitudini

¹⁷⁴ Citato in Mac Gregor, *He Who Lets Us Be*, 158.

e preoccupazioni di natura prettamente eudemonistica. Ciò per cui comincia a pregare, legato inizialmente al proprio benessere, potrebbe trasformarsi in una richiesta di qualcosa che dia gloria a Dio. Hendrikus Berkhof concorda, implicitamente, con questo suggerimento quando afferma:

Neanche la persona più superstiziosa che si presentò a Gesù, chiedendo un po' di pane o la guarigione, fu mandata via senza aver ottenuto una risposta. Al contrario, nella comunione con Lui essi impararono a chiedere di più e di diverso di quanto avevano inizialmente pensato: non più per soddisfare il loro bisogno personale, ma, secondo la prospettiva di Dio, dei suoi scopi, nei quali rientravano la cura nei loro confronti.¹⁷⁵

Le preghiere puerili che immaginano Dio come un Babbo Natale divino, che fanno la lista dei doni per i bravi bambini, può essere inevitabile all'inizio della cammino della fede cristiana. Ma nel processo di crescita e maturazione, pur senza abbandonare la preghiera di petizione, essa deve diventare meno egoista e può centrata su Dio. Gustav Aulen esprime bene questo punto:

Lo scopo finale della preghiera di una fede attiva è la comprensione della volontà amorevole di Dio. Questo è l'elemento costitutivo di tutte le preghiere militanti. Ogni petizione di una preghiera fatta con fede, si pone questa meta finale. La fede non può e non vuole desiderare niente altro se non il compimento della volontà amorevole di Dio. La preghiera di tutte le preghiere, perciò, è quella che chiede, sempre "sia fatta la Tua volontà."¹⁷⁶

Ogni forma di manipolazione, che tenti di piegare la volontà divina alla nostra, è indegna di una giusta relazione tra creatura e Creatore. Lo sforzo di cercare formule, schemi di preghiera o pratiche particolari per rendere più efficiente e produttiva la preghiera quando una semplice richiesta, fatta con fede, non sembra avere risposta, è frutto di una incomprendimento della natura di Dio e della Sua relazione con le persone.

Questa analisi ci conduce al punto nevralgico della discussione sulla fede. La preghiera e la fede sono gemelli siamesi della vita religiosa. Comprendere la loro connessione illuminerà maggiormente il tema della preghiera. La preghiera fatta con fede, come insegna il Nuovo Testamento, è la preghiera veramente efficace. La fede è la risposta umana alla volontà divina rivelata. "La fede viene da ciò che si ascolta, e ciò che si ascolta viene dalla parola di Cristo" (Rm. 10.17). Non è possibile avere fede quando e dove la promessa o la volontà di Dio non è stata rivelata. Posso avere fede soltanto in ciò che si accorda con la Sua volontà.

¹⁷⁵ *Christian Faith*, 493.

¹⁷⁶ *Faith of the Christian Church*, 356-357.

L'articolo di fede sulla guarigione divina nel *Manuale della Chiesa del Nazareno* riflette l'insegnamento biblico: "Noi...esortiamo il nostro popolo a provare ad offrire la preghiera della fede." Non sempre ciò è possibile. Quando, però, il volere di Dio è positivo, possiamo pregare la "preghiera della fede," e Dio risponderà affermativamente. Tale preghiera, però, è impossibile quando la volontà di Dio è diversa. La vera fede, allora, si sottometterà alla volontà amorevole del Padre e pregherà sempre: "Sia fatta la Tua volontà."

Un breve accenno al rapporto tra digiuno e fede, forse chiarirà meglio la questione. Il digiuno è, principalmente, una pratica dell'Antico Testamento e simboleggia il pentimento. In questa prospettiva, è intesa chiaramente come un mezzo per conformarsi alla volontà di Dio, sia personalmente che a livello di nazione. Il Nuovo Testamento parla del digiuno in modo frammentario, a volte mantenendo il significato anticotestamentario, altre volte considerandolo come un sostegno alla fede.¹⁷⁷

Il digiuno non è mai interpretato come un atto di auto rinnegamento a motivo del corpo e dei suoi appetiti malvagi (ciò, come abbiamo già notato, viola l'intera dottrina della Creazione), oppure come un mezzo per suscitare la pietà divina e convincerlo. Piuttosto, quando ben compreso, il digiuno è un modo di porre se stessi in un vincolo di unione ancora più stretto con la volontà divina in modo che, in un certo senso, diviene una preghiera in azione che prova a comprendere la mente di Dio.

Ancora una volta, dobbiamo trovare una giusta comprensione tra la trascendenza radicale e l'immanenza totale. La preghiera non è una forma di stoica rassegnazione all'inevitabile, neanche se compreso come volontà divina, e neanche un grido disperato ad un Dio lontano che deve essere costretto a relazionarsi con il mondo. Intende, invece, un cammino per "la via stretta tra la magia e la mistica."¹⁷⁸ La vera preghiera è una interazione tra due contraenti, un patto dal quale scaturiscono conseguenze che non accadrebbero altrimenti. Chiaramente, le dinamiche di questa interazione e il risultato, trascendono la metafisica razionale ed eludono persino il pio teologo.

Creazione e escatologia

Lo schema generale di tutte le Scritture ebraico-cristiane può essere descritto come un movimento che dalla vecchia creazione porta alla nuova. Questo movimento dovrebbe

¹⁷⁷ Nei suoi commenti su Marco 9.29, Ralph Earle dice: "Questo passo è uno dei tanti presenti nel Nuovo Testamento dove i più antichi e migliori manoscritti greci non fanno alcun riferimento al digiuno. Esempi sono i passi paralleli di Matteo 17.21, come anche di Atti 10.30 e I Cor. 7.5. Sembra evidente che l'enfasi crescente sull'ascetismo nella chiesa primitiva portò all'interpolazione di "digiuno" in molti posti dove non esisteva nel testo greco originale. *The Gospel of Mark*, nel *The Evangelical Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1957).

¹⁷⁸ HENDRIKUS BERKHOF, *Christian Faith*, 493.

essere interpretato analogicamente o rappresentativo, ma non ciclico. Non è un ritorno all'inizio, ma una nuova creazione che avviene alla compimento della storia.

L'appropriazione israelitica del simbolismo della creazione prevalente, come abbiamo prima notato, interruppe significativamente le rappresentazioni mitologiche delle religioni pagane. Tutto fu decisamente storicizzato essendo adoperato per dare forma agli eventi della storia d'Israele. L'agire salvifico di Dio, specialmente l'esodo, fu interpretato come una potenza creatrice di Dio che si manifestava nel far ritirare le acque del caos. Questa storicizzazione, perciò, contiene una dimensione escatologica.

I profeti e i poeti israeliti si appropriarono dell'immaginario del vecchio caos per poter raffigurare l'opera continua creatrice e redentrice di Dio. La lotta tra Creatore e caos si materializza in ambito storico e, questa lotta, continua dal primo fino all'ultimo giorno.¹⁷⁹

All'inizio corrisponde una fine, alla creazione un completamento, al "molto buono" qui, il "perfetto" di lassù; essi corrispondono, l'uno all'altro; nella teologia dell'Antico Testamento, la creazione è un concetto escatologico.¹⁸⁰

La dimensione escatologica è implicitamente rintracciabile nei Salmi, ma il punto di maggiore evidenza è nelle profezie di Isaia 40-55. Il profeta si rivolge ad un popolo che ha attraversato una valle profonda, ma ciò non ha eclissato la loro fede in Jahvé, e il suo compito è di rianimare questa loro fede in Dio. A parte da questo risveglio della loro fiducia, il suo annuncio che Dio avrebbe rinnovato la sua azione redentrice nella storia sarebbe caduta in orecchie irresponsabili. Per poter raggiungere questo scopo, il profeta fa appello alla Creazione ritenendolo un paradigma (vedi 40.21-23, 25-26). Gli idoli che hanno sfidato il posto riservato a Jahvé nel cuore del suo popolo sono stati, a loro volta, intrappolati entro i confini della natura e della storia; Jahvé, il creatore, li trascende entrambi ponendosi come Colui che controlla la storia. Questa è la continuazione della potenza creatrice di Dio.

Israele è passato attraverso il caos della cattività babilonese ed è stato quasi vinto, ma il Creatore Dio ha trattenuto il diluvio come promesso a Noé (Is. 54.9-10). Adesso sta per dare loro una vittoria redentrice sulle acque compiendo una nuova creazione (vedi 48.6b-7; il termine "creato" proviene dal verbo *bara* adoperato in Genesi 1 per il *fiat* creativo. Vedi anche 44.24-28 dove il linguaggio esplicito della creazione che vince sul caos dà forma all'annuncio di Ciro come strumento di Dio nel nuovo Esodo).

¹⁷⁹ BERNHARD W. ANDERSON, *Creation Versus Chaos*, 132.

¹⁸⁰ LUDWIG KOHLER, *Old Testament Theology*, trans. A.S. Todd (Philadelphia: Westminster Press, 1953), 71.

Il nucleo centrale del messaggio profetico è che Dio sta conquistando il caos della cattività babilonese aprendo un sentiero attraverso il “mare” per i redenti perché possano passare e ritornare a Zion con “gioia e letizia” (Is. 35.10).

La profezia veterotestamentaria trapassò, eventualmente, nell’apocalittica con la sua visione del compimento che si realizzerà soltanto oltre i confini della storia. Nella visione apocalittica, il mostro del “caos” già sconfitto al principio sarà nuovamente liberato alla fine dei tempi e si infurierà contro il Signore ed il Suo popolo. Sarà, però, decisamente sconfitto una volta per tutte. Nella “piccola apocalisse” di Isaia 24-27, la sconfitta del Leviatano che si è introdotto furtivamente nei conflitti della storia sarà finale:

“In quel giorno, l’Eterno punirà con al sua spada dura, grande e forte, il leviathan, l’agile serpente, il leviathan, il serpente tortuoso, e ucciderà il mostro ch’è nel mare.” (27.1) Il culmine è un “nuovo cielo ed una nuova terra” dove abita la giustizia (vedi Is. 65.17; 66.22; Il Pi. 3.13; Ap. 21.1) Edmund Jacob afferma:

L’escatologia è il ritorno al principio ma con qualcosa mancante nella prima creazione. Ecco perché l’interesse nella nuova creazione va di pari passo con l’intensità della speranza d’Israele che diviene sempre più ardente quanto più il peccato trasforma il mondo nel caos. I nuovi cieli e la nuova terra non saranno essenzialmente diversi dalla prima creazione ma saranno liberi dalle forze del caos che minacciano la sua integrità e sicurezza.¹⁸¹

Questa dimensione cosmica della fede biblica è ben compresa nelle parole riassuntive di Bernhard Anderson:

Perciò, nell’apocalittica, l’intero dramma storico, dalla creazione al compimento è interpretato nei termini di un conflitto cosmico tra il divino e il demoniaco, la creazione e il caos, il regno di Dio e quello di Satana. Secondo questa visione, l’esito finale dello scontro sarà l’annichilimento vittorioso, da parte di Dio delle potenze che minacciano la creazione, inclusa la morte che gli scrittori apocalittici considerano come il nemico ostile di Dio. Secondo questa prospettiva, il ruolo dell’Unto, il Messia, sarà non soltanto di liberare gli uomini dalla schiavitù del peccato ma anche di combattere trionfalmente contro le potenze formidabili del caos.¹⁸²

Il Cristo che fu strumento della creazione nel principio e che ha combattuto con successo contro le potenze del caos, sarà il *Christus Victor* alla fine. “Combatteranno contro l’Agnello e l’Agnello li vincerà, perché egli è il Signore dei signori e il re dei re; e vinceranno anche quelli che sono con lui, i chiamati, gli eletti e i fedeli.” (Ap. 17.14)

¹⁸¹ *Theology of the Old Testament* (New York: Harper and Row, Publishers, 1958), 142.

¹⁸² *Creation Versus Chaos*, 143.

Etica creazionista

Trattazioni sulle etiche teologiche (sia dette dell'Antico Testamento, del Nuovo Testamento, biblica o cristiana) non hanno, tradizionalmente, evidenziato la distinzione tra ciò che si può definire etica *creazionista* e *soteriologica*. Quest'ultima, solitamente, è stata al centro dell'attenzione. Tuttavia, si dovrebbe riconoscere che questa comprensione etica si applica unicamente al popolo di Dio e soltanto goffamente alle altre. Questa verità non svaluta il carattere universale delle etiche soteriologiche ma riconosce, semplicemente, il suo carattere peculiare.

L'etica creazionista presume, sulla base della dottrina della creazione, che Dio abbia dato forma al mondo creato con determinate strutture. Queste, non possono essere validamente paragonate alla legge naturale per almeno tre ragioni: (1) la legge naturale è semplicemente una descrizione dell'andamento regolare di fenomeni inerti; (2) l'etica può avere valore soltanto entro il contesto della libertà, quindi non è in alcun modo determinista; (3) l'esperienza umana non può scoprire una legge della creazione inflessibile che non può essere violata o che agisce in un modo rigido, inevitabile senza alcuna eccezione.

Presume, inoltre, che per quanto riguarda le persone, esistono determinati comportamenti (per esempio, il matrimonio monogamo, V. sopra) che sono pienamente soddisfacenti e che, quando queste strutture sono violate, si procura un danno allo spirito umano.

Vi è anche una forte correlazione tra questa visione ed il ramo conservatore della letteratura sapienziale veterotestamentaria. Questa letteratura può essere classificata come "teologia della creazione." Come rappresentata principalmente nei Proverbi, i sapienti "cercavano un principio strutturale unificatore nella vita. Generalizzando dall'esperienza, essi proponevano regole come indicatori di questa struttura morale della vita, e come segnali direzionali sulla sua via."¹⁸³ Il saggio religioso considerava questo principio "sculpto dentro" l'ordine morale dal Creatore. Oggi, questa guida sembrerebbe riferirsi principalmente al campo secolare, ma la cultura ebraica disconosceva una distinzione tra sacro e secolare.

E' ancora più importante notare che i proverbi etici raccomandano (non comandano) determinati comportamenti per evitare di cadere in abusi di interesse privato. E' a vantaggio di tutti seguire questi avvertimenti perché risultati indesiderati si verificano,

¹⁸³ R.B.Y. SCOTT, *Proverbi, Ecclesiastes*, vol.18 in *The Anchor Bible*, ed. William Foxwell Albright e David Noel Freedman (Garden City, N.Y.:Doubleday and Co., 1965), xvii.

normalmente, quando questi sono ignorati e buoni risultati, invece, ricorrono quando sono seguiti.

Il ramo scettico della letteratura sapienziale (notoriamente Giobbe ed Ecclesiaste) affronta il problema di poter riconciliare i principi derivati dai saggi con esperienze di vita divergenti. Ecco perché abbiamo evidenziato la distinzione tra la legge naturale riferita al su citato punto 3. Forse l'espressione più chiara dello scetticismo di questa letteratura è riscontrabile in Eccl. 8.14: "C'è una vanità che avviene sulla terra; ed è che vi sono dei giusti i quali sono trattati come se avessero fatto l'opera degli empi, e ci sono degli empi i quali sono trattati come se avessero fatto l'opera dei giusti."

In Giobbe, il problema si acutizza per la sua natura esistenziale. Il punto è che il "principio strutturale" non è messo in dubbio ma, semplicemente, incompreso. Il conflitto di Giobbe ruota attorno al tentativo di vedere Dio in azione, senza chiamare in causa il fatto che Egli ha, in qualche modo, dato forma alla creazione secondo i Suoi scopi. Brevemente, la difficoltà nell'identificare l'etica della creazione non inficia la fede dell'uomo che essa esista.

Un altro esempio dell'etica universale lo troviamo nella profezia di Amos. In una serie di oracoli contro le nazioni straniere (capp. 1-2) il profeta condanna questi popoli sulla base del loro trattamento disumano degli altri esseri viventi. Detto altrimenti, esiste un patto di fratellanza che tutti, persino coloro al di fuori della legge rivelata, devono rispettare. Dio punirà coloro che lo trasgrediscono. Gli stessi ebrei, per contrasto, sono condannati da Amos per peccati specificatamente religiosi. Ciò, implica l'esistenza di un'etica per le persone al di fuori del popolo del patto. La sua comprensione ed applicazione è molto meno precisa della legge rivelata, nondimeno è presente come una realtà che richiede responsabilità.

L'umanità, in genere, non ubbidisce ad essa automaticamente, per un istinto naturale o per una qualche tendenza innata, ed invece, sia individualmente che collettivamente, avrebbe più senso e sarebbe più felice se ad essa, si conformasse. Diversamente, quando tale etica è violata, sia l'esistenza individuale che collettiva è incompleta e rovinata. La condizione di decadimento umano ha, indubbiamente, creato seri problemi nell'identificazione immediata dei suoi contenuti, ma una seppur piccola luce può essere accesa riflettendo sugli aspetti distruttivi e costruttivi dell'esistenza umana.

Parte IV

Le dottrine di Dio, il Salvatore

Capitolo 9

L'umanità peccatrice

Parlare di Dio come Salvatore intende mettere in primo piano quelle dottrine tradizionalmente associate al Figlio, evitando, però, di porre il Figlio a confronto con il Padre o di dare l'impressione che la salvezza non sia un'opera di Dio. Questo tema suggerisce anche la domanda sull'oggetto dell'amore e dell'opera (umanità) salvifica di Dio e la ragione per cui tale opera salvifica sia necessaria (peccato). Andremo per gradi ed, inizialmente, tratteremo la questione riguardante il peccato.

Non si può appropriatamente parlare di peccato se lo si ritiene un concetto astratto o isolato. Il peccato non esiste indipendentemente dagli esseri umani; non deve, perciò, essere considerato come una parte difettosa o danneggiata della natura umana. La Bibbia, in questo caso, ci parla sempre di esseri umani nella loro totalità, per cui, non dobbiamo parlare tanto di peccato quanto di umanità peccatrice. W.T. Purkiser afferma che il peccato "è meglio definito non come una cosa, un'entità o una quantità avente uno *status* ontologico, ma come una condizione morale di un essere personale," e, in seguito, rafforza questa posizione con le seguenti parole: "Si dovrebbe ricordare che bene e male sono termini personali. Sono qualità ed atti di persone, non astrazioni aventi un'esistenza indipendente."¹⁸⁴

Le fonti bibliche adoperano una grande varietà di vocaboli per comunicare l'idea che è comunemente riassunta dal termine "peccato." E' molto difficile organizzarli in uno schema sistematico ed il primo passo di chiarimento sembra essere l'identificazione del contesto in cui essi sono adoperati, in modo particolare, nel caso di quelli più ampi. Nell'Antico Testamento il maggior numero è adoperato in termini pattuali, cioè essi sono meglio comprensibili quando riferiti ad un fenomeno interno alla stipulazione di un patto. Il Nuovo Testamento presenta sommariamente, una medesima immagine, specialmente quando i suoi commenti sul peccato hanno l'Antico Testamento come sfondo.¹⁸⁵

¹⁸⁴ *God, Man and Salvation*, 87, 120. egli suggerisce ancora che la comprensione antico-testamentaria del peccato è una "distorsione" a che "l'evidenza tende nella direzione di categorie privative, relazionali e dinamiche." 86.

¹⁸⁵ Un vivido esempio sia dell'inadeguatezza nel tentare di costruire una dottrina del peccato su studi linguistici di termini adoperati che della mancata considerazione del contesto, lo troviamo in C.Ryder Smith, *The Bible Doctrine of Sin* (London: Epworth Press, 1953). Il risultato è una trattazione molto insoddisfacente che si conclude nella definizione del peccato come disobbedienza a Dio. Ciò è appropriato ad un concetto di tipo pattuale; ma, come Smith dimostra nel suo sviluppo logico, esso porta inevitabilmente ad una negazione del concetto di peccato originale o peccaminosità come categoria vitale.

L'altro lato della medaglia è che per l'Antico Testamento, la fonte più autorevole per comprendere la peccaminosità dell'umanità, Genesi 1-11, adopera minimamente la terminologia caratteristica. Il passo più importante nel Nuovo Testamento è Romani 1-3, dove Paolo parla del mondo intero senza Gesù Cristo. Tuttavia, altrove, più che ogni altro autore neotestamentario, egli affronta la questione del dilemma dell'umanità decaduta, in modo più particolareggiato, ma sempre entro i termini di un'umanità senza Cristo. All'interno di questo contesto più ampio, il punto focale rimane Rm.3.23: "Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio," un riferimento alla condizione umana attuale senza Cristo.

Il termine chiave di questo versetto, *hamartano*, significa letteralmente "sbagliare bersaglio." Pur se in qualche modo ripetitivo, poiché reitera il significato del termine, l'ultima parte della frase può essere considerata una definizione del peccato. Ciò apre la porta alla comprensione di ciò che essenzialmente significa per l'umanità, la condizione di peccato in cui si trova. Il termine "gloria" è un sinonimo neotestamentario per "immagine" (cf. I Cor. 11.7; II Cor.3.18; *et al.*). Gli esseri umani sono stati creati per portare l'immagine di Dio; idealmente essi sono "l'immagine della gloria di Dio." Ciò spiega il significato del brano in questione. "La gloria di Dio" è la somiglianza divina, che l'umanità dovrebbe portare. Quanto l'umanità si allontana dalla somiglianza di Dio, tanto cade nel peccato. "Allontanarsi dalla gloria di Dio significa peccare. Questa definizione, semplice, ampia, e profonda, dovrebbe essere tenuta in mente ogniqualvolta Paolo parla di peccato."¹⁸⁶ Gustav Aulen chiarisce, decisamente, questo punto:

Il concetto dell'immagine di Dio non può essere dimostrato o stabilito indipendentemente dalla fede; è un'affermazione *di fede* che diviene significativa nella e mediante la rivelazione di Dio e nella misura in cui l'uomo riesce a comprendere il significato della comunione con Dio. Esso emerge dall'incontro con l'amore di Dio che da una lato condanna e, dall'altro, restaura. Diviene, allora, evidente che il destino dell'uomo è di vivere sotto il dominio di Dio, che il peccato è ciò che separa l'uomo da quel tipo di vita che Dio intendeva che l'uomo vivesse.¹⁸⁷

Questa comprensione ci rimanda direttamente all'Antico Testamento dove possiamo trovare un sostegno per una corretta interpretazione biblica del peccato inteso come mancare il bersaglio dell'ideale divino, l'*imago Dei*.

La giustizia originale e l'*Imago Dei*

In una precedente sezione abbiamo discusso dell'*imago* considerando il suo doppio effetto sulla fede biblica provando a dimostrare la plausibilità di una interpretazione

¹⁸⁶ DODD, *Romans*.

¹⁸⁷ *Faith of the Christian Church*, 236-237.

relazionale e ciò che essa significa nei confronti di una rivelazione speciale e generale. Abbiamo anche considerato la relazione in cui l'umanità si trova da sempre, pur se decaduta (grazia preveniente), e abbiamo parlato dell'umanità che si auto-determina secondo il principio del "confronto" (Barth). Adesso, analizziamo meglio il contenuto della giusta relazione tra l'umanità e il Creatore per ben comprendere la perversione che è la sostanza del peccato. Le parole di Wesley riflettono efficacemente questa comprensione del peccato come perversione di quella giusta relazione originale dell'umanità con Dio: "L'uomo, perciò, fu creato rivolto direttamente a Dio come suo fine ultimo; ma, cadendo nel peccato, si è separato da Dio, ripiegandosi in se stesso" (*Works* 9: 456). La conclusione teologica dei racconti della Genesi ci offre molte risorse scritturali per uno sviluppo sistematico del tema.

Nella nostra precedente trattazione, dove abbiamo valutato la tesi che l'*humanum* dell'uomo è costituito dalla grazia preveniente interpretata come "l'uomo in relazione con Dio," la nostra enfasi era stata posta sull'*imago* che era stata ritenuta (o restaurata) dopo la Caduta, la sua immagine più ampia. Adesso consideriamo l'*imago* in se stessa o l'umanità nella sua relazione con il suo Creatore, che tradizionalmente, è stata definita "l'immagine morale." E' proprio questa relazione, diciamo, che costituisce la giustizia originale, per cui per peccato originale si intende proprio la perdita di questa relazione pre-Caduta.

La teologia occidentale, includendo in modo specifico i riformatori protestanti, hanno interpretato l'*imago* nel contesto della legge, per cui, la giustizia originaria è stata identificata con la giustizia legale.¹⁸⁸ Proprio in questo caso notiamo come la teologia wesleyana, per la sua enfasi sulla santificazione che produce un cambiamento (ontologico) reale, sia più un'espressione del pensiero orientale. L'incapacità di molta della teologia occidentale di mantenere una dottrina equilibrata della santificazione deriva, in gran parte, dalla sua tendenza a privilegiare le categorie legali, mentre la teologia wesleyana e quella orientale, evidenziando la partecipazione ontologica in Dio, riescono a offrire una struttura della natura umana che permette una esperienza santificatrice concreta. Brevemente, l'ontologia da noi adottata in questa teologia sistematica, in contrasto con una veduta sostanziale, rende possibile uno sviluppo consistente di una dottrina della santificazione come spiegheremo pienamente, in seguito.

La giustizia originale, allora, è costituita da una quadruplice libertà. L'uso del concetto di *libertà* in questo contesto, presuppone la realtà della libertà come potere di

¹⁸⁸ Cf. BARTH, *Church Dogmatics* 3.1.192.

scelta di essere o rimanere in questa relazione di *libertà*, pur se i due usi non sono sinonimi. Quando si affronta il tema teologicamente e non filosoficamente, entrambe sono perdute nella esperienza della Caduta, per cui la libertà di poter tornare a Dio è ripristinata soltanto dalla grazia preveniente. La libertà, nell' uso corrente e secondo Dietrich Bonhoeffer, non è

quanto l'uomo possiede per se stesso ma qualcosa che ha per gli altri. Nessun uomo è "così tanto" libero, come se visse in un ambiente vuoto, in modo da poter essere musicale, intelligente e cieco in quanto tale. La libertà non è una qualità umana, neanche una sua capacità o abilità, un qualcosa che lampeggia in lui. Chiunque investighi l'uomo per scoprire la libertà non la trova. Perché? Perché la libertà non è una qualità che può essere rivelata - non è una possessione, una presenza, un oggetto, o una qualsiasi forma di esistenza - ma una relazione e nient'altro. In verità, la libertà è una relazione tra due persone. Essere liberi significa "essere liberi per gli altri," perché l'altro mi ha legato a lui. Soltanto in relazione all'altro sono libero.¹⁸⁹

L'*imago* originale include: (1) libertà per Dio; (2) libertà per l'altro; (3) libertà dalla terra o dal mondo; e (4) libertà dalla schiavitù di sé stesso. I primi tre sono esplicitamente dichiarati simbolicamente in Genesi 1-11, e il quarto è implicitamente, seppur chiaramente, compreso negli altri tre.

Libertà per Dio

La medesima idea può essere espressa adoperando il termine *apertura*. E' simboleggiata dal tempo di comunione con il Creatore goduto da Adamo ed Eva sul "far della sera"(Gn.3.8). Questo racconto altamente antropomorfo è una profonda presentazione teologica di una relazione a "tu per tu" disinibita non essendoci niente, nella relazione, da dover essere nascosto. Era caratterizzata dalla verità poiché non era necessario alcun sotterfugio; nessuno sguardo malizioso o un parlare menzognero; il "sì" era "sì" e il "no" era "no" (cf. Mt.5.37; Gc. 5.12). Questa libertà della prima coppia verso Dio era fondata sulla libertà di Dio nei loro confronti. In Dio era *a se*, ma per loro era un dono. Nel caso di Dio, vi era non soltanto un "Io" ma anche una relazione "Io-Tu" interna alla natura divina. Con l'umanità, è "l'io" che entra in relazione con il "Tu" che è Dio. L'analogia, perciò, della relazione è, come afferma Barth, la "corrispondenza dell'altro."

Atanasio rintracciava lo stesso significato nel simbolismo del giardino. Parlando di Adamo diceva che:

avendo, all'inizio, rivolto la sua mente a Dio in una libertà priva di vergogna, ed essendo associato ai santi nella contemplazione delle cose percepite dalla mente nel luogo dove era - luogo che il santo Mosé indicava, figurativamente, con un giardino. La purezza dell'anima, perciò, è sufficiente

¹⁸⁹ *Creation and Fall* (New York: Macmillan Co., 1967), 37.

da sé stessa, a riflettere Dio, come il Signore dice, “Beati i puri di cuore, perché essi vedranno Dio.”¹⁹⁰

H.Orton Wiley, seguendo W. B. Pope, sostiene che l’albero della vita nel giardino sia simbolo della comunione con Dio suggerendo che i suoi frutti abbiano valore sacramentale. Mantiene una relazione con gli alberi del giardino, in modo molto simile a quella che il pane della Santa Cena ha con il pane materiale. E’ sacramentale nel senso che dà significato alla vita intera (CT 2:54-55).

L’ubbidienza è la condizione per mantenere questa innocenza. Il frutto proibito del racconto della Genesi simboleggia il momento della prova; in effetti, nessuna relazione genuina è possibile se non scelta liberamente, e senza la possibilità di poterla violare, non potrebbe essere confermata. L’ubbidienza come mezzo per continuare la relazione “Io-Tu”, non deve essere compresa moralisticamente. La decisione di ubbidire o no è più profondamente una decisione a mantenere o violare una relazione personale.

Libertà per l’altro come *imago*

Una particolarità, tra le più intriganti, delle narrazioni della creazione nella Genesi è l’uso della forma plurale per la deità. Gn.1.1 dichiara: “Nel principio *Elohim* (plurale di *El*) creò i cieli e la terra.” I pronomi plurali divengono sempre più espliciti e numerosi quando lo scrittore parla dell’origine dell’umanità. Fino a quel punto, la prima narrazione (1.1-2.4a) afferma “Allora Dio disse,” in corrispondenza dell’attività creatrice giornaliera seguito dal *fiat* creatore. Nel capitolo 1, versetto 26, però, segue una consultazione “domestica” relativa a questa particolare potenzialità: “Facciamo l’uomo a nostra immagine, conforme alla nostra somiglianza.” Il plurale viene così trasferito al supposto essere creato: “abbiamo dominio.” Nel versetto 27, la creazione dell’umanità è proposta nella forma di “maschio e femmina,” una creatura plurale. Certamente, tutti gli altri animali possedevano specie maschili e femminili, ma la struttura indica chiaramente che qualcosa di speciale è implicitamente affermato da questa caratteristica dell’essere umano.

Karl Barth, in particolare, ha influenzato la teologia contemporanea, richiamando l’attenzione sul significato teologico cruciale di “maschio e femmina” nella definizione della *imago Dei*. Barth insiste affermando che questa è l’elemento più decisivo nel racconto. Sembra chiaro che abbia ragione sul significato decisivo del punto in questione, e quando associato all’altra evidenza nel passo, sembra quasi inequivocabile che la creazione ad immagine di Dio abbia anche una dimensione sociale.¹⁹¹

¹⁹⁰ Citato in DAVID CAIRNS, *The Image of God in Man* (New York: Philosophical Library, Xerox copied in 1978), 91.

¹⁹¹ CAIRNS, osserva correttamente su questo punto che “è l’elemento personale in questa situazione e non quello sessuale che è peculiare.” *Image of God*, 175.

Tradizionalmente, esperti della Bibbia hanno trovato delle difficoltà, in questi passi, con le forme plurali riferite a Dio. C'è chi ha suggerito che indichi l'idea di una corte celeste dove la divinità suprema riunisce la sua corte di esseri inferiori e, insieme a loro, pianifica una strategia per poter raggiungere il punto climatico dell'opera creatrice. Si aggiunge che evidenze di questa idea si possono trovare altrove nell'Antico Testamento. Teologi conservatori hanno spesso suggerito che qui sia presente una primo barlume della Trinità; in effetti, se lo si mantiene entro i limiti di un insegnamento velato, lo si può ritenere un anticipo di una importante verità. La rivelazione del Nuovo Testamento della natura trinitaria di Dio non è, necessariamente, in contrasto con il monoteismo anticotestamentario. Tuttavia, più accettabile dalla mentalità ebraica, è l'idea che la forma plurale rifletta la pienezza dell'essere di Jahvé, che non prescrive un compromesso del monoteismo ma considera Dio una realtà sociale.¹⁹²

Agostino cercava a tentoni una verità fondamentale sull'umanità, sforzandosi di identificare una struttura trinitaria entro i confini della natura umana nella ipotesi che l'*imago* avrebbe incluso la stessa struttura ontologica negli esseri umani come la rivelazione svelava nella natura divina. Il suo errore fondamentale, tuttavia, fu quello di provare a limitare la struttura sociale entro i confini dell'individuale.¹⁹³ La verità a cui queste affermazioni bibliche tendono è una struttura ontologica interpersonale e le interpretazioni moderne dell'io hanno chiarito meglio questo aspetto, qualcosa che la mente biblica ha colto pian piano.¹⁹⁴

In modo simile alla fondamentale relazione divino-umana, il legame da persona a persona può essere descritto come "apertura." E' questo il significato della frase "libertà per." E' una relazione "io-tu" segnata dall'assenza di vergogna. I riferimenti, nel racconto della seconda creazione, (2.25) al fatto che "essi erano entrambi nudi e non ne avevano vergogna" simboleggia questo tipo di franchezza. Essi erano radicalmente "liberi" l'uno per l'altro. L'assenza di concupiscenza, che è motivata da una certa forma di auto-gratificazione, rendeva questa franca apertura possibile in un quadro di quasi ingenua inconsapevolezza.

Molti Padri della Chiesa hanno giocherellato con l'idea che, in qualche modo, il corpo fosse incluso nel concetto di "immagine di Dio." Ciò non sarebbe stato totalmente ripugnante alla mente ebraica, che non "distingueva drasticamente tra corpo e spirito

¹⁹² Con ciò non si supportano le teorie della "Trinità sociale" come quelle avanzate dagli studiosi inglesi come Leonard Hodgson. Queste, nondimeno, rilevano una verità fondamentale in Dio.

¹⁹³ Vedi le critiche su questo modo di identificare l'immagine di Dio di Agostino in Cairns, *Image of God*, 93-99.

¹⁹⁴ Karl Barth sostiene che l'uomo è ad immagine di Dio perché la sua relazione con la donna è come l'armonioso confronto tra le persone della Trinità.

come il pensiero occidentale, e riteneva il corpo, tanto per dire, un sacramento dello spirito.”¹⁹⁵ Sotto l’influenza del pensiero posteriore sulla natura spirituale di Dio, questa comprensione è stata abbandonata perché ritenuta insoddisfacente. I teologi contemporanei dell’Antico Testamento, Gerhard Von Rad e Walther Eichrodt, rifiutano esplicitamente questa interpretazione; tuttavia, nel suo libro *The Bible Doctrine of Man*, C. Ryder Smith sostiene che Genesi 1.26 si riferisce ad una somiglianza fisica tra Dio e l’umanità, aggiungendo che, conseguentemente, tale immagine può essere ritenuta dopo la Caduta. Adoperando un metodo di studio terminologico, da noi giudicato inadeguato, egli prova a dimostrare che i termini adoperati in relazione all’immagine, sia in ebraico che in greco, si riferiscono tutti ad una forma visibile, seppur non ad un corpo materiale, una comprensione, però, che non riesce a cogliere le implicazioni teologiche di un alto antropomorfismo.¹⁹⁶

Nel contesto dell’interpretazione dell’*imago* come relazione all’altro, è possibile riconoscere un valore legittimo al ruolo del corpo nella comprensione biblica. Possiamo condividere, con David Cairns, che sono presenti dei “riverberi di fisicità nella comprensione” originata dalle narrazioni. Si differenzerebbe, tuttavia, dall’argomentazione proposta da Cairns che

vi sarebbe una linea di sviluppo nella nozione dell’immagine nel Nuovo Testamento, dove la trasformazione nell’immagine comprende anche una nuova vita fisica, e dove è promesso che il credente sarà rivestito con un nuovo corpo spirituale quando la somiglianza spirituale sarà rivelata nella sua gloria.¹⁹⁷

Il simbolismo, da noi suggerito, che indica l’apertura dell’uomo nei confronti della donna e viceversa, come di ogni altro essere umano nei confronti del suo prossimo, ruota attorno alla corporeità. Il corpo è il mezzo mediante cui l’essere umano entra in relazione con l’altro.

Questa intuizione offre una solida base teologica per l’ammonizione contro l’ornamento fisico di I Pi. 3.3-5 e I Tm. 2.9-10. Clemente di Alessandria critica sia l’ornamento del corpo che del vestire, dei gioielli, dei cosmetici perché è, fondamentalmente, un tentativo di offrire una falsa immagine di se stessi, non presentandosi sinceramente all’altro. Così commenta:

Ma se qualcuno toglie il velo del tempio – cioè l’acconciatura, la tinta, con l’intenzione di trovare la vera bellezza, sarà disgustato, lo so bene. Perché non incontrerà l’immagine di Dio dentro, ma, al suo posto, una

¹⁹⁵ CAIRNS, *Image of God*, 23.

¹⁹⁶ (London: Epworth Press, 1951).

¹⁹⁷ *Image of God*, 23.

fornicatrice, un'adultera ha occupato il santuario dell'anima. E la vera bestia sarà identificata- una scimmia verniciata di bianco.

Libertà dalla terra come immagine

La relazione a Dio include il "dominio" sul resto della realtà creata. E' vero, come molti hanno confermato, che non possiamo equiparare questo dominio all'immagine di Dio, ma sembra essere, chiaramente, un suo aspetto sussidiario. La terra non domina sull'umanità quando la relazione divinità - umanità è in ordine, ma è al servizio dell'umanità. Il compito di Adamo nel dare i nomi agli animali simboleggia il suo dominio su di essi e la loro sottomissione ai suoi fini.

L'ordine "siate fecondi e moltiplicatevi; riempite la terra, rendetevola soggetta, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sopra ogni animale che si muove sulla terra" (Gn. 1.28) è un mandato culturale. Per cultura si intende anche un lavoro, e il ruolo predisposto per l'uomo è di lavorare la creazione di Dio, o di coltivarla. Il limite di questo mandato è "la gloria di Dio," a cui l'umanità non decaduta dovrà sottomettersi. Ciò comporta sia privilegi che responsabilità e richiede una cura ecologica.

Libertà da se stessi come immagine

Implicita in ognuna delle altre relazioni è la concentrazione su Dio e la Sua gloria cosicché, il Signore, è il partner dominante nel confronto primario, e questo dominio dà forma e caratteristica agli altri. Questa è, tuttavia, una relazione non impersonale, arbitraria o forzata ma libera. La conseguenza logica è che la relazione può essere sconvolta se il partner, nella sua libertà, (l'uomo) decide di annullare la situazione della signoria del Creatore e tenta di assumere un ruolo di uguaglianza nel rapporto o di usurpare le prerogative del Creatore. Questa possibilità si concretizzò nella Caduta che assume la forma di una rivolta contro il cielo.

L'umanità in rivolta

La nostra analisi, fino a questo punto, si è limitata alla relazione con Dio che è la giustizia originale, e abbiamo compreso come questa può essere violata dal peccato. Adesso, valuteremo meglio questo aspetto del peccato che richiede una riflessione più approfondita sul significato teologico del racconto biblico della Creazione. In primo luogo, però, dobbiamo fare delle osservazioni generali sulla natura del peccato. E' cruciale, per ogni discussione sul peccato, riconoscere che è una categoria religiosa. Ha significato

soltanto nei termini di una relazione a Dio; qualsiasi tentativo di comprendere la natura del peccato che ignora questa condizione perverterà la verità.¹⁹⁸

Il salmista comprese chiaramente questa verità, e nella sua confessione classica evidenziò la dimensione religiosa: “Ho peccato contro te, contro te solo, ho fatto ciò che è male agli occhi tuoi. Perciò sei giusto quando parli, e irreprensibile quando giudichi.” (Sal.51.4)

Nella sfera legale, o nel campo della giustizia criminale, si parla di crimine e non di peccato. Nell’etica si parla del bene e del male, giusto e sbagliato, ma non di peccato. In psicologia si parla di anormalità e di disordine di personalità ma non di peccato. L’idea del peccato ha significato soltanto in relazione a Dio, e quando si rimuove da questo ambito, come aggiunge correttamente Gustav Aulen, “diviene debole e fragile.”¹⁹⁹

Il peccato non solo non deve essere interpretato eticamente (pur se elementi etici sono coinvolti), ma non dovrebbe neanche essere interpretato come una categoria ontologica o metafisica. Interpretare il racconto della creazione come storico sebbene simbolico, come Wiley fa in modo perfetto (*CT* 2.52 ss.), è necessario per salvaguardare il carattere religioso del peccato. Se non è questo il caso, il peccato viene logicamente equiparato alla finitezza e ritenuto inevitabile nella situazione umana.

Teologi contemporanei, esclusi i conservatori, sono quasi tutti unanimi nel rifiuto della storicità di uno “stato di integrità” e sono perciò virtualmente d’accordo nel considerare futili le pretese di una possibilità di libertà dal peccato in questa vita. Eppure, questa possibilità rimane al centro della testimonianza wesleyana alla rivelazione biblica. Questo punto richiama l’attenzione sulla crucialità della discussione per la teologia wesleyana.

Un valido esempio dell’interpretazione ontologica della situazione umana è la posizione di Paul Tillich, il cui pensiero rivela i risultati di un approccio all’argomento secondo questa linea. Egli valuta la Caduta come un momento di transizione dall’essenza all’esistenza. Sottoposto alle condizioni dell’esistenza, l’umanità non può attualizzare la sua essenza; la descrizione dell’umanità secondo la Genesi, prima della Caduta, è un mito che descrive lo stato di ciò che Tillich chiama “ il sogno dell’innocenza.” Questo termine si riferisce all’idea che “lo stato dell’essere essenziale non è uno stadio attuale di sviluppo umano che può essere conosciuto direttamente o indirettamente,” ma che, nondimeno, può essere pensato o “sognato.” Punta ad una potenzialità non attualizzata, a qualcosa che precede l’esistenza attuale che “non ha tempo; precede la temporalità ed è

¹⁹⁸ Cf. E.J.BICKNELL, *The Christian Idea of Sin and Original Sin* (New York: Longmans, Green, and Co., 1923), ix.

¹⁹⁹ *Faith of the Christian Church*, 232.

sovraistorica.”²⁰⁰ La conseguenza di questa interpretazione è l’equivalenza tra finitezza e peccato poiché l’umanità rimane in opposizione a Dio come infinito e, perciò, non può mai attualizzare la sua essenza nella condizione di esistenza. Questo approccio oscura la vera natura del peccato.

La struttura teologica del racconto della Caduta è esplicitamente preposta a chiarire la natura del peccato che non è il risultato della creaturalità umana o, genericamente, di forze o fattori oltre il suo controllo. E’ la conseguenza dell’esercizio del dono divino della libertà. In nessun modo significativo l’umanità sarebbe libera *per* Dio se non potesse, per propria volontà, liberarsi *di* Dio. Questa verità è chiaramente visibile quando si confronta il ruolo del serpente della Genesi con lo stesso simbolismo nell’epica babilonese. Il simbolo classico per il male, nel mondo antico, era il serpente. Soltanto dopo, la teologia cristiana lo ha identificato con Satana.²⁰¹ Nell’epica, la storia della “Caduta” ruota attorno ad un uomo di nome Utnapishtim (il Noè babilonese) che è in cerca della vita eterna. Egli impara che può essere acquisita nutrendosi di una determinata erba che cresce nel fondo di una profonda pozza d’acqua. Dopo aver trovato il luogo, Utnapishtim si tuffa, riesce a prendere la pianta e riemerge. Esausto per lo sforzo, si sdraia a riva per recuperare le forze, ma il serpente gli si avvicina, gli ruba l’erba, la mangia e acquista la vita eterna.²⁰²

Nel racconto ispirato il serpente è l’agente della tentazione, che, però, non priva assolutamente della vita la sua vittima. La prima coppia valutò le opzioni e decise, secondo coscienza, di violare la condizione della sua esistenza paradisiaca. Ciò non significa che essa fosse pienamente consapevole di tutte le conseguenze del suo agire, ma sapeva e decise volontariamente contro Dio. Questo fatto punta ad un’altra questione.

L’essenza del peccato

Abbiamo notato come il peccato rientri in una categoria essenzialmente religiosa, ma un’ulteriore definizione è necessaria, poiché la religione può essere intesa in modo

²⁰⁰ *Systematic Theology* 2.31 ss. La filosofia classica, in special modo Platone e Plotino, equiparava anche l’essere-nel-tempo con la peccaminosità o separazione dalla Fonte dell’Essere. Tuttavia, il tempo partecipa dell’essenza del dilemma umano in queste teorie. Agostino riprese molto dell’interpretazione di Plotino e così è stato mal compreso, ritenendo che mantenesse una interpretazione ontologica del peccato. Tuttavia, Agostino adoperava la dottrina cristiana della creazione per modificare lo schema neoplatonico dell’emanazione considerando il tempo una buona creazione di Dio. L’essere-nel-tempo dell’uomo è rapportato non alla sua peccaminosità ma alla sua separazione da Dio nei termini di ribellione e amore corrotto. Tuttavia l’unione con Dio, per Agostino, non fu una perdita di storicità ma una relazione di amore che mantiene l’uomo nella sua temporalità, che è soltanto il marchio della sua finitudine. Cf. Hans Urs von Balthasar, *A Theological Anthropology* (New York: Sheed and Ward, 1967), c.1.

²⁰¹ Un significato dell’identificazione del serpente con Satana del pensiero cristiano è di mostrare che “il peccato esisteva nell’universo prima dell’origine dell’uomo” (Wiley) e che, perciò, “non consegue inevitabilmente dalla situazione in cui si trova” (Niebuhr).

²⁰² Il serpente, nel mondo antico, è anche un esempio classico per l’infinità del tempo per il fatto che, quando annualmente muta pelle, rinnova la sua vita. Alcuni calendari che propongono una interpretazione ciclica della storia presentano il calendario circolare incorniciato da un serpente che si morde la coda.

diversi. Se essa è interpretata farisaicamente nei termini di legge, il peccato è definito come trasgressione di precetti, cioè, moralisticamente. La si può anche intendere razionalmente, nel cui caso il peccato tende ad essere considerato un'eresia perché rifiuta di credere a determinate formulazioni dottrinali. Abbiamo, però, ampiamente affermato che la relazione dell'umanità a Dio deve essere compresa in termini personali. Il peccato è, allora, ciò che viola tale relazione e causa una separazione tra Dio e l'umanità. L'*imago Dei*, è stata da noi definita nei termini di relazione divino - umana, per cui le parole di Gustav Aulen cadono proprio a proposito: "Dalla prospettiva del peccato, il concetto 'dell'immagine di Dio' manifesta il destino dell'uomo perduto, mentre da quello della salvezza rivela lo scopo divino della creazione."²⁰³

Quattro grandi categorie sono state proposte come mezzi per poter identificare l'essenza del peccato: (1) Incredulità, (2) egocentrismo o orgoglio (*hybris*), (3) disubbidienza, e (4) sensualità.

Peccato come incredulità. Questa proposta è incompresa se interpretata intellettualmente. In quel caso sarebbe sia superficiale che insignificante. Se, tuttavia, definiamo correttamente la fede come fiducia e certa speranza in Dio, possiamo comprendere il significato dell'affermazione paolina che qualsiasi cosa non proveniente dalla fede sia peccato (Rm. 14.23). Forse, dovremmo meglio definire l'incredulità come "assenza di fede."

John Wesley adopera il suo acume logico per evidenziare questo punto: "Tutte le vere buone opere...susseguono alla giustificazione; sono perciò buone e 'accettabili a Dio in Cristo,' perché 'provengono da una fede vera e vivente.' Per gli stessi motivi, tutte le opere compiute prima della giustificazione non sono buone, in senso cristiano, poiché non provenendo dalla fede in Gesù Cristo' ma...piuttosto,...hanno una natura peccaminosa'."²⁰⁴

Nella tentazione nel giardino, l'elemento dell'incredulità alla verità della parola di Dio, stimolata dall'insinuazione del serpente, è presente pur senza essere l'elemento più valido. Ciò che più seriamente importa è la perdita della fiducia che dovrebbe essere il fondamento della relazione tra Creatore e creatura. Ciò ha come conseguenza il rifiuto della signoria divina, con l'inevitabile sua sostituzione con un altro signore, che è, principalmente, sé stesso.

²⁰³ *Faith of the Christian Church*, 237.

²⁰⁴ Sermone "Justification by faith," StS 1.123-124.

Egocentrismo o orgoglio come peccato

Se Dio non ha dominio sulla vita umana, qualcos'altro lo ha, e questo è precisamente il proprio io. E' la condizione che Martin Lutero definisce come *incurvatus in se* (umanità curva in sé). L'incredulità e l'egocentricità, perciò sono semplicemente la stessa cosa, considerate da punti di vista diversi.

Reinhold Niebuhr analizza acutamente la situazione umana per dimostrare il modo in cui emerge il peccato di orgoglio. L'esistenza umana è prigioniera del paradosso tra finitezza e libertà. Queste costituiscono sia il suo limite che la sua grandezza. Da essere finito, l'uomo è una creatura, ma nella sua libertà egli è capace di trascendere quella creaturelità. E' proprio lì, però, dove egli devia. Esercitando la propria libertà l'umanità ha rifiutato di rispettare i limiti della sua creaturelità, o secondo il linguaggio del racconto biblico, ha cercato di "diventare come Dio" (cf. Gn.3.5). Brevemente, l'uomo si è auto-esaltato al punto di diventare il proprio dio.²⁰⁵

Agostino è uno dei propugnatori della posizione che il peccato debba essere identificato con l'orgoglio. Nella *Città di Dio* egli definisce il peccato nel modo seguente:

Che cosa avrebbe potuto dar vita a questo male se non l'orgoglio che è la radice di ogni peccato? E cos'è l'orgoglio se non un desiderio perverso di supremazia trascurando Colui al quale l'anima dovrebbe tendere come sua origine, per far sembrare all'io di essere la sua propria matrice. Questo accade quando ci si auto-compiace troppo.²⁰⁶

Quando così interpretato, è evidente che il peccato abbia un elemento di auto-inganno. Pur se l'umanità è libera di scegliere la via della auto-sovrantà, questa è sempre illusoria, perché si rimane, pur sempre, creature finite. E' perciò corretto parlare di delusione dell'auto-sovrantà.

Questo aspetto del peccato è stato anche correttamente definito come idolatria poiché comprende sia l'elevazione della realtà dipendente e creata (l'io) ad una posizione che può soltanto essere giustamente mantenuta dal Creatore, che è l'unico a possedere un essere indipendente. L'auto-idolatria non è meno perversa del culto delle cose manufatte finite o delle forze o degli oggetti naturali divinizzati.

La sintesi proposta da G. Eldon Ladd dell'insegnamento paolino tocca il cuore di questo aspetto del peccato:

La natura del peccato può essere desunta da uno studio di molti termini adoperati da Paolo, ma il termine più profondo per peccato è *asebeia*, tradotto con "empietà" in Romani 1.18. Il peccato più radicale dei Gentili è il loro rifiuto ad adorare Dio come Dio; tutta la malvagità (*adikia*)

²⁰⁵ *The Nature and Destiny of Man*, 2 voll. (London: Nosbet and Co., 1946), I.

²⁰⁶ Bk. 12, c.13.

sorge dalla perversione del culto. Il peccato principale dei giudei che hanno la Legge è "l'orgoglio," cioè la perversione della Legge così da divenire il fondamento dell'auto-esaltazione che cerca la gloria davanti a Dio e confida su se stessi. L'orgoglio è l'antitesi della fede. Sia per i Gentili che per i Giudei, la radice del peccato non è rintracciabile in atti di peccaminosità ma nella volontà perversa e ribelle. Questa posizione è supportata dalla comprensione paolina dell'uomo come "carne"- l'uomo che si pone in opposizione ribelle a Dio.²⁰⁷

Disubbidienza come peccato. John Wesley definisce il peccato "propriamente detto" come "una trasgressione volontaria di una legge conosciuta." Questa definizione è stata spesso criticata da coloro che non condividono la prospettiva wesleyana definendola superficiale e moralistica. Questa critica è, fondamentalmente, superficiale poiché non riesce a cogliere la comprensione profonda che dà sostanza a questa definizione. E', virtualmente, una riproduzione della definizione giovannea di I Gv. 3.4 che il "peccato è illegalità." La versione inglese della *King James* (n.d.t. confronta con la versione della Nuova Riveduta simile a questa versione) ha alquanto attenuato la profondità di questa affermazione con la sua traduzione inesatta di "peccato è la trasgressione della legge." Ciò rende il peccato sia di valore moralistico che atomistico privandolo della sua dimensione distintamente religiosa. L'illegalità è un'attitudine, uno schema mentale, che pretende l'assoluta libertà da legittime costrizioni. Intende una certa forma di dissolvimento nell'anarchia ed è proprio a questo tipo di ribellione interiore che la definizione di Wesley si riferisce. Non vuole, infatti, definire il peccato come azioni sbagliate ma come motivazione che sottostà ad azioni particolari che esprimono la ribellione interiore.

Poiché la ribellione è l'antitesi della fede, noi non consideriamo il peccato come disubbidienza essenzialmente differente dalla incredulità o dall'egocentricità. La Scrittura definisce la fede come ubbidienza (Rm. 1.5; 16.26; I Pi. 1.14); la disubbidienza è, perciò, la manifestazione dell'incredulità comprendente l'elevazione dell'io nella posizione che appartiene propriamente al Creatore.

La sensualità come peccato. Qui ci confrontiamo con un'altra possibile deviazione dalla natura distintamente religiosa del peccato. Se la comprensione del peccato come disubbidienza tende verso il pelagianesimo, definire il peccato come sensualità tende allo gnosticismo. Reinhold Niebuhr ha evidenziato come, quando influenzato dal pensiero ellenistico, il cristianesimo è sempre stato tentato a considerare il peccato come concupiscenza e sensualità.²⁰⁸ Ciò può assumere numerose forme diverse inclusa la distinzione metafisica tra una natura fisica (cattiva) ed una spirituale (buona)

²⁰⁷ *Theology*, 405.

²⁰⁸ *Nature and Destiny of Man*, I: 242-55.

dell'umanità. Il peccato, o più propriamente il male, è identificato con la corporeità ed i suoi appetiti, mentre lo Spirito rimane puro pur se imprigionato in una "casa di argilla." La salvezza, secondo questo modello, intende una fuga dal corpo in un'esistenza puramente disincarnata. Il problema è che questa interpretazione rende il peccato, sia inevitabile, distruggendo il suo carattere religioso, che parziale, mentre la comprensione biblica è che l'uomo è totalmente sotto il peccato.

La sensualità, in senso stretto, è la ricerca di un'auto-gratificazione. Questa pone direttamente in relazione con il peccato basilare dell'egocentrismo. Poiché la concupiscenza sensuale, in forma di auto-gratificazione, è una delle manifestazioni più evidenti dell'egocentrismo, è stata sempre motivo di preoccupazione dei pensatori cristiani, molti dei quali hanno erroneamente identificato il peccato con la sessualità sotto il titolo di concupiscenza.

Agostino ne è forse l'esempio più evidente. Ponendo l'esempio paolino di concupiscenza (Rm. 7.7-8) come l'epitome della peccaminosità e aggiungendovi la propria esperienza di un disordinato desiderio sessuale, Agostino sviluppò una spiegazione elaborata del peccato originale come concupiscenza espressa dalla sessualità. Questo discorso deve essere meglio definito facendo rilevare come Agostino insegnasse pure una comprensione del peccato più sobria, di perversione dell'amore. Avremo ulteriori occasioni di esaminare questo aspetto.

Lutero reagì contro questa tradizione e, con una comprensione biblica migliore dell'umanità e del peccato, ridefinì la concupiscenza come "amore per sé stessi" ponendo la sensualità in relazione con la natura più fondamentale del peccato, l'egocentrismo. Possiamo, perciò, dare spazio all'analisi penetrante di Reinhold Niebuhr che riassume questo punto nel modo seguente:

Se non diamo più credito alla teologia ellenistica con la sua tendenza a rendere la sensualità il peccato principale facendolo derivare dalla inclinazione naturale della vita fisica, potremo giungere alla conclusione che la teologia cristiana, nella sua forma agostiniana e semi-agostiniana (Tomistica), ritiene che la sensualità (persino quando adopera i termini *concupiscentia* o *cupiditas* riferendoli al peccato in generale) derivi dal più primario peccato di amore per se stessi. La sensualità rappresenta un'ulteriore confusione conseguente a quella originaria che sostituiva l'io a Dio come centro di esistenza. L'uomo, avendo perso la vera ragione della propria esistenza, non è più capace di mantenere la sua propria volontà al centro di se stesso.²⁰⁹

²⁰⁹ *Nature and Destiny of Man* I: 247. Degno di nota è il fatto che Niebuhr, in questo caso, interpreti Agostino in modo classico provando a dimostrare che questa comprensione del peccato come concupiscenza derivi dalla sua comprensione del peccato come orgoglio, collegandoli organicamente l'uno all'altro.

Peccato originale e Grazia preveniente

Il peccato originale comprende la perdita della giustizia originale, per cui lo si può intendere come assenza o perversione della relazione in cui Adamo ed Eva si trovavano, in uno “stato di integrità.” Tuttavia, dobbiamo evidenziare un carattere che va oltre l’aspetto privativo; Infatti, vi è, un aspetto positivo nel senso che l’umanità nella sua condizione naturale attuale è corrotta in ogni aspetto del suo essere. Secondo la terminologia teologica classica, è “totalmente depravata.” Entrambe le verità devono essere prese in debita considerazione sia quando si valuta l’umanità come peccatrice, che quando si considera l’azione redentrice di Dio nella vita umana.

Peccato originale come perdita di relazione

Analizzando teologicamente Genesi 1-11, comprendiamo come le quattro relazioni che costituiscono la giustizia originale (*imago*) siano state distrutte. Quando venne il tempo dell’incontro serale, Adamo ed Eva non si presentarono perché, a motivo della loro disubbidienza essi non erano più sinceri con il Signore Dio, anzi erano spaventati dalla Sua presenza. Per la prima volta l’umanità fece esperienza dell’ira di Dio. Da notare come il Creatore si rivolgesse alla Sua creazione con grazia ed amore, ma la disubbidienza fece sì che l’umanità sperimentasse quell’amore nei termini di ira. Con piacevole semplicità, lo scrittore biblico conferma questo aspetto lasciando l’impressione che il Signore Dio non sapesse nulla della loro apostasia. Questo antropomorfismo è una testimonianza profonda non della ingenuità di Dio e della sua indifferenza al peccato umano, ma della sua volontà di stabilire una comunione nonostante la loro disubbidienza. In un certo senso, qui vi è un anticipo dell’opera espiatrice di Dio che avrebbe raggiunto il suo apice nella morte di Cristo. Egli è un Dio che cerca l’uomo.

La prima parola detta da Dio all’uomo dopo la Caduta fu una domanda: “Dove sei?”(Gn.3.9). Cercava l’uomo non per un proprio beneficio ma per il bene dell’umanità decaduta. Nelle parole di Delitzsch, “Dio cerca l’uomo non perché questi non Lo vede ma perché non ha più comunione con Lui.”²¹⁰

Abbiamo già notato come il giardino sia simbolo di quella comunione che caratterizzava la relazione umano-divina originale. Come risultato della ribellione contro l’autorità divina, la prima coppia fu espulsa dal giardino, o dal parco. Di grande significato è il simbolismo della “spada fiammeggiante” che Dio pose all’ingresso del giardino per impedire l’ingresso all’albero della vita (Gn. 3.24). E’ un simbolo di giudizio e di grazia.

²¹⁰ Citato da E.F. Kevan, “Genesis,” in *New Bible Commentary*, ed. F. Davidson, 2nd ed. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960)

Testimonia del fatto che sebbene l'uomo abbia rotto la relazione con Dio per sua propria volontà, egli non può da solo trovare la via del ritorno di sua propria iniziativa. La spada è posta a guardia contro ogni forma di giustizia per le opere come mezzo per poter guadagnare il favore divino. Questa relazione può essere ristabilita soltanto da parte di Dio- mediante la Sua grazia.

Inoltre, la disubbidienza alterò radicalmente la relazione interpersonale cosicché, i membri della prima coppia, non furono più liberi l'uno per l'altro. Questa perdita fu simboleggiata dal bisogno di ricoprire il corpo con foglie di fico e dal senso di vergogna che sorse in loro (Gn. 3.10). Agostino, pur considerando erroneamente la sessualità come essenza del peccato originale, evidenziò i risultati di questa apostasia con la vergogna che accompagna il concepimento, per cui, nonostante tutti ne conoscano la causa, avviene sempre nel modo più segreto possibile. Un esempio grafico delle conseguenze devastanti per la comunità è evidente, in questa sezione di storia pre-salvifica della Genesi, nell'episodio della torre di Babele (11.1-9). Fondamentale per ogni comunità è la lingua comune come mezzo di comunicazione. Con la confusione delle lingue si crea un'estraneità che si introduce nella situazione umana con il risultato di portare le persone in direzione separate. Non è qualcosa di accidentale che la diversità delle lingue sia ritenuta il risultato di una relazione interrotta con Dio. La costruzione della ziggurat è un simbolo dell'auto-esaltazione che disconosce la creaturalità umana tentando di superare, con forza, la spada fiammeggiante, costruendo una torre in cielo. Non è tanto uno spettacolo cosmologico di ingenuità quanto una tragedia religiosa.

Un ulteriore risultato fu la perdita della libertà dalla terra. Questo è simboleggiato dalla maledizione sulla terra con le conseguenti " spine e rovi"(Gn.3.18). Non fu il lavoro che apparve a motivo della maledizione, ma la resistenza della terra agli sforzi umani di essere coltivata. La descrizione di Dietrich Bonhoeffer di questa Caduta è acuta:

Noi abbiamo tentato di regnare, ma è la stessa cosa qui della notte di Walpurgis. Pensiamo di spingere ma siamo spinti. Non regniamo, ma qualcun'altro regna su di noi. La cosa, il mondo, regna sull'uomo. L'uomo è un prigioniero, uno schiavo del mondo, ed il suo regno è un'illusione. La tecnologia è la potenza mediante la quale la terra afferra l'uomo e lo sottomette. E poiché non regniamo più, perdiamo terreno, e la terra non è più la *nostra* terra, diventando stranieri sulla terra. Non regniamo perché non riconosciamo che il mondo è la creazione di Dio e perché non riconosciamo che il nostro dominio lo riceviamo da Dio ma pretendiamo che sia una nostra conquista.²¹¹

²¹¹ *Creation and Fall*, 38.

Abbiamo assistito alla crescente sofisticazione dell'umanità nella sua conquista della terra. I suoi segreti sono stati svelati con violenza e attrezzature sono state inventate con apparenti illimitate potenzialità, ma l'umanità è stata incapace di tenerle sotto controllo. Queste invenzioni sembra che abbiano una loro propria vitalità ed una capacità di imporre la loro signoria su chi le ha inventate. Più esse sono complesse e grandi, più distruttive sembrano divenire per il benessere umano. Non è il mostro dell'energia nucleare, per esempio, che minaccia l'umanità ma è l'essere che l'ha scoperta, che non ha autocontrollo, perdendo ogni dominio su ciò che molti sognavano sarebbe stata la soluzione dei problemi umani. Essendosi rivoltato contro il suo Creatore, l'umanità ha perduto il potere di avere dominio sulla sua propria creazione.

Appare chiaro, adesso, come intrecciato fra tutte le altre tre relazioni, fosse presente anche l'io. Il rifiuto di Adamo, della sovranità del Creatore, produsse un cosciente presunzione di signoria del proprio io. Ciò, come abbiamo già notato, fu l'essenza del peccato per cui il giudizio divino, sulla prima coppia, fu che essi erano "divenuti come uno di noi" (Gn.3.22). Influenzati dal serpente aspiravano ad essere come Dio, ma divennero il loro proprio dio.

Questa grande tragedia è visibile nel fatto che ad Adamo ed Eva fu impedito l'accesso all'albero della vita. La condanna della morte cadde su di loro mentre erano ancora destinati a vivere. Da ora in poi avrebbero dovuto vivere facendo ricorso alle proprie risorse che erano totalmente inadeguate. Un'immagine pittorica della impossibilità a vivere senza la grazia è proposta in Geremia 17.5-8, quando il profeta descrive il malvagio come un cespuglio senza radici spinto qua e là dai venti della vita: "Maledetto l'uomo che confida nell'uomo e fa della carne il suo braccio, e il cui cuore si allontana dal Signore! Egli è come una tamerice del deserto: quando giunge il bene, egli non lo vede; abita in luoghi aridi, nel deserto, in terra salata, senza abitanti. Benedetto l'uomo che confida nel Signore... Egli è come un albero piantato vicino all'acqua."

L'intrusione di una relazione degenerata con il proprio "io" nel rapporto con il prossimo diede un carattere specifico alla interrelazione umana. La fiducia, simboleggiata dalla nudità è, adesso, sostituita dalla vergogna e, come risultato, dal desiderio di celare i propri corpi l'uno all'altro. Ciò che contamina la relazione è il principio dell'auto-gratificazione. Tutti tendono a fare come Agostino confessò di avere fatto: "Ho contaminato la fonte dell'amicizia con l'avidità della concupiscenza." Questo, come abbiamo notato, è il significato della sensualità come espressione fondamentale del peccato. La relazione sessuale diviene l'espressione più evidente del dominio dell'auto-

gratificazione nelle relazioni interpersonali. E' ciò che, per sé, rende l'attività sessuale al di fuori del matrimonio, peccaminosa. Poiché il vincolo matrimoniale impegna all'altra persona, cercare i benefici del matrimonio fuori da tale impegno non può evitare la motivazione primaria dell'auto-gratificazione.

E' vero quanto suggeriva Martin Lutero parlando della "violenza della notte matrimoniale," che il matrimonio non preclude necessariamente il dominio dell'auto-gratificazione entro gli stessi confini del vincolo nuziale; tuttavia, pur se questa è anche un'espressione essenzialmente peccaminosa, non giustifica il comportamento sessuale extraconiugale. Brevemente, ciò che accade è che la relazione primordiale "io-tu" degenera in una relazione del tipo "io-esso." Secondo le categorie kantiane dell'imperativo categorico, l'altra persona non è trattata come un fine ma come un mezzo tendente ad un fine.

Il significato di *agapē* come forma specificatamente biblica dell'amore, emerge ancora in questo punto. Altre forme di amore, per esempio, l'*eros*, hanno come aspetto essenziale del loro significato il desiderio per l'amato poiché contribuiscono qualcosa all'amato. L'*agapē*, al contrario, nella sua forma pura, cerca soltanto il benessere dell'amato, non è contaminato da alcuna forma di auto-gratificazione. Arthur F. Holmes, sviluppando l'idea di personalità nella prospettiva cristiana, afferma:

Se mi relaziono a mia moglie come se fosse un oggetto, io con essa, allora la domino, uso e reprimo, e mi chiudo a ciò che potrebbe essere per se stessa. Se ci relazioniamo come persone, da soggetto a soggetto con fiducia e disponibilità e reciprocità, allora si sviluppa una forma di comunicazione simile all'amicizia. Questa è egualitaria, tra persone uguali, ugualmente rispettate e responsabili. Ispira l'amore, non l'*eros* che desidera per se stesso, spesso per motivi egoistici, ma l'*agapē* che dona se stesso in servizio all'altro. Questo tipo di relazione con le altre persone è la matrice da cui sorgono la libertà e la responsabilità. Io divengo custode di mio fratello, e lui diviene il mio custode.²¹²

L'esaltazione dell'io, posto sulla "torre di controllo" della vita, perverte anche la relazione dell'umanità con la natura o la terra. Il suo mandato originale era di coltivare il mondo creato (coltivazione) per la gloria di Dio. La Caduta ha contorto ogni cosa cosicché il compito di coltivare la terra (sviluppo della coltivazione) divenne motivo di profitto personale. I risultati concreti di "devastazione della terra" sono visibili. Sfruttamento, irresponsabilità e avidità dipingono un quadro dalle fosche tinte per il futuro dell'ambiente,

²¹² *Contours*, 113.

poiché l'umanità ha sfruttato la terra per il proprio piacere oltre il limite delle proprie necessità.²¹³

Peccato originale come corruzione della natura

Genesi 1-11 ci offre degli ulteriori vividi esempi della perversione della natura umana dovuta alla perdita dell'*imago*, o relazione a Dio, con tutti gli aspetti correlati. La gelosia (espressione dell'egocentrismo) spuntò come un'erbaccia e produsse il suo frutto di fratricidio. L'assassinio di Abele per mano di Caino, suo fratello, fu soltanto il primo di una lunga serie di eventi cruenti. Uno dei motivi per cui la guerra civile americana ha generato un certo fascino morboso deriva dal fatto che fu una guerra fratricida, qualcosa che sembra incompatibile con la natura umana. In effetti, ad un livello molto profondo, tutti gli uomini sono fratelli, e tutte le guerre esprimono questa contraddizione nella natura umana. Questo fatto evidenzia la profondità della depravazione che si manifesta in atti crudeli di violenza. (Cf. la condanna di Amos, del trattamento disumano del prossimo, nei capitoli 1-2. Questo monito non fu rivolto ad Israele ma ad un altro popolo ed è generalmente interpretato come una implicita affermazione di un patto di fratellanza che lega tutti gli uomini e verso cui tutti sono responsabili davanti a Dio persino senza una specifica conoscenza del patto sinaitico.) Quanto avvenne dopo il primo omicidio rivela graficamente come questa vile azione derivasse dalla perdita di una relazione con l'altro che costituiva l'originale struttura umana. Caino provò a scrollarsi la responsabilità datagli da Dio con la domanda: "Sono forse il custode di mio fratello?" (Gen.4.9). La perdita di senso del "tu" divino rese possibile la violenza, e la negazione verbale di una responsabilità verso l'altro non la invalidava.

Il passo misterioso di Gen. 6.1-8, un preludio del diluvio e adoperato come sua giustificazione, illumina ulteriormente l'abisso tenebroso che si aprì nel cuore umano. Lo sviluppo della civilizzazione offrì semplicemente all'umanità mezzi più subdoli di manifestare la perversione interiore. Quella profonda del peccato originale, che contamina la razza umana e la natura della sua manifestazione (egocentrismo), provoca una importante domanda. L'avidità e la bramosia del possesso che sono espressioni di questo egocentrismo avrebbero certamente condotto all'autodistruzione se non fossero state contrastate. Perché non è accaduto? Ed ancor più, come si può spiegare l'altruismo ed altre espressioni simili che si trovano così frequentemente nell'umanità irredenta? Forse la valutazione cristiana della natura umana è troppo pessimista; forse vi è un residuo di

²¹³ Vedi ROBERT E. WEBBER, *The Secular Saint* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1974), cap. 3.

bontà naturale. Questo suggerimento è apparso saltuariamente, ma gli eventi storici hanno sempre frustrato ogni ottimismo.

Thomas Hobbes non si allontanava troppo dalla verità quando diagnosticava la condizione umana come “guerra di tutti contro tutti” proponendo, come unica soluzione all’inevitabile auto-annichilimento conseguente, il ricorso all’istinto di preservazione che avrebbe costretto gli uomini a stabilire un patto sociale per controllare l’aggressività umana. Se Hobbes fosse corretto, l’unica forma sicura di governo sarebbe un Leviatano totalitario (un mostro) capace di tenere sotto controllo la gente con l’uso della forza. Ma non c’è qualcosa di meglio?

Teologicamente, la risposta classica cristiana alla domanda del controllo posto sulla rampante avidità che impedisce all’umanità di auto-distruggersi è la *grazia*. Giovanni Calvino sviluppò l’idea di una “grazia comune” per spiegare questo concetto. Pur se non potenzialmente salvifica, veniva estesa a tutte le genti ed era la fonte di tutto il bene, dei valori estetici, e così via, dell’uomo naturale. Donald Bloesch, un teologo riformato contemporaneo, esprime, in modo eccellente, questo tema:

E’...la grazia comune di Dio che spiega la capacità umana di pervenire ad un minimo di giustizia. La grazia comune è quella della preservazione mediante la quale la rapacità umana è controllata. Tuttavia, se non fosse stato per la grazia comune, il mondo sarebbe caduto nell’anarchia e nel disordine, ma Dio, per la sua misericordia preserva il suo ordine creato così da dare alla gente la possibilità di ascoltare la buona notizia della redenzione in Cristo per volgersi a Lui ed essere salvata dai suoi peccati. La grazia comune...è responsabile di ogni frammento di sapienza che è presente nelle religioni non cristiane ed anche nei codici morali delle grandi civiltà dell’ antichità pagana.²¹⁴

Il credente wesleyano estende i confini della grazia preveniente in modo da farla coincidere con quelli della grazia comune di Calvino. E’, perciò, un giudizio teologico che le più devastanti conseguenze del peccato originale sulla razza umana siano state mitigate dall’intervento di Dio per preservare la Sua creazione dall’auto-distruzione. Tuttavia, poiché la grazia è persuasiva, e non coercitiva, sfortunatamente, ciò non dà un’assoluta garanzia contro la raggelante eventualità che la razza umana, alla fine, possa auto-distruggersi come paventa la minaccia nucleare attuale.

Peccato originale e peccato attuale

La nostra discussione sull’umanità peccatrice, fino a questo punto, dovrebbe aver chiarito come il peccato abbia una doppia natura: è una condizione di esistenza ma anche

²¹⁴ *Essentials of Evangelical Theology* I: 91. Per l’affermazione originale di Calvino, vedi *Institutes* 2.3.3.

una sua manifestazione. In un certo qual senso, sintetizzare il discorso adoperando i termini “atto ed essere” può creare confusione poiché la condizione di peccaminosità si esprime mediante attitudini e motivazioni come anche comportamenti che cadono sotto la nozione di peccato attuale.

La condizione in cui vive l'umanità peccatrice è quella della relazione interrotta con Dio. Questo modo di concepire il peccato originale rende possibile, quando associato alla grazia preveniente, sostenere l'idea della pienezza della Caduta mantenendo, simultaneamente, che la natura umana non fu perduta. Questo tema è stato ampiamente sviluppato nella nostra discussione sulla rivelazione nel suo confronto con la domanda relativa alla conoscenza umana di Dio. Gli stessi principi, lì esposti, devono essere applicati a questo caso. I riformatori protestanti hanno provato a spiegare la situazione umana suggerendo che un “residuo” dell'*imago* sia rimasto dopo la Caduta. Secondo la giusta critica di Brunner, ciò dice troppo o niente. Troppo perché afferma che nella nostra natura rimane qualcosa che non è stato danneggiato; niente perché non tiene conto del fatto che anche nel nostro peccato possiamo testimoniare della relazione originale con Dio.²¹⁵

Una versione moderna di questo medesimo approccio (e soggetto alla stessa critica) è espressa da Donald Bloesch:

Secondo la nostra comprensione, la natura essenziale dell'uomo è buona, poiché è creata da Dio, ma la sua natura esistenziale, il suo essere nel mondo, è corrotta. La natura umana rimane giusta come rimane un occhio anche dopo che il pungiglione velenoso di un insetto distrugge la sua vista, pur se adesso è privo della sua luminosità e ostacolato nel suo agire morale (Abraham Kuyper). La vera natura umana come manifestata da Gesù Cristo, è senza peccato, e perciò il peccato è giustamente definito come una deviazione dalla natura umana. Ciò intende la in-naturalità umana, l'anormale divenuto normale. L'*imago dei*, il riflesso dell'essere di Dio nell'uomo, è sfigurata ma non distrutta. L'uomo è ancora responsabile davanti a Dio, pur se la sua libertà è stata considerevolmente danneggiata.²¹⁶

Più che la verità di questa affermazione è il modo di esprimerla che causa diverse domande di adeguatezza teologica. La posizione wesleyana della grazia preveniente offre una soluzione più equilibrata di quella del “residuo” dell'*imago* della teologia riformata. La grazia viene identificata con “l'immagine più ampia” mediante la quale viene ricomposta la relazione con Dio che diviene il fondamento della personalità umana, costituita secondo il principio della relazione.

²¹⁵ *Man in Revolt: A Christian Anthropology*, trans. Olive Wyon (New York: Charles Scribner's Sons, 1939), 96.

²¹⁶ *Essentials of Evangelical Theology* I: 95.

Inoltre, definendo ontologicamente l'essere umano nei termini di relazione e parlando di peccato originale (condizione di esistenza) in senso relazionale, è possibile proporre una dottrina della santificazione come "restaurazione dell'immagine di Dio," che è il modo principale in cui John Wesley la definisce concettualmente. Descrivere la condizione umana nel peccato in modo o con categorie di pensiero sostanziale, rende difficile, se non impossibile, collocare l'intera santificazione in un quadro teologico razionale.

Peccato originale e colpa

La questione relativa alla colpa è stata ampiamente trattata dai teologi nel suo legame con il peccato originale. La colpa è addossata ai discendenti di Adamo a motivo dell'apostasia dei progenitori? Una tradizione afferma che tutti nascono colpevoli a motivo della trasgressione adamitica. Questo concetto si sposa bene con la corrente di pensiero cristiano agostiniano-calvinista e offre una base logica alla predestinazione particolare. Nessun problema etico è coinvolto nell'affermare l'eterna dannazione dei neonati che non fanno parte degli eletti essendo questi nati colpevoli, cioè, meritevoli della punizione. Questa interpretazione diviene anche la base logica della dottrina del battesimo dei neonati considerato come "un lavacro della colpa del peccato originale."²¹⁷

Un'altra tradizione interpreta la colpa in modo legalista e nega la possibilità o mette in discussione la giustizia etica della colpa imputata nel caso in cui non sia possibile un agire responsabile. Secondo questo pensiero, la colpa può essere attribuita soltanto al peccato attuale, negando, conseguentemente, quella connessa al peccato originale.

H. Orton Wiley, significativamente, distingue tra "biasimo personale per la commissione del peccato" (*reatus culpae*) e "passibilità alla pena" (*reatus poenae*). Il peccato attuale, egli afferma, include entrambe le forme, mentre soltanto il secondo si collega a quello originale (CT 2:88). Questa distinzione è riconosciuta da Wesley che lega "la colpa" al peccato originale quando è interpretato come punizione. Seguendo Paolo (Rm.5), Wesley indica la morte come punizione per il peccato (vedi le *Notes* di Wesley su Rm.5.13), e, perciò, tutti nascono colpevoli del peccato originale, poiché tutti muoiono. Tuttavia, in nessun modo ciò include la colpa e, perciò, non è suscettibile di punizione eterna.

²¹⁷ Il battesimo dei neonati non deve essere necessariamente interpretato in questo modo, come mostreremo in una susseguente discussione sui Sacramenti.

Peccato originale come espressione dell'Essere

La Scrittura fa spesso riferimento alla corruzione interiore dell'essere umano come fonte di ogni male presente nella vita umana. Gesù è molto esplicito su questa relazione: "E' quello che esce dall'uomo che contamina l'uomo; perché è dal di dentro, dal cuore degli uomini, che escono cattivi pensieri, fornicazioni, furti, omicidi, adulteri, cupidigie, malvagità, frode, lascivia, sguardo maligno, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose cattive escono dal di dentro e contaminano l'uomo" (Mc. 7.20-23).

Il movimento profetico giunse, alla fine, a comprendere con Geremia ed Ezechiele, che la grande debolezza del vecchio patto risiedeva nella sua mancanza di un implicito rimedio per il peccato in sé. Il peccato attuale era stato proibito. I profeti anteriori avevano reiterato la loro condanna sulla disubbidienza alla legge, ma Geremia si avvede, adesso, che "il cuore è ingannevole più di ogni cosa, e insanabilmente maligno" (Ger. 17.9). Tuttavia, insieme a Ezechiele, guarda avanti alla stipula di un nuovo patto che avrebbe preso in considerazione non soltanto le trasgressioni della legge ma anche la causa interiore di questi peccati trattando del problema del cuore dove risiede "l'essere" del peccato. In sintesi, essi anticiparono un provvedimento divino sia per la riconciliazione che la santificazione, una soluzione sia per il peccato originale che attuale.

L'universalità del peccato

La dottrina del peccato originale è lo strumento teologico per affermare l'universalità del peccato. C'è chi ha osservato che questa dottrina è quella più empiricamente verificabile tra tutte le dottrine cristiane. Tuttavia, sorge un certo numero di domande. Uno dei problemi maggiori riguarda il tema del determinismo. Tale dottrina afferma forse che tutte le persone *devono peccare* o che *peccano*? Pur se paradossale, la fede cristiana dichiara che il peccato è sia inevitabile che un atto della volontà. Questa affermazione si oppone ai numerosi tentativi di dissolvere il paradosso razionalmente sia in una che nell'altra direzione. Il pelagianesimo superò il paradosso definendo il peccato in modo casuistico e atomistico così da negare la dottrina del peccato originale. Ogni persona è un suo nuovo proprio Adamo, nato nel mondo nella stessa condizione di esistenza del primo uomo, e commette da se stesso il peccato originale. Ciò significa che vi è libertà di peccare o non peccare secondo la propria volontà. La grazia, intesa come aiuto divino o guarigione, in questo caso, non è necessaria. Pelagio, tuttavia, non rifiutò apertamente la grazia ma la definì in modo estrinseco all'uomo, come il dono della libertà, la luce della legge, l'esempio di Cristo come anche l'incoraggiamento di una ricompensa. Pelagio spiegò l'universalità del peccato con l'irrefrenabile diffusione dei cattivi esempi. Pur

mantenendo il concetto di realtà (seppur molto indebolito) del peccato attuale, la verità dell'inevitabilità del peccato, a cui punta la dottrina del peccato originale, viene perduta.

Le interpretazioni sulla condizione umana che equiparano il peccato alla finitezza creaturale o con qualche aspetto della natura umana che è essenzialmente cattiva, dissolvono il paradosso in un'altra direzione rendendola inevitabile fino ad escludere ogni aspetto volitivo. Ciò è caratteristico negli schemi deterministici quali quelli del calvinismo.²¹⁸

L'interpretazione storica della Caduta, che abbiamo provato a mantenere, evita di rendere il peccato connaturato alla condizione umana. Mantiene la posizione espressa da Wiley che "il peccato è un accidente della natura umana e non un elemento sostanziale del suo essere originario" (CT 2:95). Nondimeno, rende difficile spiegare perché tutti peccano, considerando errata la soluzione razionalistica precedentemente proposta. Possiamo evitare questa trappola affermando semplicemente, con Paolo, che l'evidenza punta, empiricamente, alla conclusione che "tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio" (Rm. 3.23).

Tentativi razionalistici hanno provato a risolvere il paradosso spiegando l'universalità del peccato nei termini di teorie della trasmissione del peccato. Alcune, come il cosiddetto modello genetico di trasmissione, sono palesemente inadeguate essendo troppo materialiste, slegate da una interpretazione biblica del peccato (la tendenza ad equiparare la sessualità alla peccaminosità), e alla luce della medicina moderna che manipola il materiale genetico umano, non essenzialmente favorevoli al concetto della grazia come cura. Altre teorie dipendono dalla diffusione di particolari forme di realismo filosofico. E' vero che il concetto veterotestamentario della "personalità corporativa" (H. Wheeler Robinson) offre un'adeguata *Weltanschauung* per spiegarla, ma svilupparla in termini filosofici contemporanei crea delle difficoltà, seppur non insormontabili.

Teologicamente, la dottrina del peccato originale promuove due verità fondamentali. In primo luogo, considera ogni uomo nella sua interezza. Questo è il significato di *corruzione totale (total depravity)*. Davanti a Dio (*coram Deo*), "il giudizio che l'uomo è un peccatore è un giudizio totale e perciò" si applica " 'all'interiore e spirituale dell'uomo' ".²¹⁹ In secondo luogo, la dottrina del peccato originale valuta l'umanità nella sua totalità. In

²¹⁸ Sia Calvino che Lutero negano la possibilità della libertà dal peccato in questa vita, ma sono troppo ben fondati sulla Scrittura per poterlo attribuire al corpo come male in sé stesso. Essi, piuttosto, non condividono "l'ottimismo della Grazia" che dava corpo alla fiducia di Wesley nella possibilità del trionfo della Grazia sul peccato in questa vita. Essi affermavano che tutti gli uomini *devono* peccare, ma il wesleyano non sarebbe a proprio agio nell'affermare che tutti gli uomini *peccano*.

²¹⁹ AULEN, *Faith of the Christian Church*, 239.

questo caso, il principio ebraico della personalità corporativa entra in scena (vedi sopra). Vi è una forma di solidarietà nel peccato che passa su tutti i discendenti di Adamo. Forse possiamo legittimamente parlare di un “corpo mistico del peccato” confrontandolo con il “corpo mistico di Cristo” (Oswald Chambers). E’ questa solidarietà dell’umanità nel peccato che produce l’idea dell’inevitabilità del peccato.

Le parole di Guastav Aulen sono un sommario incisivo della nostra intera discussione sull’umanità peccatrice:

Quando l’idea dello stato originario e della Caduta è accostata alla fede cristiana, lo “stato originario” rivela ad ogni uomo il destino datogli da Dio, e la “Caduta” dichiara che la relazione solidale del peccato non rimuove la qualità peculiare del peccato come atto della volontà, o, detto altrimenti, quando il peccato diviene attuale nella nostra vita, ci troviamo impegnati a distruggere il destino datoci da Dio.²²⁰

Infine, siamo più preoccupati della risposta divina al problema del peccato ed al Suo rimedio per guarirlo che ad una risposta razionale all’interrogativo sulla sua fonte e origine. Perciò adesso, tratteremo dell’opera salvifica di Dio.

²²⁰ Ibid., 247.

Capitolo 10

La persona del Salvatore

Il tema cristologico ci porta a considerare uno dei motivi centrali della teologia wesleyana (vedi cap.1). Esso è organicamente collegato al cuore del nostro *corpus* dottrinale, poiché le problematiche cristologiche ci portano al confronto con quelle soteriologiche. Accade anche che questioni soteriologiche diano origine a problematiche cristologiche. John Deschner, infatti, evidenzia come talune affermazioni cristologiche riscontrate negli scritti di John Wesley, siano “fortemente impregnate o persino celate dentro un materiale soteriologico.”²²¹ Wolfhart Pannenberg nota come tutte le cristologie siano attualmente impregnate di questioni soteriologiche provando a dimostrare le relazioni sistematiche presenti in alcune tra le teorie prominenti.²²²

Questo orientamento soteriologico in Wesley corrisponde ad una sua decisa tendenza alla cristologia già presente, come abbiamo notato, nella sua trattazione della dottrina della Trinità. Egli ha poco interesse per le teorie speculative ma distingue tra il “fatto” e il “modo” in cui è avvenuta l’incarnazione. Sul modo, egli afferma, “Io non ne so niente...non è più tanto l’oggetto della mia fede di quanto lo sia della mia comprensione.”²²³ Riguardo al “fatto,” però (che Cristo è sia divino che umano), egli parla con più sicurezza: “Che Gesù sia il Cristo, che Egli sia il Figlio di Dio; che sia venuto nella carne è una verità sicura e colui che nega una qualsiasi sua parte, in effetti, nega il tutto.”²²⁴ Ciò suggerirebbe l’idea che Wesley fosse più interessato ad una cristologia funzionale e non ontologica che speculativa. Ciò, in parte, dipende dal fatto che il Nuovo Testamento non offre una dottrina esplicita della persona di Cristo, cioè, non spiega come le due nature siano in mutua relazione. Forse, la sua attitudine dipendeva dal suo costante interesse di porre in relazione tutte le dottrine con la salvezza. Tuttavia, come abbiamo già notato per la Trinità, persino argomenti funzionali riflettono inevitabilmente principi

²²¹ Wesley’s *Christology*, 5. Egli, inoltre, suggerisce nella sua introduzione che alcune “deficienze” nelle formulazioni teologiche wesleyane, come per esempio, la teoria della soddisfazione penale dell’Espiazione, possano essere meglio modificate o alterate “su un terreno cristologico.” 4.

²²² *Jesus-God and Man*, trans. Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe (Philadelphia: Westminster Press, 1977).

²²³ *Works* 6:204.

²²⁴ *Notes* su I Giovanni 2:22. Colin Williams commenta su questo punto: “Non c’è alcun dubbio che Wesley accogliesse le formule cristologiche ortodosse, ma il suo interesse era sempre diretto al ruolo salvifico di Cristo. Egli mostrava una costante ripulsa per le speculazioni metafisiche. Portare le persone a discutere di sottigliezze dottrinali potrebbe produrre uno spirito polemico, e dove una conoscenza vera e vivente di Cristo produce una dipendenza crescente da lui promuovendo uno spirito d’amore, argomenti speculativi possono causare divisione e amarezza (cf. *Letters* 4:159).

sostenitori ontologici, pur se non in possesso di categorie concettuali adeguate a formularle.

E' nostra intenzione, sviluppando la teologia sistematica wesleyana, agire entro i limiti di questa prospettiva. Conseguentemente non discuteremo dei vari tentativi speculativi contemporanei di formulare la cristologia ma, daremo una veduta generale dei dibattiti cristologici classici. Tale approccio svelerà gli interessi centrali della fede cristiana classica. Così facendo, proveremo a focalizzare la nostra attenzione su quegli aspetti della persona del Salvatore che ruotano attorno a questioni di riconciliazione e santificazione.

Significato teologico dell'incarnazione

Il termine *incarnazione* si riferisce a quella credenza, unicamente cristiana, che Dio è entrato nella storia in forma di persona umana. "E la Parola è diventata carne e ha abitato per un tempo fra noi" (Gv. 1.14) è uno dei fondamenti su cui la fede cristiana si regge o cade. E il "punto focale" della "confessione di fede in Cristo" che identifica la sostanza della dottrina cristiana.²²⁵

L'affermazione che Dio è divenuto immanente in un particolare evento nella storia mondiale include anche l'impegno a credere che quell'evento è normativo per l'intera storia. Questo convincimento è uno scandalo per la mente razionale, ma il suo scopo non è di creare, semplicemente, un ostacolo alla fede, cioè, il suo significato non risiede nella sua assurdità. Vi sono verità fondamentali che diverrebbero problematiche senza l'incarnazione; perciò l'evento di Dio fattosi carne in Gesù di Nazareth ha un profondo significato teologico per alcuni principi della dottrina cristiana.

La rivelazione

Abbiamo scoperto, nel nostro studio sulla rivelazione (capitolo 4) che fin quando Dio non diviene immanente, in qualche modo ("adattamento," Calvino), non è possibile una qualsiasi Sua conoscenza. Abbiamo altresì notato che l'elemento distintivo della teologia cristiana, in contrasto con altre teologie, è la fede in Dio che si è reso conoscibile, decisamente e decisamente, in Cristo Gesù. L'incarnazione, perciò, è come un pilastro della fede che la vera natura di Dio è adeguatamente conosciuta mediante questo evento storico.

L'affermazione di Gordon Kaufman risponde magnificamente a questo insieme di idee:

Dio è un essere totalmente auto-sufficiente, l'Uno incomparabile a tutti gli altri, assolutamente unico, il limite ultimo dell'uomo e di ogni altra realtà

²²⁵ AULEN, *Faith of the Christian Church*, 185.

finita. Come potremmo mai conoscere un tale essere? Se Dio trascendesse, assolutamente e sotto ogni aspetto, sia noi che il nostro mondo, non potremmo mai conoscere niente di lui- persino che esiste e che è trascendente. Tale entità potrebbe essere e significare qualcosa per noi soltanto entrando nel nostro mondo, divenendo un possibile oggetto della nostra conoscenza. Dio dovrebbe assumere la forma, come accadde, di qualcosa di sperimentabile e comprensibile, facendosi conoscere da noi in quel modo. Questa è precisamente la pretesa cristiana: Dio stesso è sceso tra gli uomini proprio nella persona di un uomo.²²⁶

Il quarto vangelo propone, come uno dei suoi temi maggiori, la tesi che Dio è pienamente conoscibile nel Figlio. Il Cristo giovanneo dice, “Chi ha visto me ha visto il Padre” (Gv. 14.9). e Giovanni dichiara, “Nessuno ha mai visto Dio; l’unigenito Dio, che è nel seno del Padre, è quello che l’ha fatto conoscere”(1.18). La fede in Dio è, simultaneamente, fede in Cristo e viceversa. Il riassunto di Aulen coglie bene la verità:

La confessione di fede in Cristo è, perciò, non un’affermazione su Cristo, ma, una piena affermazione su quel Dio che si è rivelato. La fede cristiana, affermando che Cristo è della stessa sostanza del Padre, rivela le qualità dell’essere del Padre. Allora, la funzione reale della confessione di fede in Cristo è di salvaguardare il contenuto e la purezza della concezione cristiana di Dio.²²⁷

L’incarnazione non rivela soltanto Dio ma anche l’uomo. Atanasio, nel quarto secolo, comprese questa verità e la descrisse in modo affascinante. Egli suggerisce che l’incarnazione ebbe, come suo scopo, la restaurazione dell’*imago Dei*. L’uomo non poteva, compiere quest’opera di restaurazione perché, al meglio, è copia dell’immagine e persino deturpata. Se un ritratto è stato rovinato da una macchia, afferma Atanasio, deve essere restaurato dal pittore secondo l’originale che deve tornare e posare per lui una seconda volta. Così la Parola dovette scendere sulla terra in modo da rendere nuovamente visibile l’immagine originale per essere ridisegnata nella natura umana.²²⁸

Come sottolinea costantemente la teologia contemporanea, non abbiamo accesso all’uomo (Adamo) dell’inizio così da poter dedurre un’immagine adeguata normativa dell’essere umano. La nostra conoscenza di questa realtà è “dal centro” (Bonhoeffer). In Gesù Cristo percepiamo la piena immagine dell’umanità, non sfigurata dal peccato. Egli non soltanto rappresenta l’uomo secondo Dio ma anche ciò che Dio è per l’uomo.

John Wesley mette a confronto Cristo e la legge. Quando descrive l’origine e la natura della legge, adopera un linguaggio particolarmente adatto all’incarnazione.²²⁹

²²⁶ *Systematic Theology*, 168.

²²⁷ *Faith of the Christian Church*, 189.

²²⁸ *De Incarnatione*, cap.14.

²²⁹ *StS* 2:45-47

Secondo il suo pensiero, la natura e la volontà di Dio, nel rapporto con la natura umana, il destino e il comportamento, sono racchiuse nella legge che è, così, una rivelazione della virtù e della sapienza divina. Poiché la legge era il mezzo meno adatto di auto-rivelazione e più suscettibile di perversione legalista, Dio, più perfettamente, incarnò la Sua volontà e natura legandoli al destino umano, per l'incarnazione della Sua natura in Gesù Cristo. Questi, perciò, è l'immagine identica della natura divina, la *eikōn* di Dio (Col. 1.15; cf. Ebr. 1.3). Il legame tra queste due rivelazioni è discusso da Paolo in II Corinzi 3 nei termini di "gloria." La gloria sfuggente della legge (simboleggiata dalla gloria che risplendeva temporaneamente sul volto di Mosè) fu sostituita dalla gloria permanente che splende (perpetua e indeformabile) sul volto di Gesù Cristo.

La redenzione

La chiesa occidentale, con la sua tendenza alla giustificazione ed a forme di pensiero legale, ha normalmente parlato di redenzione quasi esclusivamente nei termini di morte di Cristo. L'incarnazione, in questo contesto, è considerata una necessità per la redenzione, per l'influenza della teoria della soddisfazione anselmiana dell'espiazione. In seguito fu ampliata con la spiegazione della soddisfazione penale, formulata in modo classico da Giovanni Calvino. In questo caso la redenzione è interpretata come il risultato della soddisfazione dell'onore di Dio (Anselmo) o della giustizia (Calvino), e questa deve essere resa da Gesù Cristo uomo, la cui morte soddisfa le pretese della giustizia. Poiché la redenzione è opera dell'uomo e, discontinuamente, l'opera di Dio, l'incarnazione è necessaria per provvedere il sacrificio. (Questo è l'argomento del *Cur Deus homo?* di Anselmo) Perciò non sembra avere, in se stessa, un significato critico per la redenzione.²³⁰

Adoperando categorie tipicamente wesleyane potremo parlare di enfasi orientale nei termini di restauro dell'immagine di Dio. Nella precedente citazione di Atanasio, può intravedersi l'influenza orientale sull'importanza dell'incarnazione come paradigma

²³⁰ John Deschner nota come l'adozione da parte di Wesley della teoria della soddisfazione penale crei un fondamento per la sua comprensione della necessità dell'incarnazione, cosicché "la giustizia di Dio e l'amore sono armonizzate nella sostituzione penale di Cristo sulla croce per il peccato dell'uomo." *Wesley's Christology*, 19. Tuttavia, egli evidenzia come ciò crei una tensione interna al pensiero di Wesley, rendendo difficile una relazione con l'insegnamento relativo alla santificazione. Questo è soltanto uno di quegli aspetti che Deschner definisce i "due-lati" della teologia wesleyana, "un lato moralistico" proveniente dalla sua comprensione anteriore ad Aldersgate, e "un lato evangelico" frutto della sua conversione che, qui si afferma, contribuisce ad un mutamento della sua dottrina, ma che procura soltanto una parziale trasformazione della sua forma." 77. Credo che Deschner abbia ragione sia nell'analisi che nella sua affermazione che il lato evangelico "controlli l'intenzione della sua teologia." Ibid. Questa tensione evidenzia l'incompatibilità della teoria della soddisfazione espiatoria con una ragionevole dottrina della santificazione, come osserveremo dopo, mostrando così come l'uso acritico da parte di Wesley della dottrina su citata in riferimento all'opera di Cristo (come "merito") sia inconsistente con ampie affermazioni della sua teologia e perciò devono essere rifiutate in uno sviluppo sistematico della teologia wesleyana.

dell'*imago*. Più incisiva ancora è l'affermazione che l'incarnazione, potenzialmente, trasforma la natura umana, rendendo possibile all'uomo di divenire simile a Dio per l'unione con Cristo. Il grande insegnamento della ricapitolazione di Ireneo, dimostra come Gesù Cristo produca un capovolgimento della Caduta ad ogni stadio della vita umana. Perciò "egli [Cristo] divenne ciò che noi siamo [uomo] affinché noi potessimo divenire ciò che egli è [divino]." Il problema con la divinizzazione della natura umana intrinseca alla teoria realistica della redenzione formulata da Atanasio e da Ireneo, non invalida l'importanza formale dell'opera santificatrice dell'incarnazione. La conclusione di David Cairns rafforza questa valutazione positiva delle teorie realistiche:

Il vocabolario della divinizzazione è un tentativo di fare giustizia al reale cambiamento operato nella natura umana mediante l'unione con Cristo nella Sua chiesa. Ma questa è un'unione di fede. E' reale, e i frutti dello Spirito ne sono testimonianza, ma non comporta una fusione del credente o della chiesa con il Signore. E' un'unione singolare di persone con la Persona divina, per cui i benefici di Cristo passano ai Suoi discepoli, mentre la Sua signoria rimane intatta, e il confine tra il Creatore e la creatura rimane insuperato. Descrivere questa unione è il vero scopo di Ireneo, Clemente e Atanasio.²³¹

R. V. Sellers concorda con questa spiegazione. Egli sostiene che il pensiero di Atanasio fosse morale e spirituale e non tanto realista come implica il linguaggio adoperato che consente all'uomo "in Cristo" di mantenere una comunione perfetta con Dio.²³² L'enfasi sull'incarnazione che qui incoraggiamo non detrae assolutamente niente al significato decisivo della morte di Cristo, anzi. incoraggia una più ampia comprensione del modo in cui l'opera di Cristo è collegata alla salvezza. Ciò sarà spiegato meglio nel capitolo seguente.

La cristologia del Nuovo Testamento²³³

La cristologia del Nuovo Testamento è una risorsa indispensabile per il lavoro della teologia sistematica. Pur se lo scopo della teologia va oltre quello descrittivo, caratteristico

²³¹ *Image of God*, 108-109.

²³² *Two Ancient Christologies* (London: SPCK, 1954)

²³³ E' questo uno dei soggetti più controversi nell'ambito degli studi neotestamentari. E' persino impossibile considerare tutto il vasto materiale prodotto su questo tema. Di conseguenza, proporremo alcuni dei temi e conclusioni maggiori che secondo l'autore, che non è uno specialista del Nuovo Testamento, sono ragionevolmente coerenti. E' indubbio che alcune posizioni qui assunte sembreranno ingenuità ad alcuni specialisti. Presumeremo la credibilità dei documenti neotestamentari e il fatto che i Vangeli riproducono fedelmente la personalità e gli insegnamenti di Gesù e non la fede dei primi cristiani sottoposti ad un processo di sviluppo evolutivo. Le teorie su tutti questi temi formano una boscaglia di vari punti di vista e di interpretazioni. Cercare di trovare un sentiero in questa fitta vegetazione è un compito arduo. Lo studioso del Nuovo Testamento senza un'adeguata preparazione tecnica è spesso tentato a pensare che la necessità di produrre una qualche nuova interpretazione scavalchi la ricerca della verità tra gli specialisti del ramo. Una panoramica dei dati fondamentali sui temi principali della cristologia neotestamentaria può essere desunta dalla lettura della sezione nell'appendice 2 che tratta, in modo schematico, del ministero di Gesù. La presente discussione si fonda su una selezione limitata di studi principali scelti tra i tanti sia per motivi utilitaristici che per la qualità accademica e la consacrazione all'autorità e veracità della Scrittura, che l'autore intravede in essi.

della teologia biblica, se accoglie seriamente l'autorità della Scrittura non può sviluppare categorie e interpretazioni che violino la prospettiva del Nuovo Testamento. In senso positivo, intende proporre una formulazione contemporanea che sia una estrapolazione delle intuizioni degli scrittori biblici.

Il punto di inizio più comune, come anche il più adeguato, nell'analisi della risposta neotestamentaria alla domanda su Cristo, è di esaminare i titoli a lui ascritti nei Vangeli. Proprio qui la comprensione della chiesa primitiva sulla persona di Gesù, come anche della sua autocoscienza, giunge alla sua espressione centrale. Pur non potendo esaminare tutti i titoli identificabili nel Nuovo Testamento, quando investigato con un pettine dai denti stretti, valuteremo quelli che sembrano avere un significato decisivo e un uso più ampio nei documenti.

E' importante notare, fin da principio, che il "problema cristologico" del Nuovo Testamento non era il problema della Sua persona e opera. Quel modo di affrontare l'argomento si sviluppò nei primi secoli quando la chiesa provò a rispondere a domande sulla relazione di Cristo al Padre e tra la natura umana e divina in Cristo. Questo fu, indubbiamente, uno sviluppo inevitabile, ma l'aver posto la domanda in questi termini, causò la separazione della persona di Cristo dalla Sua opera, cioè, la cristologia e la soteriologia divennero due temi separati. Il Nuovo Testamento, tuttavia, raramente parla della persona di Cristo senza, simultaneamente, parlare della Sua opera. Le varie risposte neotestamentarie alla domanda "chi è Cristo?" accomunano sia la persona di Cristo che la Sua opera in modo indistinguibile. Ciò implica che, come afferma Richard Longenecker, tutti i titoli ascritti a Gesù dalla chiesa primitiva, siano compresi come funzionali e non ontologici.²³⁴

Rispondendo alla domanda "Chi è Gesù?" i primi cristiani disponevano di alcuni concetti tratti dal loro ambito culturale ebraico che sembravano ben applicabili a Gesù. Il problema cristologico del Nuovo Testamento era, perciò, quello di rispondere a domande quali: Fino a che punto Gesù portò a compimento questi concetti giudaici? Il risultato di questo tipo di approccio alla domanda fu un significato che trascendeva tutti questi concetti presi sia separatamente che insieme. Il nostro compito, però, è di seguire questi tentativi come espressi nel Nuovo Testamento.

Due questioni critiche maggiori emergono da tale analisi. In primo luogo, dobbiamo determinare se stiamo considerando l'auto-comprensione di Gesù alla luce dei suoi insegnamenti tramandatici o con la comprensione teologica posteriore della comunità

²³⁴ Vedi RICHARD LONGENECKER, *The Christology of Early Jewish Christianity* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, 1970).

cristiana. Abbiamo già affrontato questo tema perciò possiamo ripetere le stesse conclusioni tratte precedentemente. Pur se, giustamente, i vangeli riflettono la prospettiva e la situazione posteriore della chiesa primitiva, ci viene offerta una fedele immagine di Gesù che accogliamo come affidabile. In secondo luogo, la decisione deve essere presa sull'origine dei titoli applicati a Gesù. Provenivano da un ambiente ebraico o ellenistico? In pochi casi non vi è una vera scelta da fare, ma quando necessaria, è molto importante identificare la fonte. In questa discussione noi condividiamo, generalmente, la posizione assunta da studiosi di fiducia, che la fonte primaria è ebraica, pur se alcuni titoli hanno dei punti di contatto particolari con il mondo ellenistico. Quando tratteremo temi cruciali, ne daremo nota.

Il Messia

Nella cristologia dei primi cristiani giudei, era di fondamentale importanza la convinzione che Gesù fosse il Messia. Era così basilare, infatti, che il termine greco per Messia (*Christos*) fu associato alla persona di Gesù come un nome proprio. E' un fenomeno alquanto strano perché (1) era una designazione molto incerta, un termine pluricomprendivo per un concetto alquanto fluido nel giudaismo; (2) Gesù non realizzò molti degli aspetti fondamentali della speranza messianica, specialmente nella sua forma contemporanea; e (3) Gesù raramente applicò il termine a se stesso. Al di là di queste considerazioni, questo era il termine ritenuto preminente dalla chiesa. La domanda a cui rispondere è, perciò, la seguente: Fino a che punto i cristiani accolsero la posizione giudaica, e in che modo la trasformarono? Oppure, la medesima domanda potrebbe, e forse dovrebbe essere, formulata in relazione alla auto-comprensione di Gesù.

Il punto di inizio è il significato del termine, o l'idea. Pur se una designazione tecnica del termine "Messia" non è rintracciabile nell'Antico Testamento, l'idea è certamente presente. (Una possibile eccezione è il riferimento misterioso e enigmatico in Dan. 9.25-26. Tuttavia, le interpretazioni e traduzioni degli studiosi sono così frammentate da rendere il suo uso altamente problematico. Confronta i commenti nell'*Abingdon Bible Commentary* con l'interpretazione diametralmente opposta nel *New Bible Commentary*). In primo luogo, era un concetto politico (cf. Ez. 37.21 ss.), poiché è coinvolto un re davidico che regna su un Israele restaurato. Sembra che la speranza per il futuro non sia quella di un re messianico, poiché in molti passi escatologici troviamo tracciata l'immagine di "un'era d'oro" ed un regno restaurato con l'assenza di una descrizione del re. La speranza messianica come la incontriamo tra i Giudei ai tempi di Gesù era principalmente un prodotto del periodo post esilico.

Alcuni studiosi hanno identificato almeno due filoni della speranza messianica, entrambi escatologici. Il primo si riferisce al regno di questo mondo, naturale, politico e nazionalistico. Questa sembra essere il contenuto della comprensione popolare. T. W. Manson nota come nei Salmi di Salomone sia questo il modo in cui “il giudeo patriota e timorato di Dio,” nel primo secolo a.C. intendeva l’Unto del Signore.²³⁵

Altri hanno suggerito una seconda interpretazione proponendo un Messia trascendente

ultra mondano che viene compiendo opere miracolose. Sigmund Mowinckel scrive queste due interpretazioni nel modo seguente:

Sembra che, come nella generale futura speranza del giudaismo posteriore, esistessero due tendenze, originariamente alquanto distinte ma adesso fuse insieme, in modo che il concetto del Messia, nel Giudaismo posteriore manifesta lo stesso duplice carattere. Da un lato vi è quello nazionale, politico, terreno, con tendenze particolaristiche, e universalista nel momento migliore. L'altra è super- terrestre, ultra-mondana, ricca di contenuto religioso e concetti mitologici, universalista, luminoso, a suo agio nella sfera del “Santo” e del “totalmente Altro.”²³⁶

John Wick Bowman ha proposto una terza interpretazione, che ritiene essere la vera comprensione profetica, definendola come la corrente del “Messia-rimanente.” In seguito, in questa sezione, tratteremo meglio tale suggerimento.

Il primo uso tecnico del termine Messia avviene come un esempio del primo complesso di idee e richiede una modifica del materiale veterotestamentario. Quest’uso del termine lo riscontriamo nei Salmi di Salomone, 17 e 18, che proviene dalla metà del primo secolo a.C. Pur se, come abbiamo notato, “l’età d’oro” è l’idea più significativa della letteratura profetica, con il Messia che appare in alcuni luoghi ma non in altri, la comprensione del Messia, in questo caso, era dell’agente di Dio che viene a portare il Regno. Nell’Antico Testamento indicava un aspetto del Regno, adesso, invece, è lo strumento efficace che si affaccia alla realtà sconfiggendo i nemici di quel sistema, sempre visto nei termini del nazionalismo giudaico. Pur se questo sviluppo non è in grande contrapposizione con i maggiori contorni della speranza biblica, vi era una maggiore eccezione: Zac. 9.9 raffigurava il re veniente come un regnante pacifico e non come un eroe guerriero che avrebbe sterminato i nemici di Israele. Questo fu l’unico passo biblico con il quale Gesù esplicitamente si auto-identificò all’ingresso trionfale. Questa era l’immagine che rifletteva meglio la sua comprensione della messianità.

²³⁵ *The Servant-Messiah* (Grand Rapids: Baker Book House, 1977), 23 ss.

²³⁶ *He That Cometh* (New York: Abingdon Press, 1960) vol.2.

Vi era un'altra visione modificata dell'aspettativa messianica nel periodo intertestamentale. Nelle apocalissi giudaiche è presente l'idea che il Messia avrebbe inaugurato un regno provvisorio, perciò, secondo questa prospettiva, il Messia è il precursore di Jahvè, dando così spazio ad un tempo tra i tempi.²³⁷

Il sommario proposto da Longenecker offre un adeguato retroscena per poter comprendere meglio l'uso del titolo in relazione a Gesù:

Pur se elementi diversi rivaleggiano per un riconoscimento, questa concezione politica e nazionalista assunse un posto predominante nel pensiero giudaico. Al tempo di Gesù, questa comprensione messianica del figlio di Davide era dominante.²³⁸

Gesù e il titolo messianico

Gesù è il crogiuolo in cui le idee del messianismo giudaico ribolliscono. E' il modo in cui egli trattò questi concetti che diviene cruciale, in special modo se consideriamo seriamente, come facciamo, il Gesù storico e la sua propria auto-coscienza. In primo luogo, dobbiamo prendere in considerazione quanto William Wrede, nel 1901, definì il "segreto messianico." In Marco, particolarmente, Gesù è presentato come colui che vuole evitare questo titolo. Egli zittì demoni che lo riconoscevano come Messia (1.23-25, 34; 3.11-12). Vietò a coloro che erano stati guariti di dirlo in giro (1.43-44; 5.43; 7.36). Dopo la trasfigurazione, egli disse ai discepoli di non dire a nessuno quanto avevano visto (9.9). Come possiamo spiegare tutto ciò?

Teologi liberali come Rudolph Bultmann e Gunther Bornkamm affermano che ciò avveniva perché Gesù non sapeva di essere il Messia. Altri più conservatori, come Oscar Cullmann, suggeriscono che Gesù rifiutò completamente il titolo a motivo dei suoi riverberi politici. Passi diversi devono essere esaminati prima di poter trarre una conclusione. E' abbastanza chiaro, comunque, che Gesù abbia rifiutato gli aspetti politici della Sua missione nella tentazione del deserto; rifiutò di diventare un messia che avrebbe potuto attrarre un seguito per tali motivi. L'incontro con Satana, allora, crea lo schema base del suo susseguente ministero e, indubbiamente, ci offre un modello utile per poter valutare eventi posteriori.

Sono quattro i passi dove la relazione di Gesù con i titoli messianici, è un tema critico:

²³⁷ William Barclay suggerisce che questo concetto di un regno provvisorio, che sorse nel I secolo a.C. ispirò l'idea di un regno di Cristo millennale (millennio) presente nell'enigmatico capitolo 20 dell'Apocalisse. *Daily Study Bible: The Revelation of John*, 2 voll. (Philadelphia: Westminster Press, 1960), vol.2.

²³⁸ *Christology*, 66.

Marco 14.61-62: Rispondendo alla domanda del sommo sacerdote, “Sei tu il Cristo, il figlio del Benedetto?” Gesù rispose in un modo che sembra inequivocabile: “Io sono.” In Matteo, però, la Sua risposta è molto più ambigua: “Tu l’hai detto.” (Ciò è comprovato da diversi manoscritti, anche se, alcune nuove traduzioni aggiungono un “sì”). Sembra che lo scopo di Matteo, nei riguardi di Gesù, avrebbe tratto vantaggio da una risposta inequivocabilmente positiva se questa fosse stata realmente pronunciata. Inoltre, in entrambi i casi, si afferma che Gesù si auto-identificò con il Figlio dell’Uomo. La reazione dei sacerdoti, inoltre, sembra giustificare più chiaramente la definizione di Figlio dell’Uomo che di Messia. Essi lo accusano di blasfemia, colpa più legata al concetto, prevalente nel Giudaismo, di Figlio dell’Uomo. Avrebbero reagito diversamente se avessero creduto che Gesù si era definito il Messia, poiché ciò non includeva alcuna pretesa di sovra-mondanità (vedi la trattazione che segue, del Figlio dell’Uomo). Oscar Cullmann, in un argomento dai toni esoterici, insiste nel dire che il racconto marciano è realmente un’evasione più che una diretta risposta come, invece, suggeriscono, le nostre traduzioni. Egli fonda il suo argomento su basi filologiche aggiungendo una nuova traduzione dal greco nell’originale aramaico, lingua parlata da Gesù.

Marco 15.2 ss.: Nel suo incontro con Pilato, a Gesù fu rivolta un’altra domanda diretta riguardante la Sua regalità. Egli rispose ancora una volta in modo ambiguo dicendo, “Tu lo dici.” Matteo riporta questa discussione nello stesso modo. Assistiamo perciò, qui, ad una evasione dalla terminologia messianica.

Marco 8.27 ss.: La grande confessione di Pietro a Cesarea di Filippi dichiara la conclusione, tratta dai discepoli, che Gesù è il Messia (Cristo). Pur se questo annuncio è ricevuto entusiasticamente da Gesù, come riportato in Mt. 16.17, egli vieta ai discepoli di dirlo ad alcuno e poi prosegue per parlare del Figlio dell’Uomo dando enfasi al ruolo della sofferenza che era un concetto estraneo all’idea giudaica di messianismo. Che Pietro avesse detto più di quanto aveva compreso è comprovato dalla sua reazione negativa alle parole di Gesù che ampliavano la missione messianica che avrebbe incluso rifiuto e morte. In realtà, l’apostolo stava ancora adoperando la terminologia messianica in senso popolare giudaico. Perché Gesù evitò palesemente il termine quando aveva l’opportunità di dare delle chiare definizioni potendo, allo stesso tempo, vietare ai discepoli di propagare queste conclusioni? Una posizione conservatrice afferma che i contesti di tutti questi passi diventano comprensibili quando, in essi, si intravedono quei toni nazionalistici che Gesù voleva precisamente evitare.

Un ulteriore passo nel Quarto Vangelo richiede la nostra attenzione. In **Giovanni 4** Gesù sembra rivelarsi come Messia alla donna samaritana. Quando lei riconosce che la sua tradizione religiosa includeva la speranza nella venuta del Messia (v.25), Gesù le dichiara: “Sono io, io che ti parlo!” Due considerazioni sono qui rilevanti: In primo luogo, non vi sono ovviamente pericoli di una rivolta politica nella situazione. In secondo luogo, non è insignificante che le Scritture samaritane includessero soltanto il Pentateuco che avrebbe previsto soltanto un “messia profetico” e non politico. E’ possibile identificare l’idea di un “profeta come Mosé” di Deuteronomio 18 con la speranza samaritana. Proprio il contesto della conversazione di Gesù con la donna evidenzia questo fatto: La sua risposta fu, “Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto; non potrebbe essere lui il Cristo?”(v.29). Perciò, anche questo passo, sembra ruotare attorno all’idea messianica tradizionale.

Vi è però, un’altra considerazione che, secondo diversi studiosi, dovrebbe richiamare la nostra attenzione. Oltre al fatto che Gesù, abbastanza chiaramente, rifiutasse di identificarsi con l’idea corrente di un messia politico, fino al punto di separarsi dai suoi seguaci quando essi provarono a forzare questa interpretazione su di Lui (Gv. 6.15), Gesù, difficilmente, avrebbe potuto dichiarare di essere il compimento della profezia anticotestamentaria senza implicitamente affermare, come minimo, di essere, in un certo qual senso, il messia della speranza di Israele. Ciò, come minimo, avrebbe incluso una continuità tra l’opera di Gesù e la missione del popolo eletto di Israele.

La risposta suggerita per risolvere questo dilemma proviene da uno schema di pensiero giudaico presente nei rotoli del Mar Morto. Come afferma Richard Longenecker: “Da un punto di vista strettamente teologico, nessuno può essere definito messia prima di aver compiuto quanto prescritto per l’unto.” Secondo il pensiero giudaico, cioè, sia la funzione che l’opera devono essere realizzati prima di poter giustamente reclamare il titolo. Ciò significa che Gesù sarebbe stato “il messia designato” o il “messia eletto” a motivo della sua prossima passione e risurrezione.²³⁹ Questa analisi ci porta a concludere che la funzione del Messia secondo l’interpretazione di Gesù è intimamente connessa alla sofferenza e, nella sostanza, diviene il Servo sofferente. L’opera del messia non era nei termini previsti dai Giudei. Infatti, l’unione delle due idee di ‘Messia e sofferenza’ creò un serio ostacolo alla fede giudaica perché esse non erano state così correlate, almeno, secondo la loro interpretazione della Scrittura.²⁴⁰ John Wick Bowman prova a dare

²³⁹ Ibid., 73 ss.

²⁴⁰ H.H.ROWLEY, *The Meaning of Sacrifice in the Old Testament* (The John Rylands Library Bulletin, vo. 33, n.1, [September 1950]), cita alcuni scrittori che contestano questa affermazione , aggiungendo: “Nessuna solida evidenza,

un'interpretazione alternativa a quelle su esposte. Egli prende spunto dalla problematica sollevata dall'interpretazione radicale della profezia anticotestamentaria relativa all'applicazione del titolo messianico a Gesù. Quali conseguenze essa produce alla questione della rivelazione divina? Non vi era, egli chiede, una vera comprensione rivelata da Dio in tempo antichi, trascritta da profeti da Lui ispirati, che ha trovato il suo compimento in Gesù come Messia?

Rispondendo a queste domande, Bowman afferma che vi era un'altra corrente che il giudaismo aveva oscurato con le sue perversioni nazionalistiche. Egli la definisce "l'eredità profetica" identificandola con la "rivelazione divina compresa correttamente." Questa aveva la sua dottrina del Messia, che potrebbe essere definita come universalista a motivo della sua natura altamente etica e spirituale. A sostegno di questa posizione, egli cita le parole di C.F. Burney: "Possiamo rintracciare nei profeti la dottrina di un universalismo religioso futuro in cui le nazioni saranno unite sotto Israele in uno spirito comunitario di grande interesse. Questa si sviluppa accanto all'ideale messianico, e ne diventa parte integrante. Le due idee non possono, perciò, essere dissociate." (*Outlines of Old Testament Theology*, 99-100). Un tale universalismo, che sembra essere la chiave della sua interpretazione, fu raggiunto gradualmente. Ebbe inizio con la dottrina del rimanente, proposta in modo implicito da Amos, e giunse alla sua massima espressione nell'insegnamento di Isaia su Gerusalemme. Questa limitazione del "popolo di Dio" ad un gruppo fedele entro la nazione, frantumò l'idea che Israele, stesse in una relazione con Dio *in senso unitario*. Apparve chiaro che ogni uomo sta davanti a Dio su una base personale. L'appartenenza al rimanente divenne un argomento di natura morale e non razziale. Corollario necessario a questo individualismo è l'universalismo della relazione umana con Dio. "Togliete alla religione il suo fondamento razziale e nazionalistico," afferma Bowman, "rendetelo un argomento di rapporto individuale tra l'uomo e Dio, e ovviamente la religione sarà sulla via di divenire una fede universale."

Secondo l'interpretazione di Bowman, l'idea del Messia si sviluppò in concomitanza ai due concetti del rimanente e dell'universalismo. Secondo il pensiero più approfondito dei profeti, egli aggiunge, il rimanente era concepito come l'unione di forze tra individui di ogni razza e nazione che dovrebbe venire ad adorare il vero Dio come una porzione genuina del Suo popolo. Il Messia del rimanente era, chiaramente, di tipo etico -

proveniente da una data pre-cristiana può essere prodotta a sostegno della loro posizione, e l'evidenza del Nuovo Testamento è, fortemente, contraria. Poiché i Vangeli mostrano che qualsiasi cosa il Signore abbia detto della Sua missione nei termini di sofferenza, i discepoli non la compresero per niente e la confusero. Ecco perché molti studiosi sostengono la posizione ...se esposta." 103-4 n.4.

spirituale, molto lontano dal Messia nazionalistico del pensiero popolare. Abbiamo, così, il concetto veramente profetico del Messia-rimane.

Pur se questa corrente, nell'Antico Testamento, non è collegata a quella del Servo sofferente, entrambe sono fuse insieme nella persona di Gesù e proclamate al Battesimo nella formula: Servo sofferente del rimanente (Is. 42.1 e Salmo 2.7). Bowman suggerisce che la correlazione dei concetti è il fondamento della teologia neotestamentaria e che noi percepiamo il suo impatto soltanto quando traduciamo queste espressioni ebraiche nel modo comune di parlare dei cristiani che era largamente influenzato da forme di pensiero greco, alle quali noi siamo più abituati. Tradotte in concetti greci, la frase "Servo sofferente," "Messia del rimanente" diviene "Salvatore crocifisso," "Signore della Chiesa." Bowman conclude: "E' questa semplice combinazione di frasi, tuttavia, che è responsabile della trasformazione di una religione. Da sole hanno una sterile funzione all'interno della letteratura profetica ma, poste in reciproca relazione, danno vitalità ad un seme da cui scaturisce la fede cristiana."²⁴¹

Gesù come Figlio dell'uomo

Il titolo "figlio dell'uomo" è un'auto-designazione unicamente di Gesù. Appartiene peculiarmente ai vangeli, essendo presente soltanto quattro volte altrove, tre delle quali sono citazioni dell'Antico Testamento (Ebr. 2.6; Ap. 1.13; 14.14; At. 7.56). E' adoperato esclusivamente per Gesù, e nei vangeli è presente soltanto sulle Sue labbra.

Vi sono quattro possibili spiegazioni della sua origine e, perciò, di quanto Gesù intendesse con il suo uso. E' stato dimostrato che anche i rabbini lo adoperavano come circonlocuzione per il pronome "io." L'uso da parte di Gesù trascendeva, certamente, questo artificio retorico. Potrebbe significare, come spesso accadeva nell'Antico Testamento, semplicemente "uomo" nella sua fragilità, come creatura transitoria (Salmo 8.4-5). C'è chi suggerisce la derivazione dal linguaggio religioso dei popoli vicini dove "uomo" aveva il significato di "uomo originale" o "uomo primordiale" che sarebbe venuto in terra per ricondurre l'umanità al suo destino originale. La fonte generalmente accolta, tuttavia, è Dn. 7.13. Un ulteriore suggerimento è che la cristologia del "figlio dell'uomo," del passo in Daniele, sia pregno di letteratura apocalittica giudaica che, con questo titolo, raffigurava il giudice preesistente, universale e celeste. Richard Longenecker, insieme ad altri studiosi, ha richiamato l'attenzione sul fatto che non vi è evidenza alcuna che la

²⁴¹ *The Intention of Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1943), 72, 82. Questo passo nel testo riassume la tesi di Bowman sviluppata in tutto il libro. Un'ulteriore conseguenza di queste idee per la teologia neotestamentaria è che la Chiesa Primitiva dovrebbe essere appropriatamente interpretata come il compimento del concetto del rimanente dell'Antico Testamento.

supposta fonte di queste idee (1 Enoch 37-71) sia un documento pre-cristiano. La prova più antica della sua esistenza si rifà al quarto secolo d.C. Longenecker, allora, conclude:

L'evidenza, per datarla, è di una tale natura da rendere l'uso di 1 Enoch 37-71 nella ricostruzione del pensiero pre-cristiano, veramente precario, suggerendo che la fiducia con la quale questi capitoli sono adoperati nella discussione corrente per rappresentare l'apocalittica giudaica antica è sostenuta più da asserzioni dogmatiche che da giudizio critico.²⁴²

La conclusione di questa analisi è che mentre l'uso posteriore del titolo "figlio dell'uomo" suggerì implicitamente la Sua piena umanità, sulle labbra di Gesù è riferito esclusivamente al figlio dell'uomo secondo Daniele.

Perché Gesù adoperò questo titolo distinguendolo dalla designazione messianica? Un esame dei testi evangelici ha condotto molti studiosi a concludere che Gesù scelse questo titolo perché era il meno compromesso con il nazionalismo giudaico e con simili speranze di guerra. Inoltre, è significativo il fatto che, nel contesto, il titolo contenga il tema della sofferenza. C. F. D.

Moule ha chiarito questo punto:

Permanendo il fatto che in Dan. 7.21, 25, il "corno" aggressivo sulla testa della bestia "faccia guerra con i santi, prevalendo su di essi, e sui santi dell'Altissimo," è proprio con questi santi dell'Altissimo che il figlio dell'uomo si identifica. E irrilevante il fatto che questa interpretazione del figlio dell'uomo sia una interpretazione secondaria (come a volte suggerito); tutto ciò che interessa la presente indagine, è che si trova in Dn.7, come ben sapevano Gesù ed i suoi discepoli - ed io non conosco alcuna evidenza contraria. Se ciò è vero, però, nel solo documento ritenuto disponibile allora, il termine "salvati" definisce un gruppo di martiri leali che sono portati alla sua gloria e salvati mediante le sue sofferenze.²⁴³

Possiamo distinguere tre tipi di usi da parte di Gesù: (1) In alcuni passi egli si autodefinisce "Figlio dell'Uomo" quando pronuncia dei discorsi (Mc. 2.10, 28; 14.41). (2) In molti passi fa riferimento alle sofferenze e alla risurrezione imminenti (Mc.8.31; 9.12; 10.45; cf. Lc.17.24-25). (3) Vi sono altri casi che intendono un uso escatologico: Egli è il giudice che verrà (Mc. 14.61-62; Mt. 25.31-46). Possiamo concludere che l'uso del termine "Figlio dell'Uomo" da parte di Gesù ebbe due connotazioni particolari:

Primo, Gesù adoperò questa auto-definizione per indicare precisamente un Messia che soffre secondo le Scritture, la caratteristica particolare del cristiano, contro la dottrina messianica giudaica. Ciò spiega perché Gesù preferì questo titolo al posto di quello messianico. Quest'ultimo era gravido di idee precostituite che necessitavano una correzione radicale; Egli, perciò, evitò di adoperarlo preferendone uno che presentava un

²⁴² *Christology*, 82 ss.

²⁴³ Citato *Ibid.* 87.

contenuto più scritturale. In sintesi, egli pose insieme il “Figlio dell’Uomo” con il “Servo del Signore.”

Secondo, vi è l’elemento del giudizio incorporato nei detti del Figlio dell’Uomo alla fine dell’età. Questo secondo significato è il risultato del primo. E’ proprio il Figlio sofferente dell’Uomo che sarà l’Agente del giudizio finale, e la base del giudizio sarà la risposta alla Sua missione come Servo. Legata a questo vi è, anche, la dimensione corporativa che molti hanno rintracciato nel “Figlio dell’Uomo” di Daniele. Vi è una così profonda affinità tra i “santi” e il “Figlio dell’Uomo” che riceve il Regno dal “Vegliardo” da essere inseparabilmente legati. Gesù coglie questa idea anche in detti come “quando l’avrete fatto ad uno di questi minimi, l’avrete fatto a me” (Mt.25.40).

Gesù come Signore

La prima confessione cristiana sembra essere “Gesù è il Signore” (Rm. 10.9). Insieme alla confessione “Gesù è il Cristo[Messia]” (Gv. 20.31), esprime la convinzione più profonda della fede cristiana primitiva. La designazione “Signore” comunica, come nessun altro, il pensiero che Cristo è esaltato alla destra di Dio, glorificato, e adesso intercede davanti al Padre. Dichiara che Gesù è una realtà vivente, nel presente. Il credente, perciò, prega rivolgendosi a Lui, e la chiesa lo adora, nel culto, e prega, nel Suo nome. Come Signore, Gesù è l’esaltato “Capo” della Chiesa, che è il Suo corpo (La Lettera di Ignazio agli Efesini, 1.23).

Con questo titolo, siamo confrontati, per la prima volta nella nostra discussione, con una decisione riguardante l’origine del termine. I precedenti due titoli derivavano, inequivocabilmente, da un ambiente ebraico. Tuttavia, Signore (*kyrios*) era un termine comune nella cultura ellenistica, e, secondo alcuni, è questo l’ambito da cui è sorto. Nel contesto ellenistico, il significato generale è “padrone” o “proprietario” e, in un discorso pubblico, era il semplice equivalente di “signore.” Questo era il significato nel saluto della samaritana a Gesù di Giovanni 4.

Nel suo uso religioso, il titolo era ascritto a varie divinità. Paolo fa riferimento a questo significato in I Cor. 8.5 ss., quando parla di “molti ‘dii’ e molti ‘signori’.” Era anche adoperato in senso religioso per designare la signoria dell’imperatore romano. La confessione era “Cesare è Signore.” Questa formula divenne motivo di conflitto nella situazione descritta nel libro dell’Apocalisse.

Secondo l’interpretazione ebraica, tuttavia, Signore era la designazione di Dio stesso nella sua esaltazione e il termine era adoperato come sostituto per l’eccelso nome

personale, Yahweh. Presentava, perciò, delle specifiche implicazioni della più alta adorazione e, intendeva chiaramente deità.

La chiesa primitiva adoperò questo termine riferendolo in modo particolare all'opera presente, post-pasquale, di Cristo nel suo stato di esaltazione (cf. At. 2.36). Pur se il termine fu adoperato nei vangeli, esso non presenta il significato definitivo assunto dopo la risurrezione (eccetto, forse, in Mt. 7.21-23). La nostra tesi è che è il significato ebraico, e non quello ellenistico, dia forma all'uso cristiano antico. Perciò il titolo Signore ascritto a Gesù, ha come punto di riferimento la sua persona e non la sua opera, pur se non, da essa, radicalmente separabile. Il punto è che, dopo aver compiuto la Sua missione, Dio ha dato a Cristo la sua propria unica autorità (Rm.1.3-4; cf. Eb. 1.1-3). In Gesù come Signore, Dio esercita la Sua sovranità. Ciò significa che Gesù è pienamente Dio.

In conseguenza di questa interpretazione, il Nuovo Testamento può, in principio, applicare a Gesù tutti quei passi che parlano di Dio. Ciò, naturalmente, non accade nei detti propri di Gesù, poiché quando egli cita l'Antico Testamento, il termine *kyrios* viene riferito a Dio. Tuttavia, nelle lettere del Nuovo Testamento, che riflettono la fede pasquale dei primi credenti, gli scrittori hanno comunemente applicato tali passi veterotestamentari a Gesù. Per esempio, Is. 45.23 è citato in Fil.2.10-11 in riferimento a Gesù. Salmo 102.25-27 è adoperato, nello stesso modo, in Eb. 1.10-12. Nel salmo, il riferimento ovvio è a Dio il Padre, il Creatore. Però, come risultato di questo trasferimento del titolo Signore a Gesù, lo scrittore ebreo non esita a rivolgersi a Lui con le parole del salmo e, quindi, a designarLo come Creatore.

Una conseguenza finale dell'appellativo "Signore" applicato a Gesù è che tutti i titoli di onore per Dio stesso (eccetto quello di Padre) possono essere trasferiti a Gesù. Signore è il "nome al di sopra di ogni nome" (Fil. 2.9). Ne c'è da stupirsi se la confessione centrale era "Gesù è Signore."

Una conclusione importante di questa analisi è che possiamo meglio vedere la stretta correlazione esistente tra la persona e l'opera di Cristo nel Nuovo Testamento. Ciò non deve portarci a concludere che Gesù divenne Dio, in un certo senso ontologico, diversamente da come era prima della risurrezione. Piuttosto, la Sua opera, e la Sua convalida per la risurrezione dai morti operata da Dio, ha dichiarato la sua Signoria e dimostrato che, a motivo della suo pieno adempimento della missione di Servo, egli è riconosciuto come Signore.

Gesù come Figlio di Dio

Un ulteriore titolo necessita l'analisi essendo stato motivo di ampie discussioni con molte varie conclusioni. Parlare di Gesù come "Figlio di Dio" fa sorgere numerose domande, ma noi ci limiteremo semplicemente a due maggiori questioni identificate all'inizio: L'auto-comprensione di Gesù e il contesto culturale da cui esso sorse, sia ebraico che ellenistico.

Secondo il pensiero ellenistico, "Figlio di Dio" era una importante designazione comprendente una varietà di significati diversi. Intendeva un uomo molto buono o giusto. Un confronto tra Mc. 15.39 e Lc. 23.47 chiarisce come questo sia il significato che il romano aveva in mente quando parlava della vittima sulla croce centrale, "veramente quest'uomo era figlio di Dio."

Il mondo religioso del tempo era pieno di uomini divini che si dichiaravano figli di Dio ed erano realmente adorati come manifestazioni della divinità (cf. At. 8.10; 12.22; 14.11 ss.; 28.6). Sulla base dell'antica credenza che i re, i filosofi, i sacerdoti e gli uomini giusti fossero progenie di Dio (vd. 17.28), l'imperatore era chiamato il "Figlio di Dio." Questi concetti, però, contrastano apertamente, l'insegnamento biblico dell'uomo come creazione di Dio. Alan Richardson osserva correttamente che è da dubitare fortemente che i cristiani, persino quelli ellenistici, abbiano cominciato a chiamare Gesù "il Figlio di Dio" avendolo confuso con il greco "figli di Dio" del tipo di Simon Mago o Elima, e ancora meno, del tipo di Caligola o Erode Agrippa (cf. Atti 12.22), o degli erranti filosofi stoici.²⁴⁴

Il titolo era adoperato, nel pensiero ebraico, per gli angeli (Gn. 6.2; Gb. 1.6; 38.7) e i re (2 Sam. 7.14; Sal. 2.7; 89.26 ss.). Il suo uso definitivo lo poneva in relazione a Israele (Es. 4.22; Os. 11.1). In questo contesto l'idea di figliolanza comunica il pensiero di obbedienza (cf. Es. 24.7). Il "Figlio di Dio" è colui che compie la giusta volontà del Padre.

Gesù, secondo i racconti dei vangeli, manifestò un senso particolare di figliolanza. Egli insegnò la paternità di Dio per coloro che, dopo il pentimento e la fede entravano nel Suo regno e accettavano l'ubbidienza di figli, pur ponendola in relazione con la sua propria figliolanza (cf. Mt. 11.25-27). Gesù si riferiva a Dio come *Abba*, un termine molto intimo. Egli distingue tra "Mio Padre" e "vostro Padre," e non dice "Nostro Padre" accomunando se stesso con i Suoi seguaci; così dicendo, perciò, Egli distingue la Sua relazione speciale a Dio da quella degli altri uomini.

Alla luce della comprensione antico-testamentaria della figliolanza ed ubbidienza, è evidente quanto sia significativo riferirsi a Gesù come al Nuovo Israele.

²⁴⁴ *Theology*, 147-148.

Gesù concepiva chiaramente la sua figliolanza nei termini di perfetta ubbidienza del Servo del Signore. Il ripetuto “se sei Figlio di Dio,” nell’episodio della tentazione (Mt. 4.3,6; Lc. 4.3,9), accentua il fatto che la figliolanza di Cristo è la stessa cosa dell’ubbidienza del Servo. La forma propria della narrazione evangelica esprime il significato della figliolanza di Cristo come ubbidienza del Nuovo Israele.²⁴⁵

In alcuni passi, “Messia” e “Figlio di Dio” sono posti insieme per indicare come, quest’ultimo, sia la logica deduzione del primo. Tuttavia, è giusto fare un’ importante distinzione. Il Gesù che porta avanti la Sua missione agisce in conseguenza del suo senso di figliolanza e non al contrario. Essendo il “Figlio di Dio,” ha compiuto la volontà di Dio. Richard Longenecker nota correttamente che in Gesù stesso, “la consapevolezza del suo carattere precedeva e faceva intuire la natura della sua missione,” ma per i discepoli, “la comprensione della sua missione precedeva e illuminava la natura della sua persona.” Cioè, “la risurrezione confermava e manifestava la realtà esistente.”²⁴⁶

Si ripete, perciò, lo stesso schema del titolo Signore. Il compimento della missione del Servo divenne la base della dichiarazione della signoria e figliolanza di Gesù, senza con ciò intendere l’aggiunta di una realtà ontologica non esistente precedentemente. Essa, fu portata semplicemente alla luce, rafforzando la stretta correlazione esistente tra la persona e la missione. L’uso posteriore del termine “Figlio di Dio” apportò delle specifiche convinzioni riguardanti la Sua persona (vedi in special modo Paolo e Ebrei) e, indubbiamente, divenne preminente nel contesto ellenistico. Nel suo uso più antico, aveva un significato funzionale che giunse a designare la natura divina come conseguenza epistemologica.

Sviluppo della cristologia nella Chiesa

Ciò che troviamo nei documenti neotestamentari può essere meglio descritto come materiale grezzo per un successivo sviluppo della dottrina cristologia. I primi credenti si accontentavano di affermare semplicemente la duplice dichiarazione che Gesù era pienamente uomo e pienamente Dio senza provare ad articolare una spiegazione razionale di questo asserto. La storia di questo sviluppo è lunga e complessa, e giunge al suo apice con il Credo calcedoniano del 451 a.C. Questo rappresenta il culmine di un lungo periodo di controversie che includevano “politica imperiale, politiche ecclesiastiche e formulazioni dottrinali.”²⁴⁷ Poiché questo testo non è un trattato di storia della dottrina,

²⁴⁵ Ibid., 150.

²⁴⁶ *Christology*, 96-97.

²⁴⁷ R.V.SELLERS, *The Council of Chalcedon* (London: SPCK, 1961), xi.

proveremo a delineare soltanto i maggiori concetti sistematici esposti nel Credo evidenziando alcuni aspetti teologici di questo simbolo ecumenico.

Fin dall'inizio, il problema cristologico ruotava attorno alla definizione della relazione esistente tra divinità ed umanità in Cristo. Le discussioni trinitarie, definite dal Credo di Nicea del 325, avevano risolto la questione della piena divinità del Logos (*homoousios* con il Padre) concludendo una fase della disputa cristologica. La chiesa, fermamente, resistette alle soluzioni proposte che compromettevano, in qualche modo, entrambi o uno degli aspetti della persona di Gesù. Rifiutò, perciò, l'eresia ebionita che "risolveva" il problema negando assolutamente la divinità. Era un'eresia giudaica frutto del suo rigido monoteismo, con la conseguente impossibilità ad affermare la divinità di Gesù. Dall'altro lato, vi era il docetismo, una dottrina complessa basata su presupposizioni di filosofia ellenistica, che rifiutava l'umanità di Gesù considerata solo un'apparenza. Gli aspetti umani della Sua persona erano soltanto delle apparenze.

La posizione classica dei primi teologi è ben rappresentata da Ignazio di Antiochia. Morì martire nel 117 e le sue "lettere rivelano una comprensione quasi apostolica della persona di Gesù nella sua interezza, lasciando una impronta profonda sulla cristologia successiva."²⁴⁸ Ignazio è profondamente influenzato dal pensiero giovanneo (come lo fu tutta la cristianità orientale) e, con Giovanni, afferma sia la divinità che l'umanità del Salvatore. Sono presenti delle forti affermazioni della Sua divinità che confermano come Gesù Cristo sia Dio. Tali frasi sono "Gesù Cristo, nostro Dio," "il sangue di Dio," e "la passione del mio Dio" riflettono una inimmaginabile alta cristologia. Tuttavia egli evidenziava anche la Sua umanità per evitare il docetismo. Afferma, infatti, espressamente, nella sua Epistola a Smirne: "Egli soffrì veramente come anche risuscitò veramente; non come affermano alcuni increduli, che egli soffrì nell'apparenza, essendo essi stessi soltanto delle apparenze." Infatti, la carne, secondo Ignazio, appartiene permanentemente alla natura di Cristo, persino in cielo. Tutto l'intero valore del cristianesimo si perderebbe se si negasse che egli venne in una reale condizione umana. Per sostenere le proprie tesi, egli si appella alla Scrittura e alla tradizione e nota, alla luce del suo imprigionamento: "Se Cristo non avesse sofferto, perché sono in catene?"

Come afferma H. R. Mackintosh, secondo Ignazio "l'unione di questi due aspetti in una unione essenzialmente indissociabile" è il marchio della sua cristologia.²⁴⁹ Questo Padre asseriva che "vi è soltanto un medico, di corpo e spirito, generato e ingenerato, Dio

²⁴⁸ HUGH ROSS MACINTOSH, *The Doctrine of the Person of Christ* (New York: Charles Scribner's Sons, 1915), 130.

²⁴⁹ *Ibid.*, 131.

nell'uomo, vera vita nella morte, Figlio di Maria e Figlio di Dio, dapprima passibile e poi impassibile" (L'epistola di Ignazio agli Efesini, 7).

Ignazio, tuttavia, non si impegna a dare una spiegazione filosofica sul come queste due indispensabili e inseparabili attributi potessero coesistere in Gesù Cristo. Egli semplicemente ripropone i paradossi cristologici classici lasciando alla chiesa il compito di chiarirli: "Egli era uomo e Dio nato ma non generato sofferente ma eterno morte seppur vita di Maria ma anche di Dio di carne e spirituale." Come ancora scrive Mackintosh: "Egli si gloria, piuttosto, nei paradossi e nella antitesi dell'essere di Cristo."²⁵⁰

In trattazioni susseguenti presentava tre fonti maggiori di interpretazione teologica. Una era la teologia della Chiesa occidentale, con un temperamento più giuridico e dogmatico e meno speculativo di quello orientale. Questo temperamento dava forma anche ai suoi interessi dottrinali. Tertulliano, essenzialmente un giurista, fu colui che fornì l'occidente con i termini adatti per confrontarsi con il problema cristologico. Egli insisteva sull'esistenza delle due nature in Cristo, preferendo il termine *sostanze*. Fu il primo a trattare direttamente il tema della relazione tra le due nature. Rifiutò la possibilità che la Parola subisse una metamorfosi divenendo carne poiché ciò avrebbe causato la perdita della sua qualità peculiare che esiste dopo l'incarnazione. Il risultato, però, non è un terzo tipo di essere, *a tertium quid*. Entrambe le sostanze rimangono inalterate e indenni dopo l'unione. Il Dio - uomo è, perciò, una persona (*una persona*) in cui sono presenti le due sostanze di divinità e umanità. La formula di Tertulliano mette in guardia a non confondere o dividere la persona.

Gli occidentali, inoltre, fanno grande uso del principio della comunicazione delle proprietà (*communicatio idiomatum*). Le qualità di una sostanza possono essere comunicate all'altra così da poter riferire alla natura umana attributi che appartengono propriamente a quella divina e viceversa. E' questo il loro modo di evitare una divisione della persona pur insistendo sul riconoscimento pieno e integro, degli attributi peculiari di ogni natura.

In Oriente, nel quarto secolo, si assisteva ad un vigoroso dibattito tra due prospettive maggiori riguardante la relazione tra le due nature. Una di esse era del tipo "Parola-carne" e l'altra del tipo "Parola-uomo," conosciute, rispettivamente, come alessandrina e antiochena, i centri dove furono dominanti. (Vedi appendice 2 dove si potrà notare come queste due scuole mostrassero un diverso e distinto approccio ermeneutico alla Scrittura.)

²⁵⁰ Ibid., 130-131.

Nell'impegno di queste due scuole ad affrontare la questione cristologia, si distinguevano due antropologie diverse. Il tipo "Parola-carne" adoperava una concezione platonica che riteneva l'uomo come un corpo animato dall'anima o dallo spirito, ad esso essenzialmente estraneo. Manteneva una tricotomia ontologica (in contrasto a quella funzionale) con lo spirito ritenuto la sede della personalità o della dimensione volitiva e, quindi, considerata la parte più distintamente razionale dell'individuo umano.

Il tipo "Parola-uomo" utilizzava il concetto aristotelico di uomo come unità psicofisica che non concepiva la persona umana composta da parti separabili. Secondo questa antropologia, l'uomo è più che altro un essere unitario similmente alla prospettiva ebraica. E' significativo il fatto che il tipo "Parola-carne" potrà, ben presto, essere identificato con l'ala sinistra dell'insegnamento alessandrino di Ario. Pur se maggiormente conosciuto per il suo insegnamento sull'origine del *Logos*, come suo corollario, egli insegnava che il *Logos* si era unito ad un corpo umano mancante di anima razionale, prendendone il posto.

Le controversie del quarto secolo, tuttavia, subirono un'accelerazione per gli insegnamenti di Apollinare che riproduceva, per tutti gli scopi e le ragioni, la cristologia ariana. In questo abile tentativo di spiegare l'unione cristologica, insegnò che il *Logos* eterno (diverso, perciò, da Ario) assunse il ruolo dell'anima razionale (spirito) nella persona di Gesù. Il presupposto è, perciò, che la Parola divina prese il posto della normale psicologia umana in Cristo. Apollinare espresse tutto ciò nel modo seguente: "L'energia divina svolse il ruolo dello spirito animatore e della mente umana." Secondo J. N. D. Kelly, la spiegazione è che "la Parola è sia il principio direttivo e intelligente in Cristo, che anche il principio vivificante della Sua carne."²⁵¹ Esiste, perciò, un'unità vitale, organica della Sua persona. E' importante notare l'interesse soteriologico di Apollinare, che riflette le posizioni alessandrine così sentitamente espresse da Atanasio. L'assunzione da parte del *Logos* della natura umana portò alla sua divinizzazione provvedendo la salvezza secondo la modalità realista (vedi sopra).

La reazione a questo insegnamento fu immediata e decisiva. Si notò facilmente che la persona risultante non era né pienamente divina né umana. L'interesse soteriologico, seppur valido, fu perciò annullato poiché "ciò che non era assunto non era sanato; è ciò che è unito a Dio che è salvato" (Gregorio di Nazianzo). Forse, la critica più seria di tutte riguarda l'immagine delineata da Apollinare che è inconsistente con quella del vangelo, di una persona pienamente umana.

²⁵¹ *Doctrines*, 292.

L'alternativa al tipo "Parola-uomo" fu meglio rappresentata nel quarto secolo da Teodoro di Mopsuestia. Rispondendo alla tendenza disumanizzante della scuola alessandrina, questi pensatori provarono a fornire un'immagine di vita pienamente umana rimanendo fedeli ai vangeli. Brevemente, essi riproposero il Gesù storico.

In opposizione ad Ario e Apollinare, Teodoro afferma la piena umanità di Cristo includendo un'anima umana razionale. "Egli presuppone una natura umana che è completa e indipendente, passibile di un reale progresso di conoscenza, di discernimento tra il bene ed il male come anche di sviluppo fisico, e di lotta contro la tentazione."²⁵²

Dovrebbe adesso essere chiaro come le tendenze alessandrine derivassero da interessi soteriologici, mentre i teologi antiocheni fossero dominati da preoccupazioni etiche. Questa differenza si palesa in relazione al tema della tentazione. Come premessa alla prima tendenza, essendo il Logos divino la sede della volontà, fu impossibile a Gesù arrendersi alle tentazioni, che potevano essere soltanto degli enigmi difficili da risolvere. Nel secondo caso, la volontà mutevole di Gesù si confrontò con la possibilità reale di accogliere le suggestioni del tentatore.²⁵³

Il periodo decisivo, che raggiunse il suo apice con il concilio di Calcedonia nel 451, si aprì con la disputa nestoriana. Divenuto Patriarca di Costantinopoli nel 428, Nestorio fu inizialmente chiamato ad un pronunciamento sulla plausibilità del termine *theotokos* (portatrice di Dio; Madre di Dio) applicato alla vergine Maria, un termine caro agli alessandrini. Adoperando un linguaggio smodato, la rifiutò come domanda evasiva e propose il termine *Christotokos* (portatrice di Cristo; Madre di Cristo) che riteneva più

²⁵² Ibid., 304.

²⁵³ E' affascinante il fatto che entrambe queste tradizioni antiche siano state presenti nella storia teologica della Chiesa del Nazareno. Due tra i maggiori teologi durante i primi cinquant'anni di storia nazarena furono H.Orton Wiley e Stephen S. White, entrambi insegnanti ma di istituti diversi ma entrambi capaci di esercitare una forte influenza sui loro studenti. Wiley manteneva chiaramente la tradizione alessandrina. Assumendo la posizione classica di Apollinare, era convinto che per Gesù fosse impossibile peccare: "Il peccato è un qualcosa della persona, ma essendo Cristo il Logos preesistente, la Seconda Persona dell'adorabile Trinità, Egli era non soltanto libero dal peccato ma anche dalla possibilità di poter peccare." *CT* 2:177. Questa conclusione era il risultato della sua interpretazione dell'unione cristologia: "L'unione delle nature umana e divina in Cristo è personale- cioè, l'unione dipende dal possesso stabile di un comune ego o io interiore, quello del Logos eterno." 180. La consapevolezza di questa tendenza dovrebbe far riflettere sulla consistente influenza del temperamento alessandrino su Wesley nella sua passione per l'allegorizzazione della Scrittura. (V. il suo libro di sermoni, *God Has the Answer* [Kansas City:Beacon Hill Press, 1956].) Stephen S. White, dall'altro lato, puntava solidamente i piedi sul terreno antiocheno. Nel suo libretto (non ampiamente pubblicato) *Essential Christian Beliefs* (Kansas City: Beacon Hill Press, n.d.) diede enfasi centrale ai limiti della piena umanità di Cristo. Riguardo al tema della tentazione, scrisse: "Gesù Cristo, da incarnato, affrontò la tentazione come fanno gli esseri umani, con l'eccezione che non vi era peccato nella Sua natura umana. Ciò rese possibile che fosse tentato in ogni cosa come noi. Colui che era Dio-uomo poteva peccare? Certamente. O era possibile oppure la Sua tentazione fu una farsa. Non vi può essere vera tentazione dove non c'è possibilità di peccare...Nell'ambito delle azioni morali non vi sono "devi" o "non puoi," vi è soltanto il volere o non volere." 48. Questo scrittore ricorda – e adesso conosce di più sul tema - quando seduto nella classe di teologia di White al Nazarene Theological Seminary sentiva gli studenti di Wiley (che insegnava al Pasadena College) dibattere con lui sulla possibilità che Gesù avesse di cedere alla tentazione. Era una replica del dibattito della Chiesa Primitiva.

adeguato. Cirillo di Alessandria, un vescovo senza scrupoli e litigioso, adoperò le esternazioni di Nestorio per accusarlo di insegnare una dottrina, dei “due Figli,” che divideva la persona di Cristo;²⁵⁴ che Nestorio lo abbia realmente insegnato è un argomento dibattuto tra gli studiosi contemporanei.²⁵⁵

Reagendo all’insegnamento di Nestorio che insisteva sulla piena umanità di Gesù e non su un *Logos* che aveva assunto la carne umana, Cirillo sviluppò la dottrina della *anhypostasia* (umanità impersonale), sostenendo che “non esiste alcun uomo Gesù indipendente dal *Logos* divino: l’elemento umano nell’incarnazione era semplicemente la natura umana assunta dalla seconda persona della Trinità.”²⁵⁶ Ciò significa che Gesù era uomo ma non “un uomo.” Proprio lì è evidente la distinzione cristologica tra il tipo “Parola-carne” (alessandrino) e quello “Parola-uomo” (antiocheno).

Pur se l’interpretazione impersonale dell’incarnazione (*anhypostasia*) ha ricevuto ampio supporto e alcuni studiosi contemporanei la sostengono, non è esente da critiche. D. M. Baillie evidenzia come sia estremamente difficile distinguerla dall’apollinarismo. La critica più severa dell’*anhypostasia* è che essa ci lascia un Cristo più o meno umano. Come afferma C. Moberly, “una natura umana non personale non è umana.”²⁵⁷

Grazie a manovre politiche, Cirillo riuscì a far condannare Nestorio al Concilio di Efeso nel 431. I delegati provenienti da Antiochia arrivarono in ritardo e il concilio si trovò d’accordo con quelli alessandrini presenti. Ciò facilitò il compito a Cirillo che riuscì a far condannare il nemico. I delegati antiocheni ritardatari proclamarono un loro concilio che riabilitò Cirillo.

Dopo la morte di Cirillo nel 444, uno dei suoi palesi seguaci di nome Eutico, aggiunse un altro aspetto alla controversia. Monaco anziano e confusionario, assunse una posizione alessandrina estrema cadendo “nella fossa che Cirillo aveva a mala pena

²⁵⁴ Alan Richardson afferma, nei riguardi di Cirillo, che egli “non è una figura amabile; le sue motivazioni nell’attacco sferrato a Nestorio non sono oltre ogni sospetto poiché intendeva esaltare la sede di Alessandria a spese della sua grande rivale nell’est, Costantinopoli. Egli desiderava divenire ‘papa’ delle chiese orientali. Neanche i suoi metodi erano irreprensibili. Egli, però, era un teologo astuto e capace, e giocò una parte importante nella formulazione della dottrina cristologia della Chiesa.” *Creeds in the Making*, 74-75.

²⁵⁵ Cf. Donald M. Baillie, *God Was in Christ*, 91 n. 1 per la bibliografia. Vi fu un vero problema terminologico nell’ambito del dibattito tra i due settori della chiesa. Quando Nestorio parlava di natura (*physis*), si riferiva al “carattere concreto di una cosa.” Con ciò intendeva affermare non che ogni natura fosse un’entità sussistente ma oggettivamente reale. Cirillo, il suo oppositore, parlava del Dio-uomo in possesso di una natura prodotta da un’unione ipostatica. Ciò suggeriva, a Nestorio, l’idea di due nature confuse, qualcosa che egli deplorava. Tuttavia, il modo in cui Nestorio presentava il suo pensiero, stimolava in Cirillo l’idea di due Persone artificialmente unite insieme, poiché secondo lui il termine *natura* indicava un “individuo concreto, un esistente indipendente.” In questo senso la natura è accostata, senza essere suo sinonimo, all’ipostasi.

²⁵⁶ Ibid., 86.

²⁵⁷ Citato ibid., 92.

evitato,²⁵⁸ insegnando che la natura umana di Cristo era stata trasformata in quella divina. Prima dell'incarnazione vi erano due nature ma, dopo, soltanto una. Tentativi di risolvere il dibattito produssero violenze costringendo l'imperatore a convocare un concilio a Calcedonia per riportare la pace nella chiesa.

Come abbiamo provato a suggerire, le due maggiori tendenze orientali esaltavano da un lato la divinità (alessandrina) dall'altro l'umanità (antiochena) di Cristo con la conseguente perdita di enfasi su uno degli aspetti essenziali della persona di Cristo. Erano necessari entrambi e gli estremi dovevano essere evitati. Questi due movimenti nutrono le aspettative calcedoniane. L'influenza occidentale fu espressa in forma di lettera da papa Leone, indicata come *Tomus* di Leone, in cui egli confermava la posizione occidentale di una persona e due nature in Cristo. "Non considerava affatto il problema che angustia i greci rivelando, sorprendentemente, la semplicità dogmatica del papa."²⁵⁹

La preoccupazione degli antiocheni a sostenere le due nature e quella degli alessandrini a salvaguardare l'unità della persona fu preservata in una formula che, amalgamando il tutto in un Credo, rifiutava le eresie classiche. Ecco quanto scrive:

Seguendo pertanto i santi padri, uniti, insegniamo a tutti gli uomini a confessare l'unico e identico Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo. Egli stesso è perfetto in divinità ed in umanità; Egli stesso è Dio veramente e uomo veramente, con una anima razionale^A e un corpo. Egli è consustanziale a Dio secondo la divinità,^B ed egli stesso consustanziale a noi secondo l'umanità;^C in tutto simile a noi fuorché nel peccato. Generato dal Padre prima dei secoli secondo la divinità,^B adesso, in questi ultimi giorni, egli stesso per noi e per la nostra salvezza, nacque dalla vergine Maria, che è genitrice di Dio (theotokos) secondo la sua umanità.^D

Insegniamo, inoltre, che riconosciamo l'unico e identico Cristo-Figlio Signore, Unigenito- in due nature, senza mutamento di una natura nell'altra, senza divisione in due categorie separate, senza contrasto di spazio e funzione. La peculiarità di ogni natura non è annullata dall'unione. Invece, le "proprietà" di ogni natura sono preservate ed entrambe le nature confluiscono in "un'unica persona" e in un'unica *ipostasi*. Esse non sono divise o spartite in due *prosopa*, ma, insieme, formano l'unico e identico e unigenito Logos di Dio, il Signore Gesù Cristo.

²⁵⁸ ALAN RICHARDSON, *Creeds in the Making*, 78. secondo J.L. Neve, *History of Christian Thought*, 2 vol. (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1946), I:134. Cirillo, in realtà, evitò questa caduta solo a parole. Egli descrive la posizione di Cirillo nel modo seguente: "Possiamo parlare di due nature soltanto prima dell'unione e *in abstracto*; dopo l'incarnazione e *in concreto* possiamo parlare soltanto di una natura divino-umana[teantropica]."

²⁵⁹ REINHOLD SEEBURG, *Textbook of the History of doctrines*, trans. Charles E Hay, (Grand Rapids: Baker Book house, 1964), I:270.

Questo hanno insegnato i profeti dell'Antico Testamento; così ci ha insegnato lo stesso Signore Gesù Cristo; così il simbolo dei padri ci ha trasmesso.²⁶⁰

Il Grande paradosso

La definizione calcedoniana lasciò ai futuri teologi cristiani alcuni chiari concetti base. L'aspetto positivo, tuttavia, non fu definito in modo esaustivo ma lasciò spazio a forme ulteriori di pensiero creativo che accompagnarono lo sviluppo di nuove categorie filosofiche. Nondimeno, sotto questo aspetto, ogni tentativo ci ha lasciato un certo senso di mistero. Cancellato il mistero, si sono violati alcuni limiti del Credo. Di conseguenza, molti studiosi contemporanei hanno riconosciuto la persistenza del paradosso cristologico e lo hanno accolto come tale.²⁶¹

Alcuni, come Gustav Aulen, hanno notato come il vero valore di una confessione risieda nel suo significato religioso e non in quello metafisico. L'intenzione principale dei padri, afferma, non era quello di santificare un concetto di natura filosofica che lo avrebbe adesso reso fuori moda e superato. Piuttosto, "la domanda alla quale la confessione intende dare una risposta è quella relativa alla natura di Dio, alla sua volontà, e al Suo modo di agire."²⁶² Tentativi compiuti da studiosi per andare oltre questa intenzione basilare sono miseramente caduti nella trappola (secondo la terminologia adoperata da Aulen) di una "teofania cristologica" (che nega la Sua piena umanità) o di una "cristologia divisiva" (che compromette la Sua divinità). Contro queste due perversioni, è essenziale per la fede religiosa, l'elemento di paradosso poiché "Dio non può essere compreso con le parole umane o con categorie di pensiero finito."²⁶³ Ciò avviene, "non perché la realtà divina sia, in se stessa, contraddittoria, ma perché quando la "oggettiviamo" tutti i nostri giudizi sono, entro una certa misura, falsificati e la verità maggiore che li riconcilia non può essere pienamente espressa in parole, pur se sperimentata e vissuta nella relazione "io-Tu" della fede in Dio."²⁶⁴

Tali paradossi devono essere distinti dalla contraddizione. Ciò può avvenire soltanto quando entrambe le affermazioni del paradosso provengono da "immediati pronunciamenti di fede" (H. R. Mackintosh). Ciò significa, semplicemente, che i discepoli di Gesù, sia allora (direttamente) che adesso (indirettamente, mediante i vangeli), lo hanno considerato

²⁶⁰ Trad. Albert C. Outler, tratto da *Creeds of the Churches*, ed. Jon H. Leith, rev. ed. (Atlanta: John Knox Press, 1977) Insegnamenti specificatamente esclusi sono indicati nel testo dallo scrittore nel modo seguente: ^A anti-apollinare; ^B anti-Ariana; ^C anti-Eutychiana; ^D anti-Nestoriana.

²⁶¹ Vedi A.N.S. LANE, "Christology Beyond Chalcedon," in *Christ the Lord*, ed. H.H. Rowdon (Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press, 1982).

²⁶² Vedi n. 7 in alto.

²⁶³ *God Was in Christ*, 108.

²⁶⁴ *Ibid.*, 109.

un essere pienamente umano pur se, allo stesso tempo, in Lui incontravano Dio. Essi si confrontarono con il mistero e lo proclamarono pur se incapaci di poterlo pienamente spiegare.

Il razionalista sarà certamente deluso da queste affermazioni, ma il credente wesleyano riconoscerà come la sua fede risieda sull'evento, mentre il suo giudizio, spesso, dovrà essere tenuto in sospenso sulla modalità di questo mistero della fede cristiana - l'incarnazione. Tuttavia, insiste il wesleyano, l'evento deve essere strenuamente mantenuto perché, d'accordo con coloro presenti a Calcedonia, la salvezza è fondata, saldamente, sulla realtà della persona e dell'opera del Dio - uomo.

Capitolo 11

L'opera del Salvatore

A questo punto nel nostro studio, si può realmente affermare di avere raggiunto il *telos* di tutto ciò che precede, poiché nella teologia wesleyana, tutte le dottrine sono considerate permeate di significato soteriologico (vedi la norma espressa nel cap.1). La soteriologia è fondata sull'opera del Salvatore, e perciò, come afferma Cell riguardo allo stesso Wesley, l'espiazione è il "fuoco ardente della fede," "comprendente tutto il significato del Vangelo," "tutta la cristianità."²⁶⁵

In una lettera, Wesley afferma: "Davvero, niente nel sistema cristiano causa più conseguenze della dottrina dell'espiazione. E' il punto discriminante tra il deismo e il cristianesimo."²⁶⁶ Tuttavia, nonostante abbia un ruolo centrale nel suo pensiero, tra i suoi scritti, non vi è alcun sermone speciale o trattato specifico su tale soggetto pur se riferimenti sono sparsi dovunque.²⁶⁷

Come nel caso delle dottrine della Trinità e dell'incarnazione, Wesley insisteva sull'evento dell'espiazione ma non sulla sua spiegazione tradizionale.²⁶⁸ Su questo punto, Colin Williams così valuta il pensiero di Wesley è vero che dobbiamo parlare dei benefici che derivano dalla croce, e perciò è giusto dire che la posizione abelardiana sia inadeguata. Tuttavia, poiché non possiamo comprendere come questi benefici ci siano assicurati per la morte di Cristo, non possiamo fare alcun particolare tentativo di spiegare il mistero in modo ortodosso.²⁶⁹

Il motivo risiede nel fatto che la chiesa non ha formulato una definizione ecumenicamente condivisa di questa dottrina. Quindi, non si può parlare di dottrina

²⁶⁵ Cell, *Rediscovery of John Wesley*, 297.

²⁶⁶ *Letters* 6:197-198.

²⁶⁷ "The Lord Our Righteousness" è stato indicato come una possibile eccezione a questo fatto ampiamente riconosciuto. Questo sermone, tuttavia, non tratta direttamente l'argomento dell'espiazione così tanto quanto il tema della giustizia imputata o impartita, un soggetto ad essa strettamente collegato.

²⁶⁸ In risposta ad una frase di Lord Huntington sull'espiazione, Wesley scrisse: "E' vero, non riesco a comprenderla più di sua signoria; forse potrei dire più degli angeli di Dio, o della più alta comprensione *creata*. La propria ragione è, in questo caso, subito disorientata; se tentiamo di spaziare in questo campo non giungiamo ad 'alcuna meta' vagando, dispersi, in un labirinto, ma la domanda, l'unica domanda che mi interessi, ritengo non sia altro che ciò che la Scrittura afferma." *Letters* 2:297.

²⁶⁹ *John Wesley's Theology Today*, 76 n.8. J. Ernest Rattenbury osserva che "quando la dottrina tradizionale, che [i Wesley] ereditarono ed in cui credevano, fu minacciata, essi rifiutarono ogni forma di speculazione e si limitarono a considerare l'evento dell'espiazione e la loro personale esperienza dei suoi benefici. L'espiazione fu l'elemento centrale e dinamico di tutta la loro predicazione e sufficiente nel loro appello evangelico." *The Evangelical Doctrine of Charles Wesley's Hymns* (London: Epworth Press, 1941), 206.

ortodossa dell'espiazione nello stesso senso in cui parliamo delle dottrine ortodosse della Trinità e della persona di Cristo.

Questa prospettiva wesleyana ci riporta in mente il detto di Filippo Melantone che “conoscere Cristo significa conoscere i Suoi benefici.” Questa intuizione ci fornisce un criterio mediante cui valutare ogni spiegazione dell'opera di Cristo, e, positivamente, a ricostruire la posizione wesleyana. I benefici che Wesley ritiene provengano dall'espiazione sono solitamente espressi con i termini giustificazione e santificazione (vedi la norma). Però, come afferma nel sermone “The Scripture Way of Salvation,” la salvezza, in senso ampio, può essere estesa a “tutta l'opera di Dio, dal primo accenno della grazia nell'anima, fino al suo compimento nella gloria,” includendo, perciò, la grazia preveniente come anche la salvezza finale. Tutti questi benefici sono considerati frutto dell'opera di Cristo.

L'espiazione è il fondamento oggettivo “dell'ottimismo della grazia” di Wesley, che garantisce la disponibilità di Dio di accogliere il peccatore e la possibilità della perfezione nell'amore del credente. E' il fondamento dell'opera di Dio sia “per noi che in noi.” E' anche la fonte della grazia preveniente che è estesa a tutti gli uomini dovunque come “la vera luce che illumina ogni uomo” (I Gv 1.9). Ogni teoria dell'espiazione, quindi, che non include tutti questi benefici, secondo la prospettiva wesleyana, è inadeguata.

L'assenza di un trattato sistematico di Wesley sull'espiazione è una seria debolezza e crea una profonda tensione, poiché lo porta ad adottare o, almeno, ad adoperare le formulazioni di una qualche forma di teoria della “soddisfazione.”²⁷⁰ Egli, perciò, dovette sempre lottare contro le sue inevitabili implicazioni. Se avesse sviluppato un'analisi logica sua propria, si sarebbe accorto come questa teoria non fosse di alcun sostegno, anzi, era in netta contraddizione, con le sue maggiori posizioni teologiche. Ciò lo abbiamo notato in alcuni punti particolari che adesso cercheremo di comporre in un quadro unico.

Possiamo suggerire tre ragioni sul perché egli avesse seguito questa linea di pensiero, al di là dell'osservazione negativa che egli non svolse una sua propria riflessione teologica su questo punto. In primo luogo, la teoria della “soddisfazione” era presente nei Trentanove articoli e nelle Omelie della Chiesa d'Inghilterra.²⁷¹ Wesley era convinto dell'ortodossia della sua chiesa e provava ad evitare di contrastare i suoi insegnamenti autorevoli. Nella conferenza del 1788, dopo una lunga conversazione sulla questione riguardante la separazione dalla Chiesa d'Inghilterra, “ci trovammo d'accordo: (1)che nel

²⁷⁰ Vedi JOHN RUTHEFORD RENSHAW , “The Atonement in the Theology of John and Charles Wesley” (Ph.D. diss. Boston University), 1965.

²⁷¹ Cf. discussione tra LINDSTRÖM, *Wesley and Sanctification*, 60 ss.

corso di 50 anni non ci eravamo scostati né volontariamente né premeditatamente da essa in un qualsiasi articolo sia dottrinale che disciplinare, (2) che non eravamo ancora consapevoli di alcuna variazione dottrinale da essa.”²⁷²

Una seconda ragione potrebbe essere l’impegno wesleyano di sostenere una forma di espiazione oggettiva. Certamente, la teoria della “soddisfazione” è più oggettiva che soggettiva, poiché intende una transazione tra Gesù e Dio riguardante la salvezza dell’uomo che avviene senza il coinvolgimento umano. Poiché non riteneva che fosse disponibile una interpretazione oggettiva alternativa, questa, inconsciamente, può essergli sembrata l’unica scelta possibile. Nella trattazione successiva noteremo l’esistenza di un modo migliore di identificare la dimensione oggettiva dell’opera di Cristo più coerente con i principi della teologia wesleyana, come di quella neotestamentaria.

Renshaw suggerisce che l’orientamento pratico della teologia wesleyana potrebbe spiegare l’assenza di una trattazione speciale dell’espiazione. La sua principale preoccupazione, dice, “risiedeva non nel campo di un’indagine speculativa o formalmente accademica, ma nella personale appropriazione e applicazione pratica dell’azione salvifica di Dio in Cristo nella vita di tutti coloro che udivano il messaggio.”²⁷³

Teorie classiche

A questo punto, dovremmo evidenziare l’esistenza di tre formulazioni classiche della teoria dell’espiazione con alcune variazioni minori dalle sue forme basilari. Queste sono emerse nella storia del pensiero cristiano come amplificazioni di uno o più motivi elaborati alla luce di particolari contesti culturali. William Spurrier afferma:

Se togliamo una qualsiasi delle interpretazioni dell’espiazione dal suo contesto culturale, accettandola letteralmente come descrizione completa e autorevole per ogni tempo, da un lato la falsificheremmo e dall’altro la renderemmo assurda.²⁷⁴

Riassumeremo brevemente gli aspetti salienti di questi tre modelli come base della nostra discussione²⁷⁵ e richiameremo l’attenzione su alcuni punti di forza e di debolezza.

Teoria del riscatto

La teoria del “riscatto” sembra sia stata la prima ad essere elaborata. La prima definizione la troviamo in Ireneo.²⁷⁶ Assume il suo punto di partenza dalle affermazioni di Gesù del tipo “il Figlio dell’uomo è venuto[...] per dare la sua vita come prezzo di riscatto

²⁷² *Journal* 7: 422.

²⁷³ RENSHAW, “Atonement,” 69-70.

²⁷⁴ *Guide to the Christian Faith*, 155.

²⁷⁵ Una più ampia, adeguata e stimolante analisi si trova in GOULD, *Precious Blood of Christ*. Vedi anche WILEY, *CT*, 2.

²⁷⁶ Ireneo propone un’altra idea che sembra essere più consona alla sua teologia ed al pensiero wesleyano. Discuteremo la sua teoria della ricapitolazione in seguito.

per molti” (Mt. 20.28; Mc. 10.45). Rispondendo alle ovvie perplessità che sorgono dal tentativo di renderla una spiegazione pienamente soddisfacente, egli dichiara che l'uomo è schiavo di Satana ed a lui Dio paga il prezzo del riscatto che è il proprio Figlio. In seguito, altri esponenti di questa teoria adopereranno esempi bizzarri per mostrare come Dio “inganna” il diavolo recuperando, mediante la risurrezione il riscatto che era stato richiesto per la libertà umana. J. Glenn Gould spiega che una ragione per la popolarità di questa interpretazione risiede nel suo potere di attrazione omiletica che rende la sua predicazione facile e ben recepitibile. In effetti, soddisfaceva il bisogno umano di ricerca del drammatico. Inoltre, l'idea di un riscatto pagato a Satana, o di uno scambio tra Dio e il diavolo di Gesù nel suo agire salvifico, era facilmente compresa dagli umili e dagli analfabeti che ascoltavano il messaggio cristiano.²⁷⁷

Williams e Lindström ritengono che questa teoria, che definiscono “sussidiaria,” non fosse ben vista da Wesley che, invece, avrebbe preferito gli altri due modelli classici. Deschner discorda ritenendola ampiamente presente nel pensiero wesleyano.²⁷⁸

Teoria della soddisfazione

La definizione classica della teoria della soddisfazione fu composta da Anselmo nell'XI secolo, da una parte come reazione alle espressioni grottesche della teoria del riscatto e, dall'altra, come risultato di un ambiente culturale diverso che influenzava la comprensione prevalente di Dio. Tuttavia, le sue radici si estendono nella storia precedente questo secolo. Sia Tertulliano (cf. *On Repentance*, 2) che Cipriano (*Treatises*, 8.5) suggeriscono che buone opere accumulano meriti agli occhi di Dio mentre azioni cattive richiedono una forma di soddisfazione per la loro espiazione. Su questa base si sviluppò l'idea della penitenza come soddisfazione e la possibilità del trasferimento di meriti che eccedono il limite dell'obbligo. Fu, però, soltanto con Anselmo che queste nozioni vennero efficacemente integrate al concetto di espiazione. “In Anselmo, [...] la soddisfazione resa da Cristo all'onore divino è l'acquisizione e l'offerta del merito.”²⁷⁹

Apparsa al tempo della cavalleria, l'idea dell'onore ha giocato un ruolo prominente nella teoria anselmiana. Dio veniva compreso come un signore feudale il cui onore era stato violato dall'uomo che aveva peccato per non avergli dato il dovuto rispetto. L'onore di Dio doveva essere, perciò, soddisfatto; egli, allora, ha inviato il Suo figliolo come vero Dio - uomo in modo che, la Sua morte sulla croce potesse svolgere la funzione di una soddisfazione sostitutiva.

²⁷⁷ *Precious Blood of Christ*, 34.

²⁷⁸ WILLIAMS, *John Wesley's Theology Today*, 87.

²⁷⁹ RENSHAW, “Atonement,” 21.

Adoperando le idee politiche e giuridiche emergenti nel XVI secolo, Calvino produsse una versione modificata della teoria anselmiana, a cui diede il nome di “teoria penale.” Essa prende avvio dall’inviolabilità della legge e della giustizia di Dio. Dio è perfettamente giusto, e la legge divina della punizione non può essere annullata. Il peccato è ritenuto come trasgressione della legge e tutte le sue violazioni devono essere punite per poter soddisfare le esigenze della legge. La giustizia di Dio è tale che il peccato non può essere impunito.

In questa prospettiva, la morte di Cristo è ancora compresa come soddisfazione resa al peccato, ma mentre Anselmo considerava il peccato una violazione dell’onore divino distinguendo tra soddisfazione e punizione, Calvino considerava il peccato come una violazione della giustizia divina e la soddisfazione nei termini della reale punizione di Cristo.²⁸⁰

Una successiva modificazione della teoria della soddisfazione fu sviluppata da Ugo Grozio: la “teoria universalista.” Fu un tentativo di offrire una versione arminiana che avrebbe evitato le indesiderate conseguenze della teoria calvinista dell’espiazione limitata. Grozio, tuttavia, come altri, presumeva la necessità di una “precedente soddisfazione” come condizione della remissione dei peccati. Con ciò intendeva la punizione accettata da Cristo, non nell’interesse della giustizia retributiva, ma allo scopo di provvedere un “esempio eccellente” della punizione meritata dal peccato agendo, così, da deterrente per ulteriori peccati, nell’interesse del bene comune. E’, quindi, una teoria morale al contrario. Riconosce il principio della deterrenza più che quello della retribuzione, ponendolo al centro del pensiero sull’espiazione.²⁸¹

Teoria dell’influenza morale

Il terzo modello classico è la teoria dell’influenza “morale,” apparentemente proposta per primo da Abelardo in reazione alla teoria di Anselmo. Secondo questa interpretazione, la morte di Cristo è il più grande esempio grafico dell’amore di Dio e, simultaneamente, dell’odiosità del peccato che condanna a morte “l’amore personificato.” Il suo fine è di risvegliare la coscienza umana con queste due realtà finali stimolando una risposta degli esseri umani a questo amore incarnato facendoli allontanare dal peccato e dalla ribellione contro Dio. L’enfasi wesleyana sull’incapacità morale dell’uomo decaduto

²⁸⁰ *Institutes*, 2, 12-27.

²⁸¹ L’influenza di Grozio sulla teologia metodista fu profonda, tuttavia, la sua dottrina non fu ricevuta acriticamente. Vedi, per esempio, RICHARD WATSON, *Theological Institutes*, (New York: Lane and Tippet, 1848), 2:87-148; WILLIAM BURT POPE, *A Compendium of Christian Theology*, 3 voll. (London: Wesleyan Conference Office, 1880), 2:313.

ad allontanarsi dal peccato contrasta questa interpretazione che, invece, si adegua meglio allo schema pelagiano.²⁸²

I benefici dell'espiazione

Abbiamo compreso che la chiave per poter definire una coerente e autentica interpretazione wesleyana dell'opera di Cristo richiede una valutazione dei benefici prodotti da questa opera. Una tale analisi ci fornirà dei parametri necessari a ben giudicare l'adeguatezza di una qualsiasi proposta. Tuttavia, questo metodo deve essere sempre comprovato dalla rivelazione biblica poiché non stiamo suggerendo un approccio induttivo che inizi con una premessa teologica formulata "fuori dal contesto." Detto altrimenti, dobbiamo assicurarci principalmente della compatibilità delle asserzioni wesleyane riguardanti i benefici dell'espiazione alla luce di quelle dichiarate nel Nuovo Testamento. Il nostro primo compito, perciò, sarà quello di analizzare i provvedimenti soteriologici proposti dalla teologia wesleyana secondo la prassi interpretativa della teologia neotestamentaria.

Grazia preveniente

Lo studio della teologia wesleyana, fino ad ora, ha dimostrato il ruolo cruciale della grazia preveniente, in molte situazioni cruciali, in stretta correlazione con la comprensione wesleyana della rivelazione. Questi usi sono tutti utili alla funzione salvifica della grazia ed è proprio in questo caso che si evidenzia una delle maggiori peculiarità della prospettiva wesleyana.

La grazia preveniente non è un termine biblico ma una categoria teologica sviluppata per ben cogliere una verità biblica di fondamentale importanza. Wesley non fu il primo teologo ad utilizzarla (egli adoperava sempre il termine "grazia anticipatrice," ma il significato è uguale) e non-wesleyani, da allora, lo hanno anche adoperato pur se sembra più determinante in Wesley che in altri insegnanti.²⁸³

Letteralmente, il suo significato è "la grazia che viene prima" e si riferisce all'attività divina precedente qualsiasi mozione verso Dio. Dal lato umano, la sua necessità deriva dalla presenza dilagante del peccato originale, o totale depravità, che afferma la totale inabilità umana a poter iniziare una qualsiasi relazione con Dio. Dal lato divino è fondata

²⁸² Colin Williams prova a suggerire che l'influenza morale sia stata accolta dalla teologia wesleyana in relazione alla vita cristiana, ma questo autore non crede che egli abbia prodotto prove esaurienti. Cf. *John Wesley's Theology Today*, 77-82.

²⁸³ Tommaso D'Aquino adopera questo termine pur se, nella sua teologia, non ha un ruolo decisivo. *Summa Teologica*, 14.III.3.

sulla natura di Dio inteso come Amore. Infatti, è una diretta deduzione dalla comprensione neotestamentaria di Dio.

Poiché la natura di Dio è pienamente rivelata nella persona ed opera di Cristo, Wesley insiste che la grazia preveniente è fortemente fondata sulla morte di Cristo in croce.²⁸⁴

Un certo numero di concetti teologici conseguenti a questa dottrina centrale devono essere debitamente notati. La grazia preveniente non deve essere confusa con la libera volontà. Alla Caduta, l'uomo perse completamente la libertà di potersi relazionare con Dio. Ciò, però, non ebbe conseguenze sul suo potere decisionale nell'ambito mondano ma causò la perdita di ciò che Wesley definisce "l'immagine morale." La libertà per volgersi a Dio, perciò, non è una possibilità umana ma viene restaurata dalla grazia di Dio.²⁸⁵ Ciò implica che è impossibile per l'uomo poter acquisire meriti davanti al suo Creatore. Tutto quello che ha proviene da Dio.

Questa dottrina esprime pienamente l'impegno wesleyano a mantenere il principio dell'universalità dell'espiazione. Diversamente dalla visione limitata calvinista, secondo Wesley, la grazia è estesa ad ogni essere umano ma è resistibile. Dio si dona a tutti e dovunque come presenza salvifica (vedi il c. 5). Essa crea sia consapevolezza che capacità, ma non è salvifica fin quando non corrisposta da un assenso o da un esercizio appropriato della propria libertà restaurata dalla grazia.

Riconciliazione

Il Nuovo Testamento ci offre un numero di metafore che descrivono la salvezza ottenuta per l'opera di Cristo. Lo stesso termine "espiazione" è adoperato soltanto una volta nel Nuovo Testamento (e soltanto in una versione)²⁸⁶ in Rm. 5:11: "Non solo, ma ci gloriamo anche in Dio per mezzo del nostro Signore Gesù Cristo, mediante il quale abbiamo ora ottenuto la riconciliazione." Il termine greco è *katallagē* tradotto, altrove, con "riconciliazione," il che induce a credere che questa sia il significato basilare dell'idea di espiazione nel pensiero neotestamentario. Vincent Taylor ha debitamente rilevato come, nonostante vi sia una confluenza di perdono, giustificazione e riconciliazione nella teologia moderna, quella neotestamentaria li distingue nettamente. La riconciliazione, egli insiste, è il motivo dominante del pensiero paolino, con il perdono e la giustificazione agenti da mezzi di rimozione delle barriere che potrebbero impedirla. Disconoscere questa

²⁸⁴ Vedi ARTHUR SKEVINGTON WOOD, "The Contribution of John Wesley to the Theology of Grace," in *Grace Unlimited*, ed. Clark H. Pinnock (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1975).

²⁸⁵ Cf. CHILES, *American Methodism*, dove il movimento contrario a Wesley, tra i suoi successori, fu definito "dalla libera grazia alla libera volontà."

²⁸⁶ N.d.T. L'autore si riferisce alla versione americana della Authorized Version.

distinzione produce degli effetti infelici nella definizione della dottrina dell'espiazione. "Poche cose," afferma Taylor, "hanno contribuito così tanto alla formazione dell'idea che teorie oggettive, comprendenti un aspetto divino nell'opera di Cristo, siano vecchie e errate come la moderna identificazione e l'uso biblico del termine perdono."²⁸⁷

Herman Ridderbos condivide il fatto che "si potrebbe dire che la riconciliazione, intesa come pace con Dio, sia la conseguenza della giustificazione," ma non distingue chiaramente tra di loro come invece fa Taylor.²⁸⁸ Nondimeno, egli sostiene l'idea che la riconciliazione sia la prima categoria soteriologica. Ralph P. Martin, in una monografia sulla riconciliazione, suggerisce che questo motivo sia "il centro del pensiero e del ministero paolino" e reclama il supporto di Peter Stuhlmacher, T.W. Manson, e Johannes Weiss, come anche Ridderbos.²⁸⁹

G. Eldon Ladd assume la stessa posizione e dice:

La giustificazione è la dichiarazione divina di assoluzione del peccatore; la riconciliazione è la restaurazione della comunione che deriva dalla giustificazione. La giustificazione è la condizione etica della riconciliazione, il dono al peccatore di quella condizione per la quale egli può entrare in comunione con Dio.²⁹⁰

Condividiamo il pensiero di questi studiosi. La riconciliazione ci offre una metafora dell'espiazione che ha conseguenze personali e, perciò, meno suscettibile di perversioni impersonali o legaliste. Essa implica una forma di estraniamento nelle relazioni personali che è stata superata. Tale idea la troviamo, sia esplicitamente che implicitamente, in tutto il corpo paolino, dove l'apostolo considera che la riconciliazione sia avvenuta (per opera di Cristo) su tre livelli differenti: (1) Riconciliazione tra Dio e l'uomo (Rm. 5.1; 1 Cor. 7.15; Gal.5.22; Fil.4.7; Col. 3.15; 2 Ts. 3.16). (2) riconciliazione tra uomo e uomo (Ef. 2.12-17; 4.3-6). (3) Riconciliazione a livello cosmico (2 Cor. 5.19; Col. 1.20). Ciò ben si adegua alla sua profonda consapevolezza della natura del peccato inteso come personale, sociale, e cosmico.

Secondo la teologia neotestamentaria, la riconciliazione è sia un'azione finita come anche una realtà in sviluppo, in *progress*. Entrambe le dimensioni sono presenti nella ben

²⁸⁷ *Forgiveness and Reconciliation* (New York: Macmillan Co., 1960),27.

²⁸⁸ *Paul*, 182 ss. Egli esita nel subordinare una delle sue metafore all'altra ma suggerisce che "in questo caso, stiamo trattando due concetti da differenti sfere di pensiero e vita."

²⁸⁹ *Reconciliation* (Atlanta: John Knox Press, 1981).

²⁹⁰ *Theology*, 455. W.D.DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1980) concordemente afferma che la giustificazione non dovrebbe essere considerata la quint'essenza del pensiero paolino. Il cuore del suo pensiero, piuttosto, è "la sua consapevolezza che con la venuta di Cristo l'Era Futura è già venuta come comprovato dalla presenza dello Spirito; in questi concetti di stare alla presenza del giudizio e della misericordia di una nuova Torà, cioè Cristo, di morire e risorgere con quello stesso Cristo, di sperimentare un altro esodo in Lui e di essere incorporati nel nuovo Israele, la comunità dello spirito." 221-224.

nota pericope di 2 Cor. 5.16-21. Dio, in Cristo, ha compiuto anticipatamente qualcosa da ricevere come esperienza personale. E', quindi, finito e da finire. Nel primo senso, è opera di Dio e non il risultato di un atto umano di soddisfazione offerto dall'uomo a Dio. Ciò, perché, "i ribelli erano, ovviamente, impossibilitati a effettuare la riconciliazione."²⁹¹ Nel senso della sua incompiutezza, la sua consumazione attende la risposta del ribelle. Il messaggio della riconciliazione, "siate riconciliati con Dio" (v. 20), proclamato dall'ambasciatore di Cristo, rafforza questa verità. E' un'esortazione all'uomo perché abbandoni la sua ostilità nei confronti di Dio in risposta all'opera completa di "Dio...in Cristo" (v.19). Rm.5.10 si riferisce anche alla riconciliazione che avvenne "mentre eravamo ancora peccatori" (v. 8). Essa, però, non è efficace fin quando non ha rimosso l'inimicizia dell'uomo contro Dio. E' in questo senso che un'espiazione limitata è evitata nell'enfasi neotestamentaria sull'opera completa di Cristo. La sua morte non produce automaticamente la salvezza degli eletti ma rende disponibile la possibilità della salvezza a tutti coloro che risponderanno per fede. Nella riconciliazione con Dio, l'uomo prova personalmente l'Iddio già riconciliato; dal punto di vista esistenziale, può cantare con Charles Wesley, "il mio Dio è riconciliato."

Inoltre, la riconciliazione è sia presente che futura. A motivo della duplice caratteristica già notata, questa non è il fondamento di un universalismo finale, ma intende affermare che l'opera riconciliatrice di Cristo ha delle proporzioni cosmiche (vedi prima) che saranno pienamente realizzate all'*escaton*.

Una sotto-metafora della riconciliazione è la *figliolanza* o *adozione*. Contrariamente al concetto greco, l'uomo non è figlio di Dio per discendenza fisica. Il termine "adozione" è appropriato per descrivere lo stato di figliolanza conferito in contrasto sia alla visione pagana che alla figliolanza innata dello stesso Cristo. L'adozione è il modo in cui il Nuovo Testamento descrive la condivisione della figliolanza di Cristo quando si accolgono i benefici della Sua opera. A motivo della sua relazione con Cristo, il credente è abilitato, con Lui, a gridare: "Abba! Padre" (Rm. 8.15; Gal. 4.6).

L'adozione è un dono immeritato disponibile per l'amore di Dio per mezzo di Gesù Cristo. Implica una libertà in rapporto al Padre assente nella relazione padrone-schiavo contro la quale si pone la realtà della figliolanza (Ef. 1.5; Gal. 4.3-7). Il risultato dell'adozione è l'eredità, il privilegio del possesso che non era consentito agli schiavi.

L'adozione ha la medesima dualità presente nelle altre metafore soteriologiche: è sia presente che futura, realizzata in questa età presente e contenente una promessa di

²⁹¹ ALAN RICHARDSON, *Theology*, 216.

consumazione futura al tempo del compimento escatologico (Rm. 8.23). Lo Spirito Santo dà testimonianza della sua attualizzazione presente (vv.15-16).

Un risultato ulteriore, frutto della riconciliazione, è la *comunione* con Dio e con gli altri credenti. Pur se Paolo, in molti casi (1 Cor. 1.9; 10.16; Fil. 3.10) fa riferimento alla comunione con Dio o Cristo, l'idea sembra essere un tema fondamentale della prima Epistola di Giovanni. Forse è il modo in cui questo autore parla di riconciliazione.

In questa epistola, il motivo base che dà forma all'intero libro è "la vita eterna," che è equivalente alla salvezza. Descrive la natura della vita eterna come comunione "con Dio e con il Suo figliolo, Gesù Cristo" (cf. 1.3). Il principio operativo della sua analisi della vita eterna è che deve essere definita come comunione con Dio, e questa comunione è stabilita e mantenuta sulla base della natura di Dio. La condizione della comunione è la conformità con la natura divina come rivelata in Cristo Gesù. Nella epistola, sono menzionate quattro caratteristiche divine, attorno alle quali si sviluppa l'intera lettera. Dio è luce (1.5), e perciò la comunione dipende dal modo in cui si 'cammina nella luce' (cf.v.7). Dio è giusto (2.29), perciò non è possibile alcuna comunione nell'ingiustizia. Dio è amore (4.8), perciò chi vive in comunione con Dio ama sia Dio che suo fratello. Infine, Dio ci ha donato la luce nel Figlio (5.12), e ciò procura la dinamica della comunione che include la vittoria sul mondo.²⁹²

La *redenzione* è una terza metafora della salvezza. Significa essere libero dalla servitù o schiavitù, ricomprare (letteralmente) qualcosa che si era perso o era stato venduto. Nell'Antico Testamento, la persona a cui si affidava la responsabilità di essere un redentore (*go'el*) era, solitamente, il parente più prossimo. Questa immagine ha un ruolo preminente in Isaia 40-55, dove Jahvé è continuamente chiamato il *go'el* di Israele (vedi 41.14; 43.1;44.6;47.4). Lo schema normalmente adoperato nell'Antico Testamento per raffigurare la redenzione è l'Esodo. Qualsiasi anticipo di un atto salvifico, era solitamente descritto con immagini derivate da questo evento salvifico originale. Isaia, in modo particolare, prevedeva già il grande giorno della redenzione escatologica che descriveva come un nuovo esodo. Gli scrittori neotestamentari, in certi casi, ripropongono l'immagine dell'esodo proclamando, però, che, nell'opera di Cristo la redenzione prevista da quell'evento e preannunciata dai profeti si è compiuta nella storia (Lc. 1.68; Tt. 2.14). Il risultato fu la nascita del nuovo Israele nello stesso modo in cui il vecchio Israele fu creato dal primo esodo.

²⁹² Vedi H. RAY DUNNING, *General Epistles*, New Testament, v. 15 in *Search then Scriptures* (Kansas City: Nazarene Publishing House, 1960).

Lo stesso Gesù, esplicitamente, pone in relazione il significato salvifico della Sua opera con il Servo sofferente di Isaia (Mc. 10.45). Alan Richardson commenta:

E' certamente indicativo della suprema comprensione che il Maestro ha dello scopo salvifico divino come rivelatoci dalla Scrittura, il fatto che Egli abbia citato indubbiamente il passo veterotestamentario che punta chiaramente a Dio stesso come Colui che prende l'iniziativa nell'opera redentrice di auto-donazione compiuta dal Servo-Messia.²⁹³

La quarta metafora che menzioneremo è la *giustificazione*. Questa è ampiamente adoperata da Paolo e, principalmente, in Romani e Galati. Può essere compresa soltanto in stretta relazione a "rettitudine," essendo concetti correlati. Un ulteriore fattore ha creato considerevole confusione interpretativa nell'ambito della teologia biblica. Ciò deriva dall'ambiguità presente nel termine "giustizia" a motivo della molteplicità dei suoi significati. In primo luogo, notiamo il significato che assume quando applicato a Dio seguendo l'uso di Isaia 40-55 dove il riferimento è al carattere di Dio espresso come "fedeltà." In 43.24d-26, il profeta dice "tu mi hai tormentato con i tuoi peccati, mi hai stancato con le tue iniquità. Io, io sono colui che per amor di me stesso cancello le tue trasgressioni e non mi ricordo più dei tuoi peccati. Risveglia la mia memoria, discutiamo assieme, parla tu stesso per giustificarti." La fedeltà di Dio è posta in contrasto con l'infedeltà di Israele.

In questi passi, il profeta si è appropriato del significato inclusivo di giustizia e salvezza come ben proposto dall'Esodo (Es. 14.13; 15.2) adottando lo stesso tipo di concetti per trattare dell'imminente liberazione dalla Babilonia e il susseguente ritorno dall'esilio (Is. 45.17; 46.13; 52.10). Nello stesso modo in cui Dio aveva ricordato le promesse fatte ad Abramo liberando gli schiavi d'Egitto, così ancora una volta " per amor di se stesso" (giustizia) si ricorderà e libererà gli esiliati in Babilonia. Lungi dall'insegnare che l'uomo è giustificato per le opere della legge, l'Antico Testamento ha, perciò, proposto una dottrina di salvezza basata sulla giustizia di Dio. E' la giustificazione, non per opere, ma per la fedeltà (giustizia) di Dio soltanto. Brevemente, è "grazia," cioè Dio che agisce a favore dell'uomo secondo la Sua propria natura.

E' proprio il recupero di questo insegnamento veterotestamentario che Gesù propose in contrasto alla giustizia per le opere del giudaismo insegnandolo sia in modo esplicito che in parabole. L'apostolo Paolo, appropriandosi della visione anticotestamentaria, sviluppò ampiamente la verità della giustizia giustificante di Dio proveniente dall'opera perfetta di Cristo. Questo insegnamento non lascia spazio ad una

²⁹³ *Theology*, 220.

qualsiasi idea di “merito” e “soddisfazione,” concetti che non sono presenti nel Nuovo Testamento. Essi, infatti, provengono da altre fonti.

Quando applicata all'uomo, la “giustizia” presenta due possibili dimensioni. La prima è etica e suggerisce la domanda su come la giustizia di Dio, intesa nei termini di fedeltà, possa relazionarsi con quella umana, ritenuta etica. Questa domanda, fin dagli inizi dell'era cristiana, ha causato difficoltà per la corretta interpretazione della giustificazione. Cercheremo, adesso, insieme, di affrontare questo problema.

Norman Snaith cita questi due concetti di giustizia suggerendo che Paolo li abbia ereditati dall'Antico Testamento, e aggiungendo:

Egli (Paolo) adopera il sostantivo nel duplice significato, a volte in un senso realmente etico e, altre volte, praticamente, come equivalente della salvezza. Quando scrive della legge di giustizia (Rm. 9.31), si riferisce agli obblighi della legge mosaica, ma quando adopera la frase “la giustizia di Dio,” intende quella salvezza che Dio compie mediante Cristo (Rm. 3.21).²⁹⁴

Nella storia del pensiero cristiano della salvezza, il problema della relazione tra questi due usi ha prodotto due maggiori interpretazioni del concetto di giustificazione. Essi sono solitamente identificati come posizione cattolica e protestante. La spiegazione cattolica, rappresentata classicamente dagli insegnamenti di Agostino e San Tommaso d'Aquino, afferma che nella giustificazione l'uomo è “reso [eticamente] giusto” per l'infusione della grazia divina. Questa diviene, eventualmente, il fondamento dell'accoglienza dell'uomo da parte di Dio. Questa posizione, però, confonde la giustificazione con la santificazione e rende, quest'ultima la condizione necessaria per poter ottenere la prima. Se “giustificazione” è un termine giuridico, si potrebbe semplicemente affermare che l'interpretazione sia quella di Dio che dichiara una persona giusta perché lo è già. Questa posizione divenne la base della intera dottrina cattolica della giustizia per le opere e del sistema penitenziale della salvezza. Manca, però, della comprensione del significato della “giustizia di Dio” secondo la lettera ai Romani, interpretandola come giustizia etica da Dio richiesta, e aggiungendo che la giustizia in noi è frutto delle nostre buone opere.

L'alternativa protestante interpreta correttamente la giustizia di Dio come fedeltà ma mantiene il significato etico di giustizia nella sua relazione con l'uomo. Poiché rifiuta l'insegnamento cattolico che la giustizia etica sia necessaria per la giustificazione, insiste nel dire che essa significhi “dichiarare giusto,” e non “rendere giusto.” Questa

²⁹⁴ “Righteousness.”

interpretazione ha condotto alla dottrina dell'imputazione secondo cui la fede è accolta da Dio come un equivalente della giustizia (in senso etico).²⁹⁵

Mentre questa interpretazione evita i pericoli della giustificazione per opere, soccombe alla critica egualmente devastante della "finzione legale." Dio, cioè, ritiene una persona giusta anche se non lo è. Dio inganna sé stesso. L'uomo giustificato per fede è, secondo Lutero, *simul justus et peccator* (allo stesso tempo giusto e peccatore). Nessuna di queste due dottrine classiche sembra essere soddisfacente.

John Wesley affronta questo dilemma. Da un lato prova a distinguere tra giustificazione e santificazione negando che la prima renda "realmente giusti e retti" come afferma la chiesa cattolica. Dall'altro lato egli rifiuta il principio della finzione legale insegnato dai protestanti e insiste nel dire che Dio non è ingannato da coloro che giustifica. Egli "non li ritiene ciò che non sono. Ciò non significa, nel modo più assoluto, che Dio ci giudichi in modo contrario alla natura reale delle cose; che ci consideri migliori di quello che siamo, o crede che siamo giusti quando non lo siamo." Tuttavia, rifiuta la nozione cattolica non dando spazio ad alcun merito umano.²⁹⁶

Studiosi autorevoli concordano nel dire che, linguisticamente il verbo *dikaioō* (giustificare) significhi appropriatamente "proclamare giusto," e non "rendere giusto." Ciò, tuttavia, non risolve il problema teologico del termine. La questione ruota attorno alla domanda se siamo costretti a decidere tra una delle due interpretazioni tradizionali su discusse. Apparentemente, senza soppesare le conseguenze delle sue parole, Wesley provò ad uscire dal dilemma distinguendo tra la giustificazione che produce "un cambiamento relativo" e la santificazione che ne produce uno "reale." La maggior parte dei tentativi di risolvere questo problema ha prodotto una ulteriore confusione dei due, ma G. Eldon Ladd offre una spiegazione basata su di un altro significato di "giustizia" che evita gli estremi e soddisfa pienamente le esigenze teologiche wesleyane.²⁹⁷

Partendo dalla premessa che il pensiero paolino sia pervaso di Antico Testamento, egli suggerisce che la giustizia, in quel contesto non sia principalmente una qualità etica ma intenda "quella norma negli affari del mondo a cui uomini e cose debbano conformarsi

²⁹⁵ VINCENT TAYLOR, *Forgiveness and Reconciliation*, 55 ss. Vedi anche Willard H. Taylor, "Justification," in *Beacon Dictionary of Theology*, ed. Richard S. Taylor (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1983).

²⁹⁶ "Justification by faith," *Works* 5.53-64.

²⁹⁷ *Theology*, 439 ss. BERNHARD W. ANDERSON, trattando la "giustizia" nei Salmi, offre la medesima interpretazione di Ladd. Afferma: "Affrontando questo tema dobbiamo liberarci del concetto di giustizia ereditato dalla nostra cultura, influenzata largamente dalla quella greca e romana. Normalmente crediamo che una persona sia 'giusta' quando si conformi a determinati standard morali o legali. Una tale persona si ritiene giusta secondo la legge." Il significato di giustizia illustratoci da Abramo in Gn. 15.1-6 è diverso. "La giustizia riconosciutagli fu quella derivante da una *giusta relazione* con Dio, come dimostrato dalla sua fede nella promessa di Dio anche quando non vi erano prove evidenti per sostenerla: se non le miriadi di stelle in cielo!" *Out of The Depths*, 100-101.

e mediante cui essi possano essere valutati.” Il giusto, perciò, è colui che si conforma ad una data norma. E' il contesto che determina la norma e, quindi, i parametri di ciò che è giusto. L'esempio di Ladd, che parla dei vari contesti in cui il termine può essere adoperato, è chiaro:

A volte, la norma dipendeva dalle necessità imposte dalle relazioni familiari. Perciò, Tamar, che si era prostituita, fu più giusta di Giuda perché lei ubbidì alla legge cosa che Giuda non fece (Gn.38.26). Davide viene riconosciuto giusto perché si rifiutò di trucidare Saul con il quale aveva stipulato un patto (1 Sam. 24.17; 26.23), ed egli condannò coloro che avevano ucciso Is-Boset, figlio di Saul (2 Sam.4.11). Dopo la caduta della casa di Saul, Mefiboset non aveva alcun diritto di essere trattato con gentilezza dal nuovo re (2 Sam.19.28). Le esigenze della giustizia cambiano con le relazioni.

La giustizia, perciò, è un concetto relazionale. Chi ubbidisce alle richieste dettate dalla relazione in cui si trova, è giusto. Non si riferisce al carattere etico personale della persona coinvolta, ma alla fedeltà ad una relazione. La conclusione, come affermava Wesley, è che la giustificazione è un mutamento di relazione, una nuova relazione che costituisce una reale giustizia che può essere distinta dalla santificazione intesa come trasformazione etica del carattere. Non comprende una precedente giustizia che diviene, in un certo qual modo, il fondamento della nuova relazione, ma è una realtà creata nella e con la dichiarazione giuridica di Dio che l'uomo di fede è giustificato. La giustificazione è la proclamazione di Dio che una persona è giusta, e quella proclamazione lo rende tale. In questo senso sia la via cattolica della giustizia per le opere e il concetto riformato della finzione legale sono evitati.

In Rm. 3.24-4.25 l'idea della giustizia di Dio come fedeltà e la giustizia relazionale umana basata sulla fede è accomunata al concetto di sacrificio come evidenziato dal sacrificio di Isacco da parte di Abramo. Dio giustifica se stesso mostrandosi fedele alla Sua promessa, e Abramo è giustificato per la sua fiducia e ubbidienza. E' in ambito forense che sia il giudice che l'imputato hanno giustizia, o sono riconosciuti giusti, cioè, giustificati. Dio, perciò, ha proposto il Suo figliolo come sacrificio espiatorio, dimostrandosi fedele alla Sua promessa; e la risposta di colui che “ha fede in Gesù” giustifica un tale credente, cioè, lo pone nella giusta relazione con Dio. Non bisogna, però, dedurre da tutto ciò che la fede sia un'opera buona o che essa, in se stessa, sia giustificante. Essa intende l'accoglienza del dono di Dio.

La stretta relazione tra giustificazione e rettitudine ci induce a parlare ulteriormente del carattere escatologico della giustificazione. Il tempo della salvezza lungamente promesso è compiuto, e in esso si rivela la giustizia di Dio (Rm. 3.21). Questa

interpretazione riflette la struttura fondamentale del pensiero paolino che l'età futura è penetrata in quella presente.²⁹⁸ Quanto era stato precedentemente anticipato come possibilità futura è divenuto realtà.

Mentre per il giudaismo è un argomento indiscutibile che questa giustizia, come fattore decisivo e cruciale nella dichiarazione giuridica di Dio, non potesse essere proposta se non in chiave futuro-escatologica, Paolo la proclama come realtà presente già realizzata in Cristo.²⁹⁹

Questa possibilità presente di giustificazione è disponibile per fede. Pur essendo un'oggettiva possibilità in Cristo, è una fede che afferra la giustizia giustificante di Dio in Cristo. In questo senso, il verdetto del giudizio finale è già stato pronunciato. Tuttavia, sarà proclamato in futuro. "Poiché, quanto a noi, è in spirito per fede, che aspettiamo la speranza della giustizia" (Gal.5.5). E' un beneficio già ottenuto e ancora atteso. In breve, vi è una giustificazione sia presente che futura (finale).

Un beneficio finale della salvezza che deve essere sottolineato è la *santificazione*. Sia la "santificazione" che il termine correlato di "santità," diversamente da molti altri termini provenienti da contesti secolari, sono categorie prettamente religiose. Santità è il termine principale, mentre "santificazione" intende l'atto o il processo mediante cui qualcosa o qualcuno è reso santo. Poiché la santità appartiene essenzialmente a Dio, e oggetti o persone sono rese sante soltanto in senso relativo o derivato, i concetti hanno significato soltanto nella sfera religiosa.

Nella sua espressione più antica, la santità non possiede un contenuto necessariamente etico. Ciò è evidente nei riferimenti veterotestamentari alle "prostitute sante (i.e. del tempio)" (vedi Gn.38; Dt. 23). Esse sono "sante" perché appartengono alla divinità. Fu il carattere peculiare del Dio personale di Israele che, in seguito, diede forma all'idea sostanzialmente etica. La santificazione, era, inizialmente, un termine cerimoniale che indicava come, mediante specifici rituali, una persona o un oggetto potevano essere consacrati al servizio di Dio o purificati dall'impurità per essere meglio adatti allo scopo preposto.

Il contesto culturale delle idee circoscritte a quella del "santo" portò a delle perversioni che furono avversate dai profeti nel nome di una giustizia etica. Quando la cerimonia divenne cerimonialismo perché disgiunta dalla giustizia e dalla bontà, fu meritevole di condanna. In modo particolare, i profeti dell'ottavo secolo predicarono una santità in termini etici. Questa ultima enfasi divenne lo scenario dell'interpretazione normativa del Nuovo Testamento.

²⁹⁸ Vedi LADD, *Theology*, c.27; e RIDDERBOS, *Paul*, 44 ss.

²⁹⁹ RIDDERBOS, *Paul*, 164.

Un filone di insegnamento escatologico è anche chiaramente presente nella visione profetica che anticipava il giorno quando Dio avrebbe provveduto una vera santificazione, non semplicemente rituale. Questa speranza si accordava con la consapevolezza che il peccato è un tendenza intrinseca alla natura umana come anche un modo di vivere senza rispetto per la legge. Entrambe le condizioni necessitano un rimedio.

Geremia e Ezechiele riconobbero, prima dell'esilio, che il vero bisogno del popolo di Dio era un nuovo patto con nuovi provvedimenti (Ger. 31.31-34; Ez. 36.25-27). Nello stesso modo in cui il profeta Zaccaria descriveva i vari ostacoli da superare perché potesse giungere il regno messianico, egli prevedeva, in due delle sue otto visioni mistiche, che sia i peccati quanto il peccato sarebbero stati eliminati. Nella visione del "rotolo volante" (5.1-4) il peccatore è rimosso dalla comunità; e nella visione della "donna nell'efa" è "proprio il principio del peccato che dovrà essere sradicato" (5.5-11).³⁰⁰

Nella sezione apocalittica dello stesso libro (cc. 9-14), il profeta anticipava il giorno del Signore quando diceva "In quel giorno vi sarà una fonte aperta per la casa di Davide e per gli abitanti di Gerusalemme, per il peccato e per l'impurità" (13.1). G. N. M. Collins cita Henderson che, interpretando questo verso, affermava che "esibisse due grandi dottrine del vangelo-giustificazione e santificazione" aggiungendo che " la grazia dello Spirito di Cristo è necessaria per quest'ultima, come la virtù del sangue di Cristo è necessaria per la prima."³⁰¹

Volgendoci al Nuovo Testamento, un'analisi degli usi dei termini "santificare, santificazione, santificato" delinea il seguente quadro. In primo luogo, vi sono alcuni usi, puramente cerimoniali, irregolari, indicanti una persona o una cosa resa sacra per la sua relazione con Dio o con cose sacre o per aver soddisfatto una finalità divina (nota, specialmente, Mt. 23.17,19).

Il secondo uso, che appare essere normativo, è distintamente etico riferendosi specificatamente alla nuova vita in Cristo. Il linguaggio cerimoniale è, inevitabilmente, presente ma è pienamente permeato di comprensione etica. Questo secondo uso è chiaramente illustrato da Romani 6, Efesini 4, 1 Tessalonicesi 4.3 e Colossesi 3. Qui si riferisce alla vita etica che segue (sussegue) la giustificazione e ne è la conseguenza. Questa dimensione etica è ancor più enfatizzata da un uso particolare del termine in 1 Tessalonicesi 5.23, che è l'affermazione culminante di una serie di esortazioni preposte a esaltare la santità della vita intera. Esalta anche il coinvolgimento dell'intera persona nella

³⁰⁰ Vedi J. E. MC FADYEN, "Zechariah," in *Abingdon Bible Commentary*, ed. F. C. Eiselen (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1929).

³⁰¹ "Zechariah," in *New Bible Commentary*, ed. F. Davidson (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960).

vita santa. E' il testo, che nel modo più chiaro possibile, incorpora il concetto di intera santificazione con il significato di "completamente." Paolo prega perché essi possano essere santificati (aoristo) nello "spirito, l'anima e il corpo," includendo, così, ogni funzione dell'essere umano e non tre parti distinte di una persona. Questa ultima accezione è, infatti, greca e non ebraica.³⁰² Perciò, trattando della santificazione (in questo senso), possiamo formulare una proposizione teologica di derivazione esegetica, nei termini seguenti: "La santificazione è logicamente susseguente alla giustificazione."

Questa conclusione si indirizza particolarmente alla questione chiave del dibattito della Riforma. La posizione cattolica, come formulata da Tommaso d'Aquino, era che la santificazione precede la giustificazione. Quando il processo di santificazione, interpretato come "fede formata dalla carità," raggiunge il suo fine, Dio, a quel punto, dichiara la persona giustificata, già pronta per il cielo. Lutero insisteva rovesciando questo ordine e affermando che alla luce della Scrittura non è la santificazione la base della giustificazione, ma proprio il contrario (vedi la discussione precedente sulla giustificazione).

Vi sono, però, altri usi del termine nel Nuovo Testamento. Almeno in senso cerimoniale, essa si riferisce a tutti i credenti. Tutti i credenti, cioè, appartengono a Dio (cf. 1 Cor. 1.2; 6.11). Il significato cerimoniale è certamente presente nella lettera agli Ebrei come ci si aspetterebbe dalla natura del testo stesso. Nel libro, un gran numero di usi sono connessi al sangue di Cristo, cosicché il concetto è che il sangue dell'Agnello sacrificale santifica ciò a cui viene applicato. E' questo un corollario all'enfasi principale che il libro pone su Cristo Sommo Sacerdote che offre se stesso come sacrificio eterno. (cf. Eb. 10.10, 14,29; 9.13-14; 13.12).

Ciò conduce alla seconda proposizione teologica: "Tutti i credenti sono santificati." Come già notato, nel Nuovo Testamento, il linguaggio e la concezione cerimoniale, seppur conservati, sono pieni di significato etico. Perciò, sia in senso cerimoniale (appartenenza a Dio) che etico, come ben illustrato da Eb. 9.11-14 e 1 Cor. 6.11, tutti i credenti sono santificati. Ciò è quanto gli scrittori di santità hanno, tradizionalmente, definito santificazione iniziale.

Ciò conduce immediatamente ad una terza proposizione teologica: "La giustificazione e la santificazione sono cronologicamente simultanee." Cioè, al momento della giustificazione, in quello stesso momento, il processo di santificazione ha inizio pur se non si tratta di un'opera completa come la giustificazione o la rigenerazione.

³⁰² Vedi T.Purkiser, *Exploring Christian Holiness, I, The Biblical Foundations* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1983), 188-189.

Replicando all'argomentazione di William Law che la rigenerazione è un'opera progressiva, Wesley afferma:

Ciò è certamente vero nei riguardi della santificazione ma non della rigenerazione, della nuova nascita. Questa fa parte della santificazione ma non è tutto; è l'ingresso ad essa. Quando siamo nati di nuovo, allora inizia la nostra santificazione, sia interiore che esteriore; e, da quel momento in poi, dobbiamo gradualmente "crescere in Lui che è il nostro Capo."³⁰³

Questa è la verità alla quale ben si applicano le parole di Karl Barth:

Ciò che la santificazione significa potrebbe essere ben descritto dal termine biblico, poco comune, di rigenerazione o rinnovamento, o da quello di conversione o di penitenza che gioca un ruolo molto importante sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, o in modo più comprensivo, di discepolato, aspetto preminente, particolarmente, nei vangeli sinottici.³⁰⁴

Un altro gruppo di versetti biblici pongono in correlazione la santificazione con lo Spirito Santo (cf. 2 Ts. 2.13; 1 Pt. 1.2; Rm. 15.16). La santificazione ha qui, chiaramente il significato di separazione o di messa a parte, dall'uso comune al servizio a Dio. Questa è un'opera dello Spirito Santo e ciò suggerisce una quarta definizione teologica: "Tutti i credenti, santificati dallo Spirito Santo, ricevono lo Spirito" (vedi anche 1 Cor. 6.11; cf. Rm. 8).

Un'analisi generale di questi concetti, seppur distanti dalla terminologia più specifica, rivela un ben definito sviluppo del pensiero: il fondamento della santità dell'uomo è la santità di Dio (Lv. 19.1-2; 1 Pt. 1.15-16; e, possibilmente, Mt. 5.48). Ciò implica che il contenuto della vita santa (dal punto di vista etico) intende la somiglianza a Dio. Il Nuovo Testamento sottolinea esplicitamente che Dio è rivelato maggiormente in Gesù Cristo conducendoci ad una quinta proposizione teologica: "Nel Nuovo Testamento, la santificazione è orientata a Cristo." Passi biblici cruciali sono 2 Cor. 3.18 e Ef. 4.13.

Quest'analisi tratta la terminologia e determinati concetti in modo generale senza considerare momenti specifici all'interno di un più grande quadro dell'opera santificatrice di Dio, in modo particolare, dell'intera santificazione. Questa sarà trattata in una prossima sezione.³⁰⁵ Molte delle metafore soteriologiche intendono, esplicitamente, portare all'esistenza un popolo con il quale Dio stabilisce un patto. Esse sono personali ma non individuali. Ricevere i benefici indicati da queste varie immagini salvifiche equivale ad appartenere alla comunità della fede. La conseguenza di questa verità neotestamentaria è

³⁰³ *StS* 2.240.

³⁰⁴ *Church Dogmatics*, 4.2.500.

³⁰⁵ Cf. E.C. BLACKMAN, "Santificazione," in *Interpreter's Dictionary of the Bible*, 4, ed. George A. Buttrick, 4 voll. (New York: Abingdon Press, 1962).

che la salvezza e, quindi l'espiazione che la rende possibile, deve essere considerata in modo più che individualista. Deve possedere una dimensione corporativa.

Componenti sistematici

Come la stessa realtà della salvezza, l'espiazione è descritta nel Nuovo Testamento con un insieme di figure retoriche. A motivo del carattere ampiamente metaforico di questi riferimenti, Nathaniel Micklem fa notare come esse non possono formare una teoria dell'espiazione poiché riflettono il "senso profondo di ciò da cui la grazia di Dio ci ha liberato." L'uso di vari termini, detto altrimenti, diceva qualcosa agli uomini che consideravano la loro redenzione come una esperienza religiosa propria.³⁰⁶

Se questa affermazione è vera, non è un caso isolato. Abbiamo già notato come la Bibbia non ci offra una dottrina pienamente sviluppata della Trinità o dell'incarnazione ma registri le esperienze delle realtà che fanno parte di queste dottrine.³⁰⁷ Non è, perciò, proprio incoerente fare con l'opera di Cristo quanto abbiamo fatto con queste altre, cioè, prendere il materiale grezzo del messaggio personale della Scrittura provando a formulare una teoria coerente con tutta l'evidenza in possesso.

Il primo passo è un'attenta esegesi teologica per poter identificare, nel modo più chiaro possibile, il significato del materiale biblico attinente. Insieme a questa risorsa, una dichiarazione teologica dell'opera di Cristo include logicamente la dottrina di Dio, la dottrina del peccato, quella della salvezza ed una comprensione della relazione tra l'umano e il divino. Molti di questi temi sono stati già discussi.

Immagini neotestamentarie dell'opera di Cristo

Gli autori di *God, Man , and Salvation*³⁰⁸ sottolineano, correttamente, che l'elaborazione dell'insegnamento neotestamentario dell'opera salvifica di Cristo è "radicata nelle parole e nell'opera di Cristo. Per questa ragione, è necessario esaminare le parole del Signore sulla Sua missione e morte prima di tracciare un quadro eterogeneo dell'insegnamento sull'espiazione secondo il Nuovo Testamento."³⁰⁹

Come già notato in diverse occasioni, l'auto-comprensione di Gesù sulla Sua missione si fonda sull'ideale del Servo sofferente, per cui Egli considerava la morte sulla croce come l'evento culminante della sua vocazione. La sua vita intera fu un'ampia manifestazione del modello messianico e, perciò, si può ben definire il suo intero ministero

³⁰⁶ *The Doctrine of Our Redemption* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1953), 41 ss.

³⁰⁷ Vedi FRANCIS M. YOUNG, *Sacrifice and the Death of Christ* (Philadelphia: Westminster Press, 1975), 3 ss., per un'interpretazione della relazione tra l'esperienza ed il dogma.

³⁰⁸ Nota del traduttore: *God, Man and Salvation*, è una teologia biblica pubblicata dalla Beacon Hill Press of Kansas City e tradotta in italiano, con il titolo "Dio, l'Uomo e la salvezza", dalla Chiesa del Nazareno.

³⁰⁹ P.373.

come espiazione. Il fatto che Gesù abbia perdonato gratuitamente i peccati conferma questa verità; egli non dovette attendere la croce per offrire questo beneficio a coloro che cercavano il suo aiuto.

Mentre l'immagine del servo isaiano offre, implicitamente, un sostanzioso contenuto ad ogni aspetto del ministero pubblico e privato di Gesù, la più esplicita e sostenibile identificazione che Gesù fece di se stesso con il ruolo di servo, avviene nei "detti della Cena." Forse la parola più illuminante in questo contesto possiamo trovarla in Matteo 26.28 - "perché questo è il mio sangue, il sangue del patto, il quale è sparso per molti per il perdono dei peccati." Sia l'ambiente che le parole pongono in relazione la morte imminente di Gesù con l'agnello pasquale sacrificato nell'Esodo e non con il sistema sacrificale creato nel culto d'Israele successivo.³¹⁰ Sia Gesù che l'agnello pasquale sono sacrificati come simbolo della edificazione di un popolo del patto mediante la salvezza (questo termine è inizialmente adoperato nell'Esodo). Entrambi intendono il raggiungimento del culmine di un conflitto tra Jahvé e le potenze del male, con queste ultime sconfitte dalla potenza di Dio. Le 10 piaghe furono più che decisive nel procurare sconforto agli egiziani; esse erano delle sfide dirette ai vari domini controllati dalle divinità egizie, mostrando al Faraone che, nel confronto fra le divinità nazionali, il Dio degli Ebrei era il più grande.³¹¹ Similmente, la morte di Gesù fu lo scontro epocale con le "potenze" dell'aria e, in modo decisivo Egli trionfò sulla croce, "imprigionando la prigionia" (Col. 2.15; Ef. 4.8). Una grande differenza tra i due conflitti paradigmatici è che alla croce la potenza di Dio fu manifestata nell'apparente debolezza. Il Servo, nel momento della sofferenza più intensa, dimostrava la potenza di Dio in modo predominante (1 Cor. 1.20-31). In questo evento assistiamo ad una mutazione del concetto di potenza che avrà dei significati cruciali per la comprensione cristiana dello Spirito Santo (v. cap.13).

Ciò collega il motivo del Servo Sofferente con la funzione del servo affermata in Is. 42.6: "Io farò di te l'alleanza del popolo, la luce delle nazioni." Ed, ancora, in 49.8: "Nel giorno della salvezza ti aiuterò; ti preserverò e farò di te l'alleanza del popolo." Perciò, come spiega Alan Richardson,

Isaia interpreta tutta la redenzione prodotta dal Servo di Jahvé come una seconda liberazione ed esodo dall'Egitto, in cui il Servo è un nuovo Mosé che viene offerto allo scopo di stabilire un (nuovo) patto con il popolo (di Dio).

³¹⁰ V. JOACHIM JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus* (Philadelphia: Fortress Press, 1966).

³¹¹ JOHN JAMES DAVIS, *Moses and the Gods of Egypt* (Grand Rapids: Baker Book House, 1971).

Il riferimento alla letteratura delle Scritture cristiane come ad un Nuovo Patto (Testamento) dà una chiara idea della centralità che aveva assunto l'opera di Cristo nella riflessione cristiana.

Una seconda fonte maggiore delle metafore dell'espiazione è l'idea del sacrificio. Markus Barth, insieme a molti altri specialisti neotestamentari, sottolinea, in modo rilevante, le immagini del sacrificio e del servo, ritenendole le due fonti maggiori delle idee espiatorie.³¹² Trattando della morte di Cristo come sacrificio, Barth scrive:

Concludiamo dicendo che, nel Nuovo Testamento e (escludendo Ebrei) in ogni opera di ciascuno dei suoi autori, il numero dei passi che parlano della morte di Cristo senza adoperare un linguaggio, motivi o dottrine sacrificali, è molto più alto dei testi che evidenziano chiaramente il sacrificio. Il confronto maggiore con la soteriologia sembra provenire da citazioni anticotestamentarie tratte da Isaia 53.³¹³

Il significato del sacrificio è uno degli argomenti più discussi nella teologia biblica. Nell'Antico Testamento manca una spiegazione razionale del sacrificio e W. D. Davies osserva che "è indubbio che, nel primo secolo, possa esserci stata una motivazione razionale del sacrificio."³¹⁴ Suggerisce, quindi, che il fedele doveva semplicemente partecipare al rito poiché Dio lo comandava senza dover cercare una spiegazione del suo significato. E' difficile, ma non impossibile, accogliere questa interpretazione perché suggerirebbe un tipo di comportamento irriflessivo. Sembra più ragionevole concludere che l'assenza di un fondamento logico dipendesse dal fatto che, essendo generalmente praticato, non richiedeva una spiegazione articolata.³¹⁵

Altro argomento dibattuto riguarda l'estensione dell'uso figurato del sacrificio nel Nuovo Testamento, specialmente da parte dell'apostolo Paolo.³¹⁶ La letteratura erudita su questo tema, avente lo scopo di spiegare il significato del sacrificio, ha raggiunto così grandi dimensioni da rendere impossibile riassumerla. Nondimeno, un tentativo di spiegazione è necessario perché, come ben nota Robert Culpepper,

Una comprensione del significato del sacrificio nell'Antico Testamento è essenziale per interpretare buona parte del materiale neotestamentario relativo all'espiazione, per una valutazione delle varie interpretazioni dell'espiazione, e per una costruttiva spiegazione del significato della morte di Cristo.³¹⁷

³¹² V. VINCENT TAYLOR, *Jesus and His Sacrifice* (London: Macmillan and Co., 1937), 131; W. D. DAVIES, *Paul*, 250.

³¹³ *Was Christ's Death a Sacrifice?* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1961), 7.

³¹⁴ *Paul*, 235.

³¹⁵ Cfr. FRANCIS YOUNG, *Sacrifice*.

³¹⁶ V. VINCENT TAYLOR, *Atonement in the New Testament Teaching* (London: Epworth Press, 1963); W.D. DAVIES, *Paul*.

³¹⁷ *Interpreting the Atonement* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1966), 23. Markus Barth acutamente suggerisce che "è fattivamente e praticamente dovuto al "velo sollevato" dal Nuovo Testamento che si sono potuti

Da notare che le immagini del Servo e quelle sacrificali si compenetrano spesso, cioè, non sono mutuamente esclusive. E' questo il caso particolare di Paolo dove non è sempre certo se egli stia trattando l'espiazione sacrificale per il peccato, o la rappresentazione vicaria del Servo sofferente, o entrambi.³¹⁸ Ciò spiega, seppur parzialmente, la base del dibattito sull'uso del simbolismo sacrificale da parte dell'apostolo. Un motivo di questa ambiguità è indubbiamente rintracciabile nel fatto che temi sacrificali sono incorporati nel passo di Isaia 53, così importante per l'immagine del Servo. Tuttavia, questi riferimenti sono, al massimo, vaghi e intendono una trasformazione dell'intera idea del sacrificio. Culpepper chiarisce questo significato traslato:

Nel rito del sacrificio la vittima è un animale la cui innocenza e purezza non è morale, ma in Isaia 53 la vittima è una persona la cui innocenza e purezza è morale e spirituale. L'idea del sacrificio è, perciò spiritualizzata: il sacerdote e la vittima sono uno.³¹⁹

Motivi sacrificali, tuttavia, sembrano essere di vasta applicazione e, quando l'intero spettro delle possibilità è preso in considerazione, sembra indicare due funzioni maggiori. Il primo uso del sacrificio riguarda la stipula di patti e deriva dalla consuetudine anticotestamentaria di stipulare accordi con un sacrificio.³²⁰ Il secondo gruppo di termini sacrificali proviene dalla pratica cultuale ebraica. Poiché il sacrificio cultuale presuppone già l'esistenza di un patto e le offerte hanno lo scopo di mantenere l'accordo raggiunto, esse si solidificano intorno all'idea della santificazione (compresa in termini cerimoniali). Una polarità, spesso poco notata, viene perciò stabilita nelle metafore sacrificali, il cui uso indiscriminato, a volte, produce una confusione notevole.

Un'analisi delle cerimonie per la stipula di patti, nell'Antico Testamento, conferma la presenza di sacrifici nella maggior parte dei casi, anche in assenza di un esplicito

cogliere aspetti che distinguono la comprensione anticotestamentaria del sacrificio da quella di altre religioni (pagana). 2 Cor. 3.7-18 dimostra che in Cristo, la rivelazione del Signore per lo Spirito è presupposizione, legittimazione e comandamento per "leggere Mosé" diversamente da quanto potrebbe accadere ignorando, negando o ripudiando Gesù. Soltanto alla luce di ciò che è "adesso rivelato" si può affermare che la 'legge ed i profeti' danno testimonianza della giustizia di Dio che è manifestata nel 'sangue di Gesù il Messia' (Rm. 3.21-26). Leggere e trattare la Bibbia come se non fosse mai accaduto un Golgota, un giorno di Pasqua, o 'l'apertura della mente per capire le Scritture' (Lc. 24.45, 25-27) per il Cristo risorto, è impossibile, assurdo, illogico per Paolo e Matteo, per gli autori della prima lettera di Pietro e Ebrei. Conseguentemente, un interprete del Nuovo Testamento deve seguire la logica neotestamentaria più che imporre uno schema, ad esso, estraneo." *Was Christ's Death a Sacrifice?* 47,1.

³¹⁸ MARKUS BARTH, *Was Christ's Death a Sacrifice?* 7. W.D.DAVIES, *Paul*, 230 ss.

³¹⁹ *Interpreting the Atonement*, 38. H.H.Rowley richiama anche l'attenzione sulla trasformazione dell'idea del sacrificio che qui avviene: "E' l'idea del sacrificio che trascende quello animale, in cui, al posto di un animale senza difetti fisici, viene messo a morte uno moralmente perfetto. Inoltre, la vittima, mentre viene maltrattata crudelmente e uccisa da altri, si offre volontariamente a loro." *Meaning of Sacrifice*, 106.

³²⁰ V. MARKUS BARTH, *Was Christ's Death a Sacrifice?* e W.D.DAVIES, *Paul*, 253 ss.; G.B.GRAY, *Sacrifice in the Old Testament* (New York: Katav Publishing House, 1971), 397.

riferimento ad essi (cf. Gn. 15; Es. 24).³²¹ Il termine *berith*, tradotto “patto,” può anche significare “tagliare un patto,” intendendo un sacrificio. Nella cerimonia del patto tra Dio e Abramo (Gn.15) l’animale sacrificale è diviso in due parti e, quella che viene da molti chiamata “la lampada fumante,” passa in mezzo. L’azione sembra intendere l’unione creata dalle due parti simile all’antico patto di sangue, dove due persone mescolavano il loro sangue, divenendone una. Il Salmo 50.5 esplicita la stretta connessione tra sacrificio e patto: “Radunatemi, dice, i miei fedeli che hanno fatto con me un patto mediante il sacrificio.”

Considerando le parole eucaristiche di Gesù, abbiamo già notato come l’agnello pasquale simboleggiasse l’istituzione di un patto. W. D. Davies suggerisce che questo è anche il significato datogli da Paolo nel suo passo eucaristico (1 Cor. 15.23; 5.7):

Proprio come la Pasqua giudaica era una festa di rammemorazione e di ringraziamento per un evento passato che aveva portato alla formazione della comunità del vecchio Israele, così per Paolo, riferendosi all’eucarestia, la morte di Gesù, è il mezzo principale mediante cui si costituisce la nuova comunità. Non è, perciò, il significato espiatorio o sacrificale ma quello pattuale che Paolo ha principalmente in mente quando pensa alla morte di Gesù nel contesto dell’Ultima Cena, sebbene, naturalmente, tutto ciò che era legato ad un patto aveva un fondamento sacrificale.³²²

Il secondo significato del sacrificio è presente nel contesto culturale. Il termine principale, in questo caso, è *hilasmos* insieme ad altri vocaboli correlati. Questo termine causa un problema perché può essere tradotto in modi diversi, che sembrano persino contraddittori. In alcuni casi può significare placare o pacificare una persona o un divinità adirata con l’oggetto che impedisce l’ira, tradotto come “propiziazione.” In altri casi può essere tradotto con “espiazione,” implicante la riparazione che si ottiene rimuovendo l’offesa. La prima è, chiaramente, una definizione di religione pagana. E’ assente dalla fede biblica non perché la Bibbia non mantenga un forte senso dell’ira di Dio ma perché, se esiste la propiziazione, è Dio che la provvede e non l’uomo. Il sacrificio di Cristo è il dono di Dio come sacrificio per i peccati del mondo. Così, come correttamente afferma Alan Richardson:

Se manteniamo il termine “propiziazione” come traduzione di *hilasmos* dobbiamo assicurarci che si comprenda come esso non suggerisca l’idea che l’uomo possa riconciliarsi con Dio o che Dio abbia bisogno di una propiziazione prima di poter perdonare: è Dio e non l’uomo che propizia e rende possibile il perdono. Nel suo significato biblico, “propiziazione” deve

³²¹ V. LEON MORRIS, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 1972), 60ss.

³²² *Paul*, 252.

essere considerato un sinonimo di “espiazione” [l’“esecuzione di un atto mediante il quale la colpa o l’impurità è rimossa”].³²³

Culpepper, in un’eccellente trattazione di questi argomenti, giustamente, conclude dicendo:

Il fatto che sia Dio stesso a coprire il peccato è la differenza fondamentale per la comprensione del sacrificio, come manifestato nell’Antico Testamento, nei confronti delle religioni pagane. E’ Dio stesso che manifesta la Sua grazia all’uomo provvedendo i mezzi per coprire il peccato affinché non abbia più alcun potere di minacciare il patto stabilito tra Dio e l’uomo.³²⁴

L’incapacità di comprendere questa posizione è il risultato del mancato riconoscimento del contesto dal quale sorsero tutti questi concetti. In primo luogo, ripetiamo che queste offerte/sacrifici erano efficaci all’interno del patto; sono espressioni culturali del popolo di Dio. Inoltre, in questo ambiente dobbiamo ricordare la natura del patto, che deve essere ben distinto dal contratto. Il contratto, come Elmer Martens dimostra, è principalmente orientato alle cose, mentre il patto si applica di più alle persone. Ciò significa che un patto non deve essere interpretato in modo legalista ma personale. Come ancora Martens afferma, il patto, quando definito teologicamente, “sorge, non principalmente per uno scambio di benefici, ma come desiderio di maggiore intimità.”³²⁵ Su questa base, conclude dicendo che mentre un patto, come un contratto, può essere interrotto, “il punto in cui ciò traspare è meno chiaro, perché in questo caso, il punto focale non è un articolo del contratto, ma un certo livello di intimità. Tra tutte le differenze esistenti tra patto e contratto, il ruolo della lealtà personale nel patto è quella più notevole.”

Apparentemente, l’*hattath* (offerta per il peccato) è quella più significativa poiché sembra essere preliminare alle altre. Il significato originale dell’idea di espiazione è probabilmente preservata nell’offerta. Molti studiosi pensano che il termine *hattath* significhi “purificare” o “purgare.” E’ un provvedimento che si applica ai peccati involontari che devono essere conosciuti e accettati o confessati. In tal caso, il santuario viene contaminato e necessita una purificazione, poiché il sangue delle offerte è sparso su di esso ma mai su di una persona.

Questo fenomeno può essere ben spiegato, teologicamente, con la natura corporativa della religione ebraica. Inoltre, più grave è l’offesa, “più la conseguente impurità penetra nel santuario” come ben testimoniato dalle istruzioni su dove versare il sangue. Peccati di presunzione contaminano il santuario in profondità e possono essere

³²³ *Theology*, 224.

³²⁴ *Interpreting the Atonement*, 28; cf. anche 23-30.

³²⁵ *God’s Design* (Grand Rapids: Baker Book House, 1981), 73.

purificati soltanto mediante i riti del giorno dell'Espiazione.³²⁶ Questi riti, perciò, si riferiscono all'attività continua della santificazione come descritta da H.Orton Wiley, in relazione "all'aspersione del sangue" citata in 1 Pt. 1.2:

La santificazione come atto istantaneo ci purifica da ogni peccato, e ci pone in uno stato di ubbidienza; camminando nella luce dell'ubbidienza riceviamo una progressiva e continua santificazione, che rende persino la nostra ubbidienza accetta a Dio. E' importante ricordare, perciò, che siamo purificati per il sangue espiatorio, soltanto se siamo (1) posti nella giusta relazione a Gesù Cristo; e (2) continuamente purificati, o mantenuti puri, mantenendo nel tempo queste giuste relazioni. Siamo santificati da Cristo, non separati da, ma in Lui e con Lui; non soltanto per il sangue della purificazione, ma perché cosparsi di quel sangue (CT 2: 485-486).

Peccati deliberati o con la mano alzata, se non confessati e per i quali non c'è pentimento, sono trattati con l'espulsione dalla comunità (Nm. 15.30). Questo tipo di peccato intende l'inosservanza di un patto, che deve essere ristabilito.

A volte il Salmo 51.16-17 è interpretato come un ripudio del sacrificio, tuttavia, è meglio intenderlo come il riconoscimento che non può esserci sacrificio per l'omicidio e l'adulterio (supponendo, secondo la tradizione, che sia una preghiera di Davide), ma in questi casi il perdono si può ottenere soltanto per una profonda penitenza. Che questo perdono possa essere ottenuto lo si evince chiaramente dalla risposta di Natan alla preghiera di Davide.³²⁷

I riti del "Giorno dell'Espiazione" possono essere interpretati come provvedimenti per entrambi i tipi di peccato. Il sacrificio il cui sangue è sparso sul propiziatorio è un'offerta per il peccato, che secondo Levitico 4 è per peccati involontari dell'intera comunità. Nel rito del "capro espiatorio," il sommo sacerdote pone le mani sulla testa dell'animale, trasferendo simbolicamente la colpa dei peccati (deliberati) a questo "portatore del peccato."³²⁸ Perciò invece dell'espulsione del peccatore dalla comunità, i suoi peccati sono allontanati nel deserto inabitato. Ciò che è qui significativo è che il capro espiatorio non è un sacrificio al Signore ma veniva inviato ad Azazel, che secondo una interpretazione era un demone residente nel deserto. Mediante questo metodo, vengono rispettate le condizioni per la rimozione del peccato di entrambe le forme: peccato attuale e contaminazione cerimoniale involontaria.

³²⁶ ROWLEY, *Meaning of Sacrifice*, 98-101.

³²⁷ Cf. JACOB MILGROM, "Sacrifice," in *Interpreter's Dictionary of the Bible*, suppl. vol. ed. KEITH CRIM (Nashville: Abingdon, 1976); VICTOR P. HAMILTON, "Recent studies in Leviticus and Their Contribution to a Further Understanding of Wesleyan Theology," in *A Spectrum of Thought*, ed. MICHAEL PETERSON (Wilmore, Ky.: Asbury Publishing Co., 1982).

³²⁸ CULPEPPER ritiene che il capro espiatorio sia un rimedio anche per i peccati con la mano alzata. (*Interpreting the Atonement*, 25-26).

Quando il linguaggio sacrificale viene applicato all'opera di Cristo, alla luce di questo scenario più ampio, la conseguenza è un doppio significato, che arricchisce il concetto di espiazione in modo da includere sia la riconciliazione che la santificazione. Questo ultimo è il tema centrale della lettera agli Ebrei dove il sacrificio di Cristo è considerato il rimedio per una reale purificazione dal peccato e non soltanto in senso cerimoniale come nel culto giudaico.

Questa polarità nella comprensione anticotestamentaria del sacrificio, che è presente nell'insegnamento neotestamentario dell'opera di Cristo, è riprodotta dall'enfasi equilibrata della teologia wesleyana dove la riconciliazione (giustificazione) e la santificazione sono considerati dei benefici simultanei dell'espiazione. Mantenere la tensione tra queste due verità è un compito teologico delicato come dovrebbe accadere anche in altre aree se si vuole costruire una teologia equilibrata.

Considerazioni teologiche

Ogni dottrina dell'espiazione è l'espressione di una particolare comprensione di Dio. Ognuna delle teorie classiche su esposte riflette una particolare prospettiva per cui, una esalta un attributo e un'altra ne evidenzia uno differente. Come afferma Wiley, "una vera teoria dell'espiazione deve soddisfare tutti gli attributi della natura divina" (CT 2:258). Inoltre, la teologia che dà corpo ad una valida teoria dell'espiazione, deve essere edificata sulla comprensione biblica di questi attributi e non su quelle caratteristiche definite partendo da un punto di vista estraneo. Il capitolo 6, "La natura e gli attributi di Dio," intende identificare l'unica prospettiva biblica elaborata seguendo il meglio del sapere biblico contemporaneo. Il principio base prescelto è che la natura di Dio è l'amore santo, mentre tutti gli altri attributi sono espressioni di questo centro decisivo.

Questa descrizione della natura divina offre i parametri esterni di una teoria wesleyana dell'espiazione. La santità di Dio salvaguarda da un'interpretazione che trascuri oppure non riesca a trattare esaurientemente la problematica del peccato. L'amore di Dio serve da barriera ad ogni teoria che insiste su una qualche forma di soddisfazione di una giustizia astratta o personale prima che Dio sia disposto a perdonare o a giustificare il peccatore.

La dottrina del peccato, come da noi elaborata, è così interpretata da consentire una dimensione interpersonale alla riconciliazione tra Dio e l'uomo. Il peccato, cioè, non può essere concepito in modo astratto come se l'espiazione si preoccupasse del peccato e non del peccatore poiché, come abbiamo già notato, questa separazione è impossibile.

Larry Shelton nota, giustamente, che “poiché tutto il peccato è essenzialmente relazionale, la vittoria sulla condanna del peccato deve comprendere mezzi relazionali e personali.”³²⁹ La salvezza, in questi termini, intende la vittoria sull’alienazione e il recupero dell’uomo al suo destino di creatura sotto le condizioni esistenziali. Il risultato è una relazione personale che trascende, senza abrogarla, ogni considerazione legale.

Con queste fonti di conoscenza a disposizione, dobbiamo tentare, adesso, di dare forma ad una comprensione distintamente wesleyana dell’opera salvifica di Cristo.

³²⁹ “A Covenant Concept of Atonement,” *Wesleyan Theological Journal* 19, no. 1 (Spring 1984).

Capitolo 12

Un'interpretazione wesleyana dell'espiazione

Scopo di questo capitolo è cercare, alla luce degli argomenti discussi in quello precedente, di suggerire una formulazione coerente del modo in cui l'opera di Cristo procura i benefici inclusi nell'ampio termine "salvezza." Con questi suggerimenti speriamo di identificare quelle peculiarità che caratterizzano una comprensione wesleyana dell'espiazione.

Prima di considerare le possibilità di un contributo positivo, valuteremo dettagliatamente l'affermazione, del capitolo precedente, che la teoria dell'espiazione proposta da Wesley contraddiceva le sue affermazioni soteriologiche fondamentali. Ciò richiede lo studio degli aspetti inadeguati della teoria della soddisfazione penale contenuta nel *corpus* wesleyano, almeno in riferimento alla terminologia da lui adoperata.

H. Orton Wiley elenca cinque debolezze di questa teoria che è bene esporre:

1. La premessa fondamentale è che il peccato deve essere punito per proprio conto. Ciò è basato sull'idea che la natura essenziale di Dio è la giustizia, che è il principio legale a cui Egli è legato. Include, inoltre, la separazione del peccato dal peccatore, riflettendo, al massimo, uno strano concetto di peccato. Intende il trasferimento della colpa dell'uomo a Cristo quale sostituto esponendosi all'accusa di essere immorale, poiché il sostituto non è realmente peccatore ma è "soltanto una vittima innocente. Proprio in questo tentativo di imputare il nostro peccato a Cristo come se fosse suo proprio, sta la debolezza di questo tipo di teoria sostitutiva" (CT 2:244-245).

L'errore fondamentale di questo modo di pensare risiede nell'interpretazione dell'opera sostitutiva esterna di Cristo: "invece di" anziché di "per conto di," una distinzione che segna una grande differenza (CT2:243).

2. La seconda debolezza risiede nella sua insistente affermazione che la sostituzione della vittima colpevole con quella innocente, con quest'ultima che subisce la punizione giustamente imposta al peccato, sia l'unico modo di concepire l'espiazione vicaria. Wiley cita, approvandola, una spiegazione alternativa proposta da W.B. Pope in cui Cristo è considerato il rappresentante dell'uomo davanti a Dio. Proveremo a elaborare questa più adeguata interpretazione dell'espiazione vicaria di Cristo nel nostro esercizio costruttivo.

3. La conclusione logica della teoria penale è sia l'universalismo che l'espiazione limitata. Se Cristo soffre la punizione per il peccato, la giustizia di Dio è soddisfatta e,

perciò, nient'altro è necessario. Coloro per i quali egli morì devono essere liberi dalle conseguenze del peccato. Lo stesso Calvino, così come i suoi successori, opta per un'espiazione limitata in cui Cristo è punito per gli eletti. L'uso del termine *punizione* dovrebbe essere qui notato. Abbiamo già mostrato come non sia un concetto biblico perché, uniformemente, viene adoperato il verbo "soffrire" (soffrì).

4. La quarta debolezza è conseguente alla terza e porta, inevitabilmente, alla concezione della grazia irresistibile. La sintesi dello stesso Wiley riassume magnificamente questa conclusione non biblica:

Cristo morì al posto di alcuni, che devono essere perciò salvati poiché sarebbe sbagliato (ingiusto) punire sia il peccatore che il sostituto. Cristo morì per gli eletti, che non sono soltanto preconosciuti, ma predestinati a questo stato di salvezza per decreto divino. Coloro che sono così predestinati, sono salvati incondizionatamente per il dono della grazia rigeneratrice, dalla quale provengono il pentimento, la fede, la giustificazione, l'adozione e la santificazione (CT 2:248).

Da notare che questa citazione conferma che il pentimento segue la grazia rigenerante, offrendo un'accurata interpretazione dello schema calvinista. Alla luce della comprensione della grazia secondo la teoria penale dell'espiazione, non vi è soltanto alcuna necessità ma nessuna possibilità di pentimento prima della rigenerazione. Il primo movimento della grazia è inevitabilmente rigenerativo. Il pentimento è, perciò, una virtù cristiana praticata regolarmente durante l'intero processo di santificazione. Tutto ciò ignora l'opera di Dio precedente e preparatoria alla fede che fa parte della dottrina wesleyana della grazia preveniente che conduce al pentimento che è un prerequisito alla fede salvifica, ma non alla giustificazione. (Questa distinzione sarà, in seguito, sviluppata)

5. La quinta debolezza ha come oggetto una conclusione contro la quale John Wesley lottò virilmente e provò a evitare con mezzi artificiali. La teoria della soddisfazione penale elimina la necessità pratica di una dottrina della santificazione, o, come Wiley nota, "conduce logicamente all'antinomismo" (CT 2:248-249). Wesley rifiutò fortemente l'idea che la morte di Cristo fosse sostitutiva nel senso di "aver compiuto ogni giustizia" al posto dell'uomo, poiché ciò non aveva alcun fondamento biblico e conduceva all'antinomismo.³³⁰ Gustav Aulen, a questo punto, aggiunge una forte critica:

Se di Dio si potesse dire che egli accetta una soddisfazione per i peccati commessi, ne conseguirebbe che il dilemma tra negligenza o soddisfazione non esprime adeguatamente l'inimicizia di Dio nei confronti del peccato. La dottrina offre una soluzione al problema della remissione della

³³⁰ *Works* 10: 332,333.

punizione causata dai peccati, ma non a quello della rimozione dello stesso peccato.³³¹

Pur se esponenti di questa dottrina hanno tentato seriamente, secondo la loro comprensione di vera fede, di rendere necessaria la vita di santità, non si fa altro che entrare in un circolo vizioso. Se qualcuno è realmente uno degli eletti – tra quelli per i quali Cristo è morto- non vi sono motivi logici per affermare la necessità della santità di cuore e vita; potrà salvarsi anche senza di essa. Se non vi è evidenza di questa santità, si dovrebbe ritenere non valida la testimonianza di fede proclamata da una tale persona. C'è del vero in questo argomento, ma nel contesto della teoria penale diviene il punto dolente di un ragionamento circolare. Il vero problema di una sana teologia è quello di rendere possibile la santificazione senza perdere l'enfasi biblica sulla giustificazione per sola fede. L'interpretazione fin qui trattata non provvede una soluzione adeguata a questo problema. La soluzione proposta da Wesley, che sarà in seguito approfondita, è molto più soddisfacente sia biblicamente che logicamente.

In aggiunta a questi problemi, possiamo notare che la teoria penale non si adatta bene a quella della grazia preveniente. Abbiamo già osservato un suo aspetto nella precedente discussione sul pentimento. J.Glenn Gould mette il dito su questo punto sensibile nel modo seguente: “Forse vi è una fondamentale inconsistenza tra la indistinta dottrina wesleyana dell'espiazione e la sua chiara definizione dottrinale della grazia preveniente.”³³²

Inoltre, la teoria penale si fonda su una dottrina non biblica di Dio. Per la teologia calvinista, l'amore divino è soggetto alla volontà di Dio, per cui non esiste il problema di un Dio che odia alcuni peccatori che Egli sceglie di escludere per divina volontà dalla beatitudine eterna. Per il wesleyano (e il pensiero neotestamentario) l'amore è una manifestazione della natura di Dio e ciò contrasta con l'intero apparato legale su cui si erge la dottrina della soddisfazione.

Gould cita delle frasi di William G.T. Shedd che ben riassume questa interpretazione:

L'espiazione per il peccato, di qualsiasi tipo, se non personale ma vicaria, è necessaria e non opzionale. Il trasgressore deve morire a se stesso oppure qualcuno deve morire per lui. Ciò deriva dalla natura di quell'attributo divino che è correlato all'espiazione. La giustizia retributiva...è necessaria per la sua operatività. La pretesa dell'applicazione della legge al trasgressore per la punizione è assoluta e indiscutibile. Il Giudice eterno può esercitare o no la misericordia ma deve applicare la giustizia. Non può sventolare le

³³¹ *Christus Victor*, trad. A. G. HEBERT, (New York: Macmillan Co., 1961), 92.

³³² *Precious Blood of Christ*, 75.

pretese della legge in parte, e neanche abolirle tutte. Conseguentemente, l'unico modo per poter liberare una creatura che risulta sgradevole alle richieste della giustizia retributiva, è quello di soddisfarle per lui.³³³

Inoltre, Gustav Aulen ha insistito sulla critica alla teoria latina, come lui la definisce, affermando che essa non è pienamente opera di Dio. Pur se inizia con Dio, è l'opera di Cristo "uomo" che soddisfa la giustizia divina. Secondo questa prospettiva, l'ordine legale è ininterrotto ma quello dell'amore è interrotto. Ciò richiede che, nella comprensione latina, l'incarnazione e l'espiazione siano organicamente connesse. Lo scopo dell'incarnazione è quello di provvedere un esempio di perfetta umanità da offrire a Dio come un'accettabile soddisfazione.³³⁴

Una interpretazione wesleyana

E' necessario, adesso, trovare una teoria alternativa. E' interessante notare come la soluzione si trovi proprio nelle stesse opere di Wesley anche se queste non sono mai state raccolte (che io sappia) in una teologia dell'espiazione. E' noto come la cristologia wesleyana sia stata edificata sul triplice ufficio di Cristo quale Profeta, Sacerdote e Re. Le sue affinità con il pensiero neotestamentario ci conducono a sospettare che egli le interpretasse in modo funzionale e, perciò soteriologicamente. Ciò, di per se stesso, lega questa struttura al tema dell'espiazione.

La trilogia, presa nel suo insieme o separatamente, è liberamente sparsa negli scritti di Wesley. Si potrebbe discutere sul fatto che questa sia o meno la sua formulazione definitiva dell'opera di Cristo. Coerente al modo in cui si esprime il pensiero wesleyano, esiste un fondamento oggettivo ed uno soggettivo di questi uffici con le loro relative funzioni.

Oggettivamente, derivano dal nome di Cristo, che significa "Unto." Tra gli ebrei, profeti, sacerdoti e re erano insediati nei loro uffici mediante una cerimonia in cui venivano unti con olio.³³⁵

L'unzione di Gesù con lo Spirito al Suo battesimo, a cui Egli fece riferimento nel Suo primo sermone a Nazaret (Lc. 4.18), accomunò le varie funzioni- profetica, sacerdotale e regale- in una Persona.

Soggettivamente, esse soddisfano un triplice bisogno che troviamo in noi stessi. In primo luogo, per quanto riguarda la nostra conoscenza di Dio, siamo nel buio e

³³³ Ibid., 70.

³³⁴ *Christus Victor*, 87 ss., 146.

³³⁵ Nell'Antico Testamento, eccetto Elia (I Re 19.16), i profeti non venivano normalmente unti. Questo fatto è stato adoperato da alcuni per mettere in dubbio questa triplice struttura. Tuttavia, sembra ragionevole pensare che i profeti fossero unti dallo Spirito del Signore per svolgere la loro funzione. Alan Richardson nota che l'immagine profetica isaiana, seppur un caso speciale o ideale, è sottoposta all'unzione. *Theology*, 179, 1.

nell'ignoranza, per cui abbiamo bisogno di un profeta che “illumini le nostre menti, e ci insegni la piena volontà di Dio.” In secondo luogo, ci troviamo alienati da Dio e incapaci di ristabilire delle giuste relazioni, per cui abbiamo bisogno di un mediatore, un pontefice che costruisca un ponte (significato letterale del termine latino “*pontifex*”) tra due parti separate. In terzo luogo, ci ritroviamo interiormente schiavi degli appetiti e delle passioni e moralmente incapaci di liberarci. Ciò richiede la potenza regale di Cristo per regnare dentro di noi e “sottomettere tutto a se stesso” (cf. *Notes* su Mt. 1.16).

Wesley collega distintamente, ognuno di questi uffici, sia con la giustificazione che con la santificazione. In una nota su Mt. 11.28-29, con il pensiero apparentemente rivolto, essenzialmente, alla funzione regale, dice: “ Soltanto io (poiché non c'è nessun altro che può) vi darò liberamente (ciò che non potete comprare) riposo dalla colpa del peccato mediante la giustificazione e dalla potenza del peccato mediante la santificazione.” In una nota su Fil. 3.8 questi uffici sono posti in relazione e le tre funzioni identificate come “mi insegna la sapienza, l'espiazione dei miei peccati, e governa nel mio cuore.” Di questi dice ancora: “Riferirli soltanto alla giustificazione significa pervertire miseramente l'intero scopo delle frasi. Esse, chiaramente, riguardano anche la santificazione; sì, principalmente essa.” Sembra fuori luogo pensare che nessuno di questi uffici possa relazionarsi esclusivamente alla giustificazione o alla santificazione. Queste tre funzioni possono non essere reciprocamente esclusive, ma puntano a specifiche caratteristiche significative dell'intera opera di Cristo pur mantenendo tutte lo stesso fine soteriologico, nel suo senso più ampio. Essendo così interdipendenti, non vi è alcun ordine particolare da seguire nella loro trattazione. Ognuna presuppone le altre due, per cui, seguiremo l'ordine tradizionale che anche Wesley adopera quando semplicemente le nomina.³³⁶

Un'altra nota preliminare. Ogni ufficio, come accade per altri casi nel pensiero wesleyano, ha sempre un aspetto oggettivo e uno soggettivo (da non confondere con la distinzione su tracciata adoperando la stessa terminologia) che sono, entrambi, necessari. C'è qualcosa che accade al di là del mio coinvolgimento, un'opera che è finita ed il suo valore, per me, dipende dalla mia risposta esistenziale. In quest'ultimo senso, l'intera opera di Cristo può essere ritenuta incompiuta.

L'opera profetica di Cristo

“Cristo, come profeta, è il perfetto rivelatore della verità divina” (CT 2.213). Ciò avviene sia nella Sua persona che nel Suo insegnamento ed è decisivo poiché la Sua

³³⁶ JOHN DESCHNER crede che, per Wesley, l'ufficio sacerdotale sia quello più significativo ponendolo, perciò, alla fine nella sua analisi. *Wesley's Christology*.

opera profetica è l'apice e il culmine dell'intero movimento profetico iniziato da Mosé.³³⁷ Da profeta, Gesù proclama e incarna sia il vangelo che la legge; Wesley Lo definisce "il grande Legislatore." Per poter comprendere il pieno significato soteriologico di questo ufficio, dobbiamo porre maggiore attenzione al modo in cui Wesley comprendeva la legge e la sua triplice funzione. Un'attenta sua presentazione la troviamo nei suoi due sermoni "The Law Established Through Faith" [La legge stabilita dalla fede] e "The Origin, Nature, Property, and Use of the Law." [L'origine, la natura, la qualità e l'uso della legge].³³⁸ Ciò che egli qui valuta è la legge morale distinta da quella cerimoniale.

Sostanzialmente, la legge è la rappresentazione visibile della natura di Dio. E' "una copia delle mente eterna, una trascrizione della natura divina," "la virtù divina e la sapienza che assumono una forma visibile...le idee originali di verità e bontà, che albergavano nella mente increata dall'eternità, adesso tratte e rivestite con un tale veicolo da apparire persino alla comprensione umana." Egli può persino definire la legge come "Dio manifestato nella carne."

L'altro aspetto della verità è che la legge riflette anche la natura umana come avrebbe dovuto essere. Nell'umanità non decaduta, la legge era realmente la legge del suo proprio essere, "il disegno del suo Governatore benefico...in modo da rendere possibile un continuo sviluppo della sua felicità, considerando che ogni occasione di ubbidienza alla legge avrebbe...accresciuto la perfezione della sua natura." Dopo la Caduta, questa legge fu parzialmente riscritta nel cuore umano, confermando che egli era ancora, strutturalmente, un essere umano (grazia preveniente), e data a Mosé in forma positiva per rappresentare il progetto divino per il destino umano. La legge, perciò, non è un'imposizione arbitraria di regole sull'uomo per impedire la sua felicità ma, in sintesi, è l'elaborazione positiva dell'immagine di Dio.

E' più semplice adesso comprendere il modo in cui Cristo, da profeta, sia il compimento della legge, in entrambe le sue dimensioni. Il linguaggio che Wesley adopera per la legge morale diviene ancora più reale e attuale nell'incarnazione. Cristo come *homoousios* con il Padre è la perfetta manifestazione del carattere di Dio nella carne (Gv.1.14). Cristo ha anche, come abbiamo già notato tante volte, personificato l'essenza di ciò che significa per un essere umano riflettere l'immagine di Dio. In questo contesto, assume maggior significato il confronto paolino tra la gloria transitoria (immagine) della legge e quella permanente (immagine) che brilla sul viso di Gesù Cristo.

³³⁷ StS 2.316.

³³⁸ N.d.T. "La legge confermata dalla fede" e "L'origine, la natura, la qualità e l'uso della legge."

La debolezza della legge è dovuta al suo limitarsi alle proibizioni ed agli ammonimenti con la sua conseguente suscettibilità a divenire legalismo che rimane esterno e meccanico. Questa debolezza è superata grazie alla funzione profetica di Cristo. Essendo la personificazione della legge, Egli fa in modo che non il comportamento ma l'essere del credente sia messo alla prova. Cristo come *imago* ideale verso cui l'opera di santificazione dirige lo spirito umano, intende più della risposta alla semplice domanda "Che farebbe Gesù." Comprende, infatti, "il possedere la mente che era in Cristo Gesù" (cf. Fil. 2.5), e con ciò si giunge alle sorgenti dell'essere umano, con delle conseguenze su ciò che si è e non soltanto su ciò che si fa.

Qual è allora la funzione della legge? In che modo si relaziona al vangelo? In che modo entrambe queste domande sono collegate all'ufficio profetico di Cristo? Queste sono considerazioni importanti per una qualsiasi forma di teologia. D'accordo con Calvino, Wesley riconosce le tre funzioni della legge.³³⁹ La prima è quella di convincere il mondo di peccato creando una coscienza di insufficienza. E' come uno specchio che lo Spirito Santo adopera per convincere i peccatori. Come Lutero, Wesley raffigura la legge in questo ruolo, come un "martello," "posto nella coscienza che generalmente spacca le rocce a pezzi." Detto altrimenti, il primo uso della legge è quello di " distruggere il peccatore."

Il secondo uso è la necessaria conseguenza della prima funzione, per cui, come un pedagogo, essa porta il peccatore risvegliato a Cristo. (Sul secondo uso della legge, Wesley differisce da Calvino. (V. n. 9). Il terzo uso della legge è quello di mantenerci in vita. Cioè, ha una funzione santificante. Pone di fronte al credente l'ideale della santità convincendolo del suo bisogno.

Vi sono tre usi della legge in questa terza categoria. In primo luogo, essa convince del peccato che permane nel credente dopo la rigenerazione, guidandoci a Cristo per un purificazione continua di questa corruzione della natura. In secondo luogo, diviene l'occasione, in relazione al primo uso, per condurci a Cristo ottenendo la potenza

³³⁹ Lutero e Calvino differiscono su questo punto. Lutero riconosce due usi della legge. La sua prima funzione è quella di risvegliare nel peccatore la consapevolezza del suo bisogno o di frantumare la presunzione di auto-giustizia farisaica, mentre il suo secondo scopo è civile, quella cioè di porre sotto controllo le persone indisciplinate. Lutero, però, non dà spazio alla legge (un terzo uso) nella vita cristiana come Calvino. Di conseguenza, Lutero ha una dottrina della santificazione meno adeguata di Calvino, il cui pensiero si avvicina molto a quello di Wesley. La conseguenza pratica di questa differenza è graficamente rappresentata da Tillich: "Nel luteranesimo l'enfasi sull'elemento paradossale nell'esperienza del Nuovo Essere, era così predominante che la santificazione non poteva essere interpretata nei termini di una linea diretta in alto verso la perfezione. Era, invece, una linea fatta di alti e bassi, di estasi e ansietà, di possesso dell'*agape* ma anche di ricaduta nell'estraniamento e nell'ambiguità...La conseguenza della mancanza nel Luteranesimo della valutazione positiva calvinista e evangelistica, della disciplina, era che l'ideale della santificazione progressiva non veniva seriamente perseguito mentre, al suo posto, si esaltava il carattere paradossale della vita cristiana." *Sistematic Theology*, 3: 230-231.

necessaria per poter osservare la legge. In terzo luogo, crea speranza che Dio offrirà la grazia che le sue richieste implicitamente promettono liberandoci da ogni peccato residuo.³⁴⁰

Riassumendo, come Wesley soleva dire, “più contemplo questa legge perfetta, ancor più mi sento in difetto; e più provo questa sensazione, ancor più sento il bisogno del Suo sangue per espiare ogni mio peccato, e del Suo Spirito per purificare il mio cuore, e rendermi ‘perfetto e completo, di nulla mancante.’”³⁴¹

Il medesimo ideale che, quando viene considerato come comandamento, è vissuto come legge, può essere sperimentato come vangelo quando inteso come una promessa; infatti, da una prospettiva wesleyana tutte le richieste di Dio sono promesse “celate.” Nel suo sermone 5 sul Sermone sul Monte, afferma:

Non vi è alcuna contrarietà tra la legge e il vangelo;...non c'è motivo per cui la legge debba svanire, per fare spazio al vangelo. Nessuna delle due, infatti, soppianta l'altra, ma entrambe si accordano l'una all'altra. Sì, le stesse parole, considerate in contesti diversi, fanno parte sia della legge che del vangelo: quando considerate come comandamenti, fanno parte della legge; se valutate come promesse, del vangelo.

Poiché Cristo è la personificazione della legge e del vangelo (come definito), predicare Cristo comprende entrambi i messaggi, pur se l'enfasi può essere posta su l'uno o l'altro. E' ovvio quando Wesley spiega cosa intende dire. “Per ‘predicazione del vangelo’ intendo predicare l'amore di Dio ai peccatori, predicare la vita, la morte, la risurrezione e l'intercessione di Cristo, con tutte le benedizioni conseguenti liberamente donate a coloro che credono. Per ‘predicazione della legge’ intendo la spiegazione e la applicazione dei comandamenti di Cristo brevemente riassunti nel Sermone sul Monte.”³⁴²

Questa comprensione pone Wesley nella tradizione protestante classica per quanto riguarda la sua teologia dell'evangelismo. Nella lettera su citata, egli elabora ampiamente la propria comprensione della predicazione evangelistica:

Credo che il giusto metodo di predicare sia questo. All'inizio di ogni predicazione in qualsiasi posto, dopo una generale dichiarazione dell'amore di Dio per i peccatori e la Sua volontà che essi siano salvati, si deve predicare la legge nel modo più energico, stringente, e invadente possibile; si deve interpolare il vangelo, qui e là, mostrandolo, come se fosse, lontano.

³⁴⁰ *Sfs* 2:54. Ciò richiama l'attenzione alla comprensione comune che Wesley aveva della fede, tratta da Eb. 11.1 che è “certezza di cose che si sperano, dimostrazione di realtà che non si vedono.” Ciò che Dio richiede è una “promessa “celata”, e quanto Dio ha promesso Egli certamente farà, per cui la fede è l'anticipo della promessa realizzata. Secondo Wesley, ciò che Dio richiede, provvede. Questo principio diviene una delle pietre miliari del suo ottimismo della grazia in relazione alla intera santificazione.

³⁴¹ *Ibid.*, 55.

³⁴² Lettera ad uno sconosciuto corrispondente datata 20 dicembre 1751.

Nel sermone 34 egli dichiara che “il metodo consueto dello Spirito Santo di convincere i peccatori è mediante la legge.” Nel sermone 35 aggiunge che “ uno su mille sono stati risvegliati mediante il vangelo: ma questa non è una regola generale: il metodo consueto di Dio è di convincere i peccatori mediante la legge e soltanto con essa.”

L'opera sacerdotale di Cristo

Presentando l'aspetto sacerdotale dell'espiazione, incontriamo una complessa correlazione di idee che rende questo il titolo più inclusivo dell'espiazione. Tradizionalmente, questa funzione è stata limitata al “sacrificio e all'intercessione,” ma le sue implicazioni vanno molto oltre. Infatti, considerando seriamente le responsabilità sacerdotali veterotestamentarie, si dovrebbe includere la funzione profetica (V. Ag. 2.11-13). Soltanto gradualmente i sacerdoti si occuparono di offerte e sacrifici, mentre il compito di interpretare la legge fu assunto dallo scriba.³⁴³

Il sacerdote è un tramite, colui che ‘edifica un ponte’ con lo scopo di riunire due fazioni. Il metodo più comune è mediante il sacrificio. Il “ponte” edificato da Gesù è molto più di un semplice sacrificio, e crea una categoria teologica di maggiore rilevanza. Include le due funzioni che, in un'analisi precedente, abbiamo implicitamente ritrovato nell'idea di sacrificio: (1) quella che indica l'instaurazione di relazioni pattuali, e (2) quella che tende a mantenere e sviluppare quella relazione.

La metafora salvifica primaria collegata al primo gruppo è la riconciliazione. La necessità della riconciliazione è causata dall'estraniamento prodotta dal peccato umano. L'aspetto divino di questa condizione è sperimentata dall'uomo peccatore come ira divina per cui è indispensabile comprendere il significato di queste cause dell'estraniamento e le loro interrelazioni se vogliamo veramente capire l'opera riconciliatrice del sacerdote.

John Deschner suggerisce che in Wesley, “l'ira” è l'aspetto oggettivo dell'esperienza della paura. Lo stesso Wesley, nella sua nota su Rm. 5.9, afferma che l'ira deve essere compresa in senso analogico, negando che sia la stessa cosa dell'emozione umana. Si riferisce in modo particolare agli effetti del peccato. Deschner ha indubbiamente ragione quando osserva che “non si può evitare l'impressione...che Wesley sia più interessato a descrivere quanto i peccatori dolorosamente sperimentano che a formulare una dottrina.”³⁴⁴ Renshaw, nella sua attenta e ben approfondita analisi del pensiero di Wesley sull'espiazione, afferma la stessa cosa: “Resistito e rifiutato dall'uomo, l'amore santo di Dio è stato sperimentato come ira, ma lo stesso amore santo accolto,

³⁴³ G.B. GRAY, “Sacrifice,” in *A Theological Word Book of the Bible*, ed. Alan Richardson (New York: Macmillan Co., 1950)

³⁴⁴ *Wesley's Christology*, 151.

ubbidito e fidato è stata la realizzazione della misericordia divina.”³⁴⁵ Ciò si accorda pienamente con l’analisi dell’ira di Dio esposta nel capitolo 6, “La natura e gli attributi di Dio.”

La conseguenza logica di questa comprensione è che il peccato dell’uomo ostacola la riconciliazione. Quando al peccato è posto “rimedio,” l’ira di Dio non ha più un oggetto e, perciò, è soddisfatta. Questo è quanto il Nuovo testamento inequivocabilmente afferma quando riconosce che l’uomo deve essere riconciliato a Dio. Il risultato sarà una consapevolezza esistenziale di riconciliazione che può essere validamente espressa dalle parole autorevoli dell’inno di Charles Wesley, “Arise, My Soul, Arise” e “My God is reconciled.” (Sorgi, o mia anima, sorgi”, e “Il mio Dio è riconciliato”). Il cambiamento relazionale è simultaneo con quello nell’uomo, il peccatore, che adesso cessa di essere un peccatore.

Quando questa estraniamento viene posta nel contesto della legge, il bisogno della riconciliazione assume la forma di una necessità di giustificazione. Lo stesso schema emerge con questa metafora come nella riconciliazione. La giustizia di Cristo, sia intesa nei termini di attiva o passiva ubbidienza, non mira a soddisfare la giustizia di Dio sostituendosi all’ingiustizia umana esentando l’uomo dall’essere giusto o dal compiere atti giusti. L’idea che Cristo subisca la punizione per il peccato dell’uomo è totalmente estranea al Nuovo Testamento. Il termine adoperato è “sofferenza” e non “punizione.” (Sfortunatamente Wesley non notò questa differenza introducendo un elemento discordante con le sue posizioni dottrinali solitamente biblicamente valide.) Pur se Wesley adopera questo linguaggio, vi sono almeno due punti che riflettono la sua inadeguatezza con le sue conseguenze: (1) la sua enfasi sul continuo bisogno di giustificazione come anche di “giustificazione finale,” che sarebbe del tutto irrilevante se la morte di Cristo avesse soddisfatto la giustizia di Dio nei riguardi della legge, e (2) l’inevitabile conclusione di questa affermazione di Deschner:

L’interesse maggiore di Wesley nella giustificazione sembra essere, allora, non tanto la giustizia di Dio, quanto la comunione restaurata del credente con Dio, che dà energia alla vita spirituale ed è il presupposto per la crescita nella santificazione.³⁴⁶

Se ciò è vero, la giustificazione è essenzialmente un caso speciale di riconciliazione che avviene in un momento ma che deve continuare nel tempo, come nel caso di ogni relazione personale, mantenendo delle apposite condizioni.

³⁴⁵ “Atonement,” 86-87.

³⁴⁶ *Wesley’s Christology*, 176.

Adesso dobbiamo volgerci alla domanda sul come l'opera di Cristo quale Sacerdote abbia effetto sulla salvezza. Nel tentativo di sviluppare una comprensione coerente con l'evidenza biblica, sembra che siano presenti due concetti cruciali che si manifestano in quattro relazioni diverse. Queste sono principalmente sviluppate da Paolo che ci offre il materiale più creativo sull'opera di Cristo presente nel Nuovo Testamento. Vincent Taylor così riassume l'insegnamento dell'apostolo:

Il paolinismo non è la perversione del cristianesimo primitivo, ma è il brillante prodotto proveniente dal crogiolo di una mente consacrata e ben dotata che, con intuizione profetica, ha intravisto nella tradizione esistente dei segreti semi dichiarati dell'amore redentore di Dio.³⁴⁷

Questi due principi chiave, caratteristici del sacerdozio, sono rappresentati dai termini *identificazione* e *rappresentazione*. Nell'ampio quadro dell'espiazione che dà forma al pensiero paolino, Gesù Cristo si identifica con l'uomo peccatore in un modo così personale da poterlo rappresentare davanti a Dio (Egli morì per me) fino al grado estremo della Sua morte sulla croce. Riferendosi alla sua morte sulla croce, Giovanni dice di Gesù in Giovanni 13.1: "Gesù, sapendo che era venuta per lui l'ora di passare da questo mondo al Padre, avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine." L'altro lato della funzione rappresentativa è quella di Cristo che rappresenta Dio all'uomo.

L'uomo che per fede è riconciliato a Dio su questa base si auto-identifica con chi rappresenta ("con lui"), ed è questo aspetto della correlazione che offre a Paolo uno dei suoi argomenti migliori per parlare della santificazione.³⁴⁸

Entrambi questi motivi (identificazione e rappresentazione) si trovano in ognuna delle due fonti principali delle metafore espiatrici isolate nella nostra precedente discussione (Servo del Signore e Sacrificio). Essi sono ancora presenti, sia esplicitamente che implicitamente, in entrambe le dimensioni del sacrificio.

Quando si stipulava un patto, l'accordo veniva spesso stabilito con una persona rappresentativa (p.es. Noè, Abramo, Giacobbe).³⁴⁹ Tutti coloro che erano identificati con questa persona rappresentativa venivano considerati eredi del patto. La comprensione ebraica della personalità corporativa dava validità a questa relazione e consentiva agli

³⁴⁷ *Atonement in New Testament Teaching*, 57.

³⁴⁸ Con ciò non s'intende suggerire che, su questa linea, sia possibile trovare in Paolo una definizione teologica formale, ma, piuttosto che questo sia uno dei modi fondamentali in cui egli percepisce ed elabora l'opera di santificazione implicita nell'espiazione. E' proprio in questo modo che egli discute di un argomento critico quando si comincia a riflettere sull'opera riconciliatrice di Dio. Le parole di Vincent Taylor riflettono il carattere degli scritti di Paolo quando tratta queste cose: "L'interesse supremo di S. Paolo non è quello di evidenziare la logica dell'espiazione, ma di definire l'aspetto etico e religioso del problema della giustizia reso acuto dalla convinzione cristiana che i peccatori possono essere ricevuti nella comunione continua da un Dio santo e giusto. Un profondo pensatore, ma non un teologo costruttivo interessato a definire una vasta teoria del significato della morte di Cristo." *Ibid.*, 65.

³⁴⁹ Si deve tenere in mente che un patto è sanzionato, normalmente, con un sacrificio. Qui stiamo trattando del tema del sacrificio nella sua funzione confermatrice di un patto.

eredi del patto di ritenersi veramente presenti nella persona del loro rappresentante quando il patto era stato originariamente istituito.

Questa identificazione con il o i rappresentanti del patto è stabilita chiaramente in Dt. 5.2-3: “Il Signore, il nostro Dio, stabilì con noi un patto in Oreb. Il Signore non stabilì questo patto con i nostri padri, ma con noi, che siamo qui, oggi, tutti quanti in vita.”

Un'importante annotazione deve essere considerata che avrà conseguenze importanti sull'espiazione. Non vi erano provvedimenti automatici in un patto per coloro che non erano personalmente presenti e coinvolti esistenzialmente nella cerimonia originale del patto. Essi dovevano convalidare l'accordo da e per se stessi. Tutti i patriarchi ed ogni generazione dei loro discendenti, doveva riconfermare il proprio accordo alla relazione pattuale per poter condividere l'impegno divino. Ciò accadeva quando ci si identificava (per fede) con il rappresentante nella cerimonia originale dell'istituzione del patto.

Questa verità è rafforzata dalle parole di Giovanni Battista che sembrava stesse fronteggiando una sua perversione da parte dei Giudei. Egli dichiara loro: “Non pensate di dire dentro di voi: ‘Abbiamo per padre Abraamo’; perché io vi dico che da queste pietre Dio può far sorgere dei figli ad Abraamo” (Mt. 3.9). Considera il significato di questa affermazione riportata da Matteo che stava scrivendo ad un uditorio giudaico.

Nei riti sacrificali cultuali, le idee di identificazione e rappresentazione erano divenute alquanto esplicite. L'incomprensione del significato dell'imposizione delle mani sulla testa della vittima sacrificale ha portato a credere che l'animale fosse un sostituto della persona per cui, la vittima, muore al posto dell'offerente. L'episodio del capro espiatorio è diverso (vedi prima), ma questo atto rituale nei sacrifici prescritti (Levitico 1-7) non intende il trasferimento della colpa, poiché l'offerta è ancora ritenuta santa; è il riconoscimento dell'adorante che l'offerta è proprio sua e che in essa egli si identifica. Agisce, perciò, da rappresentante davanti a Dio pur se, come riscontriamo nelle parole di H. H. Rowley, vi è una identificazione più profonda:

L'animale sacrificale non era un semplice sostituto dell'offerente. Questi gli imponeva le mani nella convinzione che, in qualche modo, si verificasse una forma di identificazione con esso, per cui, nella sua morte anche lui morisse non fisicamente ma spiritualmente. La morte della vittima simboleggiava la sua morte al peccato, o a tutto ciò che si poneva da ostacolo tra lui e Dio, o la sua consacrazione a Dio, nella gratitudine e umiltà.³⁵⁰

³⁵⁰ *Meaning of Sacrifice*, 88.

Vincent Taylor nota come una ragione per cui Gesù interpretò le sue sofferenze e morte alla luce delle idee di Is. 52.13-53.12 fu la concezione della sofferenza rappresentatrice lì presente che, a sua volta, stava alla base dei sacrifici veterotestamentari.³⁵¹ Entrambi i temi, inoltre, sono presenti nel passo classico del Servo di Isaia 53. L'idea dell'identificazione è esplicitamente espressa nelle parole del verso 12 che Egli "fu numerato tra i trasgressori," ma era implicitamente presente dappertutto. L'intero movimento del canto è intrecciato col tema della rappresentazione, in special modo nelle frasi drammatiche quali, "è stato trafitto a causa delle nostre trasgressioni"(v. 5). In questa sofferenza vicaria, Egli stabilisce un patto tra Dio e l'umanità ostile.

Oltre ad essere presente in queste fonti maggiori, l'identificazione è anche implicitamente proposta nel titolo Figlio dell'Uomo che Gesù rivendicava. In Daniele 7, ambiente originario di questo titolo, il Figlio dell'Uomo rappresenta i santi che ricevono il Regno dal Vegliardo.

Cristo si identifica con l'uomo

La stessa incarnazione è l'atto maggiore di Dio che entra nella storia nell'essenza dell'umanità con cui si identifica assumendo la condizione umana. Russell Phillip Shedd sottolinea questa verità:

L'identificazione di Cristo con il vecchio eone inizia con la Sua preesistenza e susseguente incarnazione. Egli, essendo il Figlio di Dio (Gal. 4. 4) e esistendo informa di Dio, svuotò se stesso della forma divina per divenire un uomo. L'incarnazione di Cristo mediante la nascita umana lo identificò realmente con l'intera umanità. Questa identificazione non poteva realizzarsi senza che Cristo divenisse un membro del gruppo che rappresentava. Egli, dapprima fuori dalla comunità degli uomini, mediante la nascita, divenne parte della famiglia umana.³⁵²

La realtà della piena identificazione di Cristo con la famiglia umana è attestata dall'insistenza della chiesa sulla Sua piena umanità e dalla Sua resistenza ad ogni interpretazione della Sua persona che compromettesse la Sua umanità. Alcuni aspetti specifici della Sua vita ed opera, tuttavia, evidenziano la pienezza della Sua identificazione con l'umanità.

Battesimo

Abbiamo già accennato al significato del battesimo di Gesù da parte di Giovanni per il Suo servizio come Servo sofferente. Ciò esprime il suo significato primario, ma, di

³⁵¹ *Jesus and His Sacrifice*, 48.

³⁵² *Man in Community* (Grand Rapids: Wm.B: Eerdmans Publishing Co., 1964), 165-166.

uguale importanza è, la Sua identificazione, in questo atto, con i peccatori. Come commenta Ralph Earle,

Egli non aveva bisogno di un battesimo di pentimento, ma questo atto fu il simbolo della sua intera vita umana che fu un battesimo nelle esperienze di sofferenza della vita umana. Intendeva una più salda identificazione con il bisogno umano.³⁵³

Tentazione

Come nel caso del battesimo, la tentazione di Gesù gioca un ruolo significativo nella formazione del suo ministero. Fu anche l'occasione della sua identificazione con i luoghi comuni della vita. La prova è il destino di tutti gli esseri umani e poiché tutti i possibili tipi di tentazione ("la concupiscenza della carne, degli occhi e l'orgoglio della vita" [1 Gv. 2.16]) sono qui rappresentati, lo scrittore degli Ebrei può dire: "Infatti non abbiamo un sommo sacerdote che non possa simpatizzare con noi nelle nostre debolezze, poiché egli è stato tentato come noi in ogni cosa, senza commettere peccato" (4.15).

Morte

La dimensione più profonda, però, della Sua identificazione con la razza umana è nella Sua morte. In Romani 5, Paolo parla della morte come l'evidenza universale della peccaminosità (cf. 1 Cor. 15.22, " In Adamo tutti morirono"). E' il simbolo più pregnante non solo della nostra finitezza ma anche della nostra decadenza. Questa unione con la condizione umana al suo limite più angoscioso ha identificato Cristo con l'uomo peccatore così intimamente che Egli prova la solitudine ultima esprimendola col grido di abbandono dalla croce.

Dobbiamo condividere quanto dice F.W. Dillistone:

Qualsiasi sia il significato della sua sofferenza essa non intende che Dio lo abbia abbandonato o si sia seppur temporaneamente allontanato da lui. Il Figlio non è mai stato tanto vicino al cuore del Padre quanto nel momento della prova più amara; e mai il Padre è stato più vicino al Figlio del momento della sua più profonda identificazione con coloro che egli era venuto a salvare.³⁵⁴

Se Dio era in Cristo, riconciliando il mondo a se stesso" (2 Cor.5.19), nessun'altra conclusione è possibile. Tuttavia, il senso della separazione fu reale a motivo della sua intima identificazione con l'umanità decaduta. Come giustamente afferma Vincent Taylor,

Tali parole esprimono un sentimento di estrema desolazione, un senso di abbandono del Padre, un'esperienza di sconfitta e disperazione...La sensazione di desolazione è temporanea ma reale ed è

³⁵³ *Gospel of Mark*, nota su 1.9.

³⁵⁴ *Jesus Christ and His Cross* (Philadelphia: Westminster Press, 1953), 27-28.

dovuta, così come possiamo spiegarla, alla preoccupazione che Gesù provava nei confronti del peccato.³⁵⁵

Il mistero di questa realtà trascende la nostra comprensione ma suscita la nostra devozione.

Rappresentazione

L'identificazione di Cristo con noi rende possibile la Sua rappresentazione dell'umanità davanti a Dio come anche il suo confronto con il male sulla croce. Le conseguenze di quest'ultima verità sono visibili nella Sua relazione all'ufficio regale. Il primo aspetto pertiene, particolarmente, all'ufficio sacerdotale; come Adamo ci rappresentò malamente all'inizio, Cristo, secondo Adamo, ci rappresenta magnificamente nel tempo intermedio. La solidarietà umana in Adamo, e la possibilità della solidarietà della nuova razza in Cristo, rende questa comprensione la più appropriata concettualizzazione per comprendere la relazione rappresentatrice di Adamo e Cristo con la razza umana.³⁵⁶

Purkiser, Taylor e Taylor evidenziano come questa relazione rappresentativa sia quella che costituisce il carattere vicario della morte di Cristo. Considerando il significato letterale del termine latino *vicarius*, da cui deriva la parola *vicario*, che intende "prendere il posto di un altro," essi così commentano:

Un vicario è un deputato o ministro sostituto; agisce in rappresentanza di un altro ministro...Descrivere la morte di Cristo come vicaria significa dichiarare che Egli, in qualche modo, affrontò o subì un'esperienza che era destinata a noi. Nella sofferenza vicaria, gli effetti o i benefici vengono addebitati a qualcuno diverso dal sofferente. E' affrontata al posto di altri, garantendo loro ciò che, da se stessi, non riuscivano a ottenere.³⁵⁷

Si dovrebbe notare come qui l'enfasi sia sull'opera di Cristo *per noi* cioè "a nostro favore." Come già notato, seguendo Wiley, è di cruciale importanza notare la differenza tra questa interpretazione e quella che intende il *per noi* "al nostro posto." In greco, sono presenti due prefissi coinvolti nella discussione. *Anti* suggerisce la nozione di sostituzione "invece di," mentre *hyper* intende "a favore di." Gli autori di *Dio, l'Uomo e la Salvezza* alla

³⁵⁵ *Jesus and His Sacrifice*, 161. Questa citazione è fortemente approvata da Dale Moody, *Word of Truth*, 372. Questa interpretazione contrasta quella che la ritiene una cruda relazione sostitutiva in cui Cristo divenne realmente colpevole soffrendo la colpa del peccato dell'uomo divenendo, in tal modo, "il più grande peccatore." Questo ruolo rappresentativo offre la spiegazione appropriata alla difficile frase di Paolo in 2 Cor. 5:21: "Colui che non ha conosciuto peccato, egli lo ha fatto diventare peccato per noi."

³⁵⁶ Vedi *Works* 9:332, 333; *StS* I:118; *Notes* su 1 Cor. 15:47. Wesley lo pone in relazione con la dimensione razziale dell'espiazione.

³⁵⁷ *Dio, l'Uomo e la Salvezza*, 385. Pur presentando una lieve differenza nello sviluppo di questo tema, dovuta, parzialmente, all'uso di fonti calviniste (Morris, *Apostolic Preaching*) e al fatto che l'opera è stata prodotta da un comitato, l'enfasi maggiore viene da loro posta sul carattere rappresentativo del sacrificio vicario di Cristo più che sulla interpretazione penale sostitutiva secondo il concetto di vicariato. Quest'ultimo, come abbiamo già notato, deve essere rifiutato dai teologi wesleyani. Conseguentemente, ho seguito ciò che ritengo sia l'enfasi centrale ignorando i commenti divergenti e periferici.

luce delle fonti lessicali notano che, persino nei rari casi in cui *anti* è adoperato, può avere (come in realtà accade) il significato normalmente comunicato da *hyper*. Tuttavia, è quest'ultimo termine che è principalmente adoperato e preferito da Paolo. L'enfasi, perciò, è su ciò che Cristo ci ha procurato con la sua rappresentazione "a nostro favore." Come essi affermano, "Egli agisce sulla Croce *a nostro favore e per tutti*."³⁵⁸

Reagendo alla teoria penale sostitutiva dell'espiazione, Wiley evidenzia come teologi wesleyani (Watson, Pope) presentino il carattere vicario dell'opera di Cristo adoperando il concetto di rappresentazione. Riferendosi alla posizione di Pope, la considera "un approccio più profondo e più scritturale sul soggetto." Il suo sommario è il seguente:

Nella Scrittura non è adoperato alcun aggettivo equivalente al termine vicario, esprime la relazione del Redentore con l'umanità; non vi è anche alcun equivalente a 'sostituzione,' essendo il sostantivo corrispondente all'aggettivo. L'idea di una rigorosa rappresentazione vicaria sta alla radice del suo insegnamento. La Parola di Dio non insegna che l'ubbidienza del Salvatore o il suo sacrificio abbiano pienamente sostituito la sofferenza e l'ubbidienza del Suo popolo. L'idea sostitutiva, nel loro [del suo popolo] caso, è qualificata, da un lato, da quella della rappresentazione e, dall'altro, dalla comunione mistica dei Suoi santi. Se imprecisata, lo è in riferimento alla razza, in senso ampio, o al mondo dell'umanità.³⁵⁹

Precedenti storici

Il Padre della chiesa che sviluppò maggiormente la funzione rappresentativa del Salvatore nel suo significato soteriologico fu Ireneo di Lione. Il teologo greco anticipò molte idee che divennero concetti peculiari della teologia wesleyana, pur se con delle modifiche. La dottrina della ricapitolazione è l'espressione centrale sia della rappresentazione che della identificazione.

Secondo Ireneo, l'opera redentrice di Cristo includeva un certo numero di aspetti teologici assenti in interpretazioni precedenti, motivi che abbiamo considerato necessari da includere nella prospettiva wesleyana così da comprendere sia i benefici salvifici della riconciliazione che della santificazione. Egli fu il primo, tra i Padri, ad utilizzare la Caduta e

³⁵⁸ Pagg. 385-387. Vincent Taylor afferma che "il significato vicario della morte di Cristo secondo la comprensione paolina è nella sua frase 'per noi.' Ad eccezione di un caso, egli adopera sempre la preposizione *hyper* col significato di 'a nostro favore.' In I Tess. 5.10 (l'unica eccezione) egli adopera il termine *peri*, "per conto di," che non è molto differente da *hyper*. Non adopera mai *anti*, 'invece di.' Deduciamo, perciò, che egli non ritenesse la morte di Cristo come quella di un sostituto. L'idea sostitutiva, presente nel suo pensiero, la si rintraccia, piuttosto, nel suo insegnamento sulla natura rappresentativa dell'opera di Cristo." *Atonement in New Testament Teaching*, 59.

³⁵⁹ *Compendium 2*: 269-270. Wiley, *CT 2*:246. Ci rende perplessi il fatto che, in susseguenti trattazioni dell'espiazione vicaria, Wiley abbia definito "la sofferenza vicaria o punizione" come "quella che è affrontata da una persona la posto di un'altra." 282 ss. Non soltanto il titolo della sezione è contraddittorio quando si propone questa definizione, ma anche il suo precedente rifiuto della teoria della soddisfazione penale e apparente adozione della reinterpretazione dei teologi wesleyani (Metodisti) alla luce della sua incoerenza con le presupposizioni arminiane.

i suoi effetti come scenario dell'espiazione. In questo evento tragico l'uomo perse "il nostro essere ad immagine e somiglianza di Dio" (vedi *Adv.Her.* 3.18.1) e fu sottoposto al dominio satanico. L'opera salvifica di Cristo comprese la liberazione dell'uomo dalla schiavitù del peccato (vedi oltre, quando si tratta del Cristo vittorioso nel contesto del Suo ufficio regale) e la restaurazione dell'uomo all'immagine di Dio. Per poter apportare questi benefici, il Salvatore deve essere sia vero uomo che vero Dio. Ne deriva che, per Ireneo, l'incarnazione e la morte di Cristo sono essenziali.

Nella sua dottrina della ricapitolazione, Ireneo insegna che in Cristo abbiamo recuperato quanto avevamo perso in Adamo. Se siamo caduti, nella nostra solidarietà con Adamo, possiamo essere rinnovati per la solidarietà con Cristo. Egli adopera la divisione paolina dell'umanità in due categorie maggiori tra coloro che sono "in Adamo" e quelli che sono "in Cristo."

Egli prende a prestito il concetto della ricapitolazione dalla descrizione paolina dello scopo di Dio di "raccolgere sotto un solo capo, in Cristo, tutte le cose." (Ef.1.10) Perciò da perfetto rappresentante dell'uomo, Cristo risale la scala, passo dopo passo, partendo dalla caduta di Adamo, vivendo una vita di perfetta ubbidienza a Dio. In modo ingegnoso, traccia dei paralleli tra Adamo e Cristo mostrando come Cristo sia divenuto fonte di una nuova relazione tra Dio e l'uomo per tutti coloro che, per fede, sono a Lui uniti. Il secondo Adamo, con la propria vita, attraversò tutti i suoi stadi, inclusa la morte che fu l'atto supremo di ubbidienza. Perciò, cancellando la disubbidienza dell'uomo originariamente rappresentata dall'albero [della conoscenza del bene e del male], egli fu ubbidiente fino alla morte, persino alla morte sulla croce, guarendo la disubbidienza rappresentata da un albero con l'ubbidienza su di un albero." (*Adv.Her.* 5.16.3)

Cristo, perfetto sacerdote e sacrificio

La funzione rappresentativa di Cristo nel Suo ufficio sacerdotale è espressa nell'immagine del sacrificio.³⁶⁰ Pur se il tema del sacrificio è applicato all'opera di Cristo in altri scritti neotestamentari, il libro degli Ebrei è la classica espressione di questo tema.

Abbiamo già visto come lo scopo del sacrificio nell'Antico Testamento sia quello di espriare il peccato così da rendere l'offerente accetto a Dio. Poiché colui che offre si identifica con la vittima, egli si offre, simbolicamente a Dio. Non essendo perfetto, per rappresentare se stesso a Dio, sceglie un'offerta senza macchia che viene accolta al posto suo. Liturgicamente, l'accoglienza divina della sacra offerta implica che Egli purifica

³⁶⁰ L'ufficio regale incorpora anche un'attività rappresentatrice come si evidenzierà in seguito.

pure l'impurità di colui che si dona a Dio tramite il sacrificio sostitutivo, vicario. Oliver Chase Quick riassume questa comprensione del sistema sacrificale nel modo seguente:

La vera intenzione dei sacrifici antichi per il peccato, era che il sangue di una vittima immacolata, che rappresentava una vita pura offerta a Dio nella morte, potesse essere impiegata per rimuovere le contaminazioni causate dal peccato, in modo tale che l'uomo potesse avvicinarsi a Dio nel culto, ristabilendo la comunione tra l'uomo e Dio.³⁶¹

Secondo la comprensione neotestamentaria espressa da Ebrei, la superiorità del nuovo patto risiede nella maggiore perfezione del sacerdote (poiché era senza peccato seppur pienamente uomo) e nel sacrificio (perché volontario e moralmente e spiritualmente perfetto). I sacrifici dell'Antico Testamento toglievano il peccato soltanto temporaneamente, ritualisticamente e provvisoriamente. Il sacrificio di Cristo, invece, fu quello finale e realmente efficace nella risoluzione del problema del peccato (Ebr. 9.14)

Una differenza importante tra il rito giudaico e la morte di Cristo risiede nel fatto che l'animale (o altre offerte) è sacrificato dall'uomo dopo che questi si è simbolicamente immedesimato con la stessa offerta. Nel caso della morte di Gesù, è un fatto storico con il quale gli uomini, per fede, susseguentemente si identificano testimoniando, così, ancor più chiaramente che è il provvedimento gratuito di Dio. Quella identificazione per fede, però, deve avvenire se ci si vuole appropriare dei benefici del sacrificio; infatti, questi non sono automatici.

Il sommario di Culpepper pone insieme, ottimamente, queste idee: "A causa della perfezione della sua obbedienza, poiché Cristo è l'Agnello senza macchia o difetto, il suo sacrificio è accolto da Dio. Tuttavia, poiché la nostra vita è contaminata dal peccato, non abbiamo il coraggio di offrire noi stessi."³⁶²

Siamo adesso nella condizione di poter meglio comprendere quale significato ebbe per Gesù il fatto che "morì per i nostri peccati secondo le Scritture" (1 Cor. 15.3).

E' storicamente corretto affermare che morì per i peccatori. In tutto il suo ministero, Gesù si identificò con i minimi della terra, gli esattori delle tasse, le prostitute e altri peccatori. Niente incensava il "giusto" più di questa associazione. Inoltre, Egli, di fatto, affermò che Dio era più interessato a questa classe di persone suggerendo, persino, che essi avrebbero preceduto "gli eletti" nel Regno. Visse la sua vita da "amico dei peccatori." Alla fine, senza alcun dubbio, fu proprio questa identificazione che, seppur in parte, lo rese invisibile al potere stabilito e lo condusse alla morte.

³⁶¹ Da *Doctrine of the Creeds*, 233, citato in Culpepper, *Interpreting the Atonement*, 151.

³⁶² *Interpreting the Atonement*, 153.

Forse, ancor più profondamente, ciò significava che Dio stesso, nella persona del proprio Figlio, soffriva per i peccati del mondo e che Egli portava i loro peccati nel Suo seno. E' proprio vero che, per poter riconciliare due parti estranee, deve esserci il perdono. Ed è anche vero che la parte offesa è quella che ne paga il prezzo in modo maggiore. Più profondo è l'amore dell'offeso per l'offensore, tanta più sofferenza è coinvolta nel perdono. Il perdono non è un affare di poco conto; causa dolore interiore. Se si offende Dio, quanto più alto è l'amore e quanta più profonda è la sofferenza. Possiamo, perciò, concludere che Gesù morente sulla croce è "Dio stesso...che si carica il peso e paga il prezzo...cioè l'espiazione per i nostri peccati che avviene proprio nel cuore e nella vita di Dio, poiché egli è amore infinito; ed è proprio per questa costosa espiazione che il perdono e la liberazione ci vengono donate."³⁶³

Se il peccato deve essere affrontato, come richiede la santità di Dio, vi sono soltanto due possibilità: agiamo con le nostre forze o lasciamo che sia Dio ad agire. Paolo, sia per esperienza personale che teologica, dimostra indiscutibilmente la fallacità del primo agire. Ne deriva che, se vi è una riconciliazione tra l'uomo e Dio, essa può avvenire per l'azione divina. Come facciamo a sapere che questo è, realmente, il significato dell'evento-Cristo? La risurrezione di Cristo è la convalida di questa pretesa. Risuscitando Gesù dai morti, Dio appone il suo sigillo di convalida sulla missione del Servo sofferente che il Figlio incarnò nella Sua vita e morte. Ecco perché Paolo può dire in 1 Cor. 15.17: "se Cristo non è stato risuscitato, vana è la vostra fede; voi siete ancora nei vostri peccati."

L'intercessione del Grande Sommo Sacerdote

La lettera agli Ebrei sottolinea grandemente il carattere unico del sacrificio di Cristo. Questa verità esalta l'opera compiuta dell'espiazione. Tuttavia, vi è anche un aspetto di incompiutezza o di continuità che la teologia wesleyana ha ben percepito. Questo aspetto dell'opera espiatrice è visibile in tanti modi diversi. La dottrina che la esprime in modo specifico è quella della cosiddetta intercessione di Cristo alla destra di Dio. Wiley afferma che l'intercessione di Cristo "insegna che la sua opera espiatoria compiuta è il fondamento dell'opera di amministrazione che egli stesso continua mediante lo Spirito" (CT 2:299). Ciò non implica che qualcosa di nuovo debba essere aggiunto, ma che è continuamente efficace, avvolgendo tutta la vita cristiana dal suo inizio alla sua glorificazione finale.

John Wesley riconosceva esplicitamente l'opera continua di purificazione che è un aspetto della costante funzione sacerdotale di Cristo. E' essenziale per la continua accoglienza del credente da parte di Dio ed egli ne parla in termini chiari:

³⁶³ DONALD M. BAILLIE, *God Was in Christ*, 177-179. La stessa interpretazione è proposta in *Dio, l'Uomo e la Salvezza*.

Gli uomini migliori necessitano Cristo nel suo ufficio sacerdotale, per espiare le loro omissioni, le loro imperfezioni (come alcuni definiscono correttamente), i loro errori di giudizio e di pratica, e i loro difetti di vario tipo...Credo che non esista una perfezione in questa vita che escluda queste trasgressioni involontarie che ritengo siano la naturale conseguenza dell'ignoranza e degli errori inseparabili dalla nostra mortalità. Perciò *perfezione impeccabile* è una frase che non adopero mai per evitare di cadere in contraddizione. Credo che, una persona ripiena dell'amore di Dio sia ancora soggetto a queste trasgressioni involontarie.³⁶⁴

Questa continua opera di santificazione è l'appropriazione neotestamentaria della funzione culturale del sacrificio, che era sempre per il "peccato involontario," proprio come Wesley descriveva in questa citazione. E' la stessa idea che riscontriamo in 1 Gv. 2.1-2: "Figlioli miei, vi scrivo queste cose perché non pecciate; e se qualcuno ha peccato, noi abbiamo un avvocato presso il Padre: Gesù Cristo, il giusto. Egli è il sacrificio propiziatorio[sacrificio espiatorio] per i nostri peccati, e non soltanto per i nostri, ma per quelli di tutto il mondo." Inoltre, pur se l'opera di Cristo è compiuta, nel senso che il provvedimento di riconciliazione è pienamente e decisamente completato nell'evento della Croce/Risurrezione, necessita una risposta. Come propone Vincent Taylor, "l'uomo non può compiere questa riconciliazione con Dio, ma può rifiutarla."³⁶⁵

J. Ernest Rattenbury richiama l'attenzione su questo dualismo negli inni di Charles Wesley. L'opera compiuta è espressa nel verso "Tutti coloro che passano oltre":

*Cosa potrebbe fare il tuo Redentore,
più di quanto ha già fatto per te?
Per riappacificarti con Dio,
potrebbe dar più del Suo sangue?*

L'opera continua o incompiuta è implicita nelle parole:

*Egli è la vera arca e il vero propiziatorio
per fede lo richiamiamo alla mente,
fede nel sangue che ancora espia
per noi e per tutta l'umanità.*

E sentiamo il suo pensiero nel famoso inno "Sorgi, mia anima, sorgi," particolarmente nelle parole "e aspergi adesso il trono della grazia."³⁶⁶

³⁶⁴ *Plain Account*, 53-54.

³⁶⁵ *Forgiveness and Reconciliation*, 73.

³⁶⁶ *Charles Wesley's Hymns*, 188-203.

La nostra identificazione con Lui

L'opera espiatoria di Cristo diviene efficace per noi soltanto quando ce ne appropriamo per fede. Non deve essere ritenuta una trattativa tra Gesù e Dio, con l'uomo che fa da spettatore. Questi deve diventare un attivo partecipante. Ciò non significa che egli possa dare un qualche contributo alla propria salvezza in modo da compromettere la verità che la salvezza è il risultato soltanto della grazia. La soluzione è descritta da Paolo e dallo scrittore di Ebrei nei termini di identificazione con Cristo: Noi siamo sepolti con Lui nel battesimo, siamo con Lui crocifissi, e risorgiamo con Lui.

Nella sua funzione rappresentativa, Cristo diviene il Capo di una nuova razza di umanità redenta, un "nuovo Adamo." Essere identificati con Lui significa essere incorporati in questo nuovo, essere morale. Intende essere "in Cristo." E' in questo modo che l'espiazione diviene efficace nella vita individuale. Alan Richardson ha certamente ragione quando osserva che "il significato fondamentale dell'espiazione nell'insegnamento neotestamentario è l'incorporazione nella umanità redenta di Gesù Cristo, mediante il battesimo nel 'corpo spirituale' di Cristo, la Chiesa o l'Israele di Dio."³⁶⁷

Rattenbury trova questo tema presente anche nell'innologia wesleyana. I cristiani devono identificarsi con Cristo che soffre, essi "devono condividere il Suo sacrificio se vogliono partecipare alla Sua gloria." Un'espressione di lode dice:

*Sarebbe morto il Salvatore dell'umanità
senza il Suo popolo?
No, a Lui siamo tutti uniti
da più che spettatori.
Liberamente, come venne la
Vittima all'altare della Sua croce,
assistiamo alla morte dell'Agnello
e soffriamo per la Sua causa.³⁶⁸*

Poiché questi temi coinvolgono l'opera dello Spirito Santo nell'amministrazione dei benefici dell'espiazione, noi posporremo la loro trattazione nei capitoli susseguenti. Saranno discussi nell'ambito del tema della santificazione, della Chiesa e dei Sacramenti, tutti aspetti dell'opera dello Spirito in stretta relazione con la vita cristiana.

³⁶⁷ *Theology*, 205.

³⁶⁸ *Charles Wesley's Hymns*, 201-202.

La funzione regale di Cristo

Quando posto in relazione alla Sua opera mediatrice, l'ufficio regale di Cristo è normalmente limitato al tempo susseguente alla risurrezione. Wiley, perciò, lo descrive come "quell'attività del nostro Signore asceso esercitata alla destra di Dio, di governo di tutte le cose in cielo e in terra per l'ampliamento del Suo regno." (CT 2:214)

Per John Wesley, tuttavia, l'ufficio regale di Cristo è un'espressione della Sua eterna Trinità, cioè, essa ha come fondamento la stessa Trinità. Riguardo al Suo regno di mediazione, esso presenta un inizio ed una fine (vedi *Notes* su 1 Cor. 15.24). Ciò significa che, nel rapporto con la Sua divina natura, la Sua autorità regale non ha né inizio né fine. Però, poiché Egli regna in entrambe le nature, nel Suo ruolo mediatore, la Sua potenza sovrana deve essere imposta sulla natura umana. Quando inizia questa sovranità?

Wesley afferma che è già prefigurata nella linea regale davidica, e questa relazione dà fondatezza alla pretesa centrale neotestamentaria che Gesù è il Figlio di Davide promesso che adempie la speranza messianica. Due verità maggiori della regalità gesuana sono prefigurate nella regalità davidica. In primo luogo, in Davide, le promesse di Dio ai patriarchi, riguardante la terra di Canaan, furono, per la prima volta, realizzate dai loro discendenti. Analogamente, le promesse di Dio al Suo popolo furono realizzate in Gesù Cristo. "Tutte le promesse di Dio hanno il loro «sì» in lui; perciò pure per mezzo di lui noi pronunciamo l'Amen alla gloria di Dio." (2 Cor. 1.20) Il secondo corollario è questo: Tutti i loro nemici (specialmente i Filistei) furono sconfitti e posti sotto "i loro piedi" dal regno davidico. Similmente, Cristo come Re ha trionfato su tutti i "principati e potestà." (Col. 2.15)

Quando questo ufficio regale sia stato imposto è ancora incerto. Certamente, lo evidenziò nei Suoi miracoli manifestando una potenza suprema sul mondo spirituale come anche sul quello della natura. Non è chiaro sapere se ciò deve essere interpretato come manifestazione di un ufficio già imposto o come qualcosa di prolettico; tuttavia, poiché i miracoli erano veri e non insignificanti, il primo caso sembra avere maggiore sostegno. In entrambi i casi, la grande rivelazione della sua sovranità avviene alla croce, alla risurrezione ed all'ascensione. In questi casi egli dimostra pubblicamente di essere Signore.

Alla croce Cristo si scontra in modo decisivo contro Satana e il peccato. Una lotta che avviene prima che il regno sia stabilito. Wesley afferma nelle sue *Notes* su 1 Cor. 15.26: "Satana portò il peccato e questo produsse la morte. Cristo, quando si scontrò

inizialmente con questi nemici, dapprima, nella Sua morte, trionfò su Satana e sul peccato, e, infine, nella Sua risurrezione, sulla morte.”

Christus Victor

Quando Cristo lottò contro le potenze delle tenebre nel mortale combattimento, agì da nostro rappresentante. Proprio come Adamo fu sconfitto nel giardino nel suo primo incontro, come secondo Adamo, Gesù vinse le stesse forze malvagie e trionfò per noi affinché potessimo recuperare ciò che era stato perduto nella Caduta.

E' proprio in questa relazione che il tema del *Christus Victor*, così classicamente difeso nel mondo moderno da Gustav Aulen, entra in scena.³⁶⁹ Aulen ha suggerito che questa interpretazione dell'opera di Cristo è l'interpretazione veramente classica, precedente quella di Anselmo, che divenne preminente nella chiesa medievale. Certamente, essa riprodusse alcuni dei temi più importanti della teologia neotestamentaria.

Il dualismo apocalittico, che suggerisce determinati schemi di pensiero, dà forma alla teologia neotestamentaria e interpreta la storia del mondo dividendola in due grandi epoche: quella presente, sotto il dominio demoniaco conosciuto come “potenze,” con Satana “principe delle potenze dell'aria” (Ef. 2.2); e quella a venire, che è l'età del Regno. Secondo l'insegnamento delle apocalissi giudaiche, l'età a venire si realizzerà quando Dio interverrà nella storia in uno sconvolgimento totale, portando alla fine l'età presente. Tuttavia, il Nuovo Testamento altera questo pessimismo con la gioiosa proclamazione che l'età a venire si è introdotta nella storia, non con tumulto sulla terra e in cielo, ma silenziosamente nella persona e nell'opera di Gesù Cristo, e le potenze sono state affrontate e sconfitte alla Croce. Questo è il significato di quanto Paolo dice in Col.1.15 quando ispirandosi a pratiche antiche di guerra descrive questa vittoria nel modo seguente: “ha spogliato i principati e le potenze, ne ha fatto un pubblico spettacolo, trionfando su di loro per mezzo della croce.”

Nel mondo sono presenti due regni, rappresentati da queste due età. L'apostolo ne parla in modi diversi. Descrive coloro che appartengono a questi regni come “in Adamo” o “in Cristo.” In Col. 1.13 ringrazia Dio che “ci ha liberati dal potere delle tenebre e ci ha trasportati nel regno del suo amato figlio.” G. Eldon Ladd, giustamente, contesta che la venuta delle potenze della nuova era, evidenziata dall'avvento dello Spirito, sia il cuore del pensiero paolino.³⁷⁰

³⁶⁹ *Christus Victor*.

³⁷⁰ *Theology*, 374.

Precedentemente abbiamo notato che una delle difficoltà di Wesley era, probabilmente, legata all'assenza di un'alternativa alla teoria della soddisfazione che rendeva necessario un carattere oggettivo dell'espiazione. Abbiamo notato, in questo senso, la mancanza di disponibilità. Il tema della vittoria offre un'adeguata alternativa che presenta una dimensione realmente oggettiva. Non è oggettiva nel senso di una trattativa tra Cristo e Dio, completamente inaccettabile dal pensiero neotestamentario, ma nel senso che qualcosa traspare esteriormente, indipendente dalla risposta umana sebbene atualizzabile soltanto per essa. Sullo scenario storico, dove si incontra il problema umano del peccato, Gesù Cristo combattè mortalmente contro Satana sul suo terreno (questa età presente) e vinse, rendendo disponibile agli uomini la stessa vittoria sul peccato nel qui ed ora e non soltanto escatologicamente.

W. M. Greathouse, contesta che come aspetto dell'opera redentrice di Cristo, il motivo del *Christus Victor* dia alla "teologia wesleyana un fondamento significativo biblico e storico per ben sviluppare un'adeguata dottrina cristologica della santificazione."³⁷¹ La vittoria di Cristo sul peccato come nostro rappresentante rende possibile, per la fede in Lui, la nostra vittoria sul peccato. La vittoria sulla croce/risurrezione si occupa della colpa, del potere e delle conseguenze del peccato, rispettivamente nella giustificazione, santificazione e glorificazione. Perciò, è sia presente che futura, condividendo la stessa tensione che caratterizza tutte le maggiori dottrine neotestamentarie basate sull'esperienza personale.

Il Regno di Dio

L'ufficio regale di Cristo ci porta immediatamente a considerare l'idea del Regno. Pochi argomenti hanno attratto l'attenzione o sono stati oggetto di seri studi come questo, con risultati significativamente differenti. Tutti concordano, tuttavia, nel dire che era il messaggio centrale di Gesù come riportato nei vangeli sinottici. John Bright ha ancor più decisamente sostenuto che questo è il concetto unificatore dell'intera Bibbia.³⁷² Il significato del termine "regno" intende più l'idea di "dominio" o "governo" che di un luogo, e, perciò, è meglio renderlo secondo l'accezione originale, seguendo l'uso del pensiero giudaico.³⁷³

Sebbene il termine sia assente nell'Antico Testamento, l'idea è presente dal tempo dell'Esodo tanto che alcuni hanno suggerito che l'idea regale di Dio sia il concetto centrale

³⁷¹ "Sanctification and the Christus Victor Motif in Wesleyan Theology," *Wesleyan Theological Journal* 7, n.1 (Spring 1972): 47-59.

³⁷² *Kingdom of God*.

³⁷³ LADD, *Theology*, 63; RICHARDSON, *Theology*, 84-85.

dell'Antico Testamento. Nell'insegnamento di Gesù, Dio è descritto come Colui che entra nella storia nel Suo proprio ministero. Giovanni Battista annuncia che il Regno è imminente e all'inizio del Suo ministero, Gesù ripete lo stesso proclama (Mt. 3.2; 4.17; Mc.1.15).³⁷⁴

La domanda principale nell'interpretazione del Regno è se questo sia presente o futuro, o entrambe le cose. La risposta a questa domanda determinerà, grandemente, la sua prospettiva del futuro poiché questa è una delle categorie escatologiche più decisive.

Un grande numero di studiosi propende per l'interpretazione futura del Regno. Ciò è accaduto, particolarmente, nell'interpretazione biblica radicale, introdotta negli studi moderni, da Johannes Weiss e Albert Schweitzer. Rudolph Bultmann concorda con questa posizione. Schweitzer, in modo particolare, pur condividendo questa idea, aggiunge, che nonostante questo fosse il Suo insegnamento, in questo caso Gesù si sbagliava poiché il Regno non venne alla Sua morte come, invece, Egli si aspettava.

Stranamente, questa interpretazione è condivisa dal moderno dispensazionalismo, una teologia fondamentalista molto popolare tra i cristiani conservatori. Il dispensazionalismo, come la speranza popolare rifiutata dai profeti dell'Antico Testamento, equipara il Regno al nazionalismo giudaico e poiché Gesù non stabilì un Regno messianico politico tra i Giudei al Suo primo avvento, essi affermano che questo è quanto Egli farà nell'*eschaton* (vedi Appendice 1). Una sana interpretazione biblica, tuttavia, sostiene una duplice dimensione per cui il Regno di Dio è sia presente che futuro. E' entrato nella storia nel trionfo di Cristo sulle forze malvagie del regno spirituale ma sarà pienamente stabilito al secondo avvento. Il modo più significativo di descrivere questa interpretazione duplice è quella di parlare del Regno come *inaugurato* alla prima venuta e *compiuto* nel secondo avvento.³⁷⁵

Questa tensione tra il presente e il futuro riflette, semplicemente, la struttura fondamentale della teologia neotestamentaria che sostiene una presente realizzazione dell'età a venire ma non una finale messa al bando dell'età presente. G. Eldon Ladd, che ha prodotto un sforzo enorme nel tentativo di sviluppare il tema del Regno nel Nuovo Testamento, lo riassume nel modo seguente: "Vi è un duplice dualismo nel Nuovo Testamento: il volere di Dio è compiuto nei cieli; il suo regno lo realizza in terra. Nell'età a

³⁷⁴ Teologi dispensazionalisti hanno tentato di tracciare una distinzione tra il regno dei cieli e quello di Dio. Un confronto dei passi sinottici come anche un'analisi della comprensione storica escludono una tale distinzione. Il Regno dei cieli è semplicemente un artificio idiomatologico ebraico adoperato per evitare di pronunciare il nome di Dio che era considerato troppo sacro da ripetere. Indubbiamente, in alcuni contesti giudaici, Gesù adoperò il termine per evitare di creare delle inutili barriere. Matteo, che scrive ai Giudei, fa un uso spiccato della frase per le stesse ragioni.

³⁷⁵ ANTHONY A. HOEKEMA, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 1979).

venire, il cielo scenderà in terra e eleverà l'esistenza umana ad un livello nuovo di vita redenta.³⁷⁶

Il Regno di Dio è sia una realtà presente che una speranza futura. E' Gesù che lo inaugura inizialmente e lo stabilirà alla fine.

Il lato oscuro dell'espiazione

Molti dei temi introdotti nella nostra trattazione dell'espiazione hanno una valenza negativa. Mentre la nostra enfasi maggiore è posta sulla conseguenza salvifica dell'opera di Cristo, vi è anche la pura e semplice realtà di molte persone che non accettano i suoi benefici. Che cosa possiamo dire di questo rifiuto? Certamente, esso pone il problema del destino personale. Se la salvezza finale è il destino di coloro che ricevono il dono della vita, la separazione finale è il destino di coloro che lo rifiutano.

Nella teologia dell'espiazione limitata (calvinismo), nel piano di Dio, vengono anche presi dei provvedimenti per questo tipo di persone. Vi sono gli eletti alla dannazione come quelli alla salvezza finale. Ciò viene definito "doppia predestinazione." Nell'interpretazione wesleyana, però, un'espiazione universale non è costrittiva nella sua efficacia perché dipende dalla risposta fedele. Perciò, un'ancor più grande agonia dovrebbe essere legata alla tragedia del rifiuto finale, poiché (diversamente dal calvinismo) non si può parlare di un abbandono finale come un contributo alla lode di Dio. Tuttavia, un sano impegno nei confronti della verità biblica evita, al credente wesleyano, di dover soccombere alla tentazione di estendere i benefici dell'espiazione a tutti, senza riguardo alla loro condizione.

Il *Manuale della Chiesa del Nazareno* conferma le opzioni fondamentali nei riguardi del destino personale nel modo seguente:

Crediamo nella risurrezione dei morti e che i corpi dei giusti e degli ingiusti risusciteranno e saranno uniti ai loro spiriti: quelli che hanno fatto bene in risurrezione di vita, quelli che hanno fatto male in risurrezione di condanna."

Crediamo nel giudizio futuro nel quale ogni uomo apparirà dinanzi a Dio per essere giudicato secondo quello che avrà operato in questa vita.

Crediamo che la gloriosa vita eterna è assicurata a tutti coloro che credono, obbediscono e seguono il Signore Gesù Cristo, nostro Signore, e che gli impenitenti finali soffriranno eternamente nell'inferno. (Articolo XII)

E' giusto notare come, in questi articoli, vi sia una giudiziosa assenza di speculazione sui dettagli che compongono il destino finale delle persone. Ciò suggerisce

³⁷⁶ *Theology*, 69.

che una trattazione teologica dovrebbe seguire questo esempio e, saggiamente, limitarsi ad esplorare alcuni temi teologici rilevanti.

Il primo tra questi è l'ira di Dio. Lo abbiamo già trattato in modo alquanto dettagliato in due occasioni (vedi capp. 6 e 11), ma riteniamo opportuno ampliarne la discussione includendo la dimensione escatologica di questa asserzione simbolica.

E' importante, in questo caso, non compromettere la nostra posizione teologica fondamentale che, alla luce della rivelazione biblica, ritiene che la natura di Dio sia amore santo. Molti hanno posto in discussione l'idea della separazione finale a motivo dell'amore di Dio. Una tale incomprendimento non riesce a percepire la compatibilità essenziale esistente tra amore e giustizia. Se la giustizia è definita "quell'aspetto dell'amore che afferma il diritto indipendente di un oggetto e soggetto all'interno di una relazione d'amore,"³⁷⁷ allora la si può intendere come quell'aspetto della natura divina che rende personale la relazione umano - divina essendo il risultato di una libera scelta. Non stabilisce una relazione basandola sulla coercizione o su un'azione monergistica ma sull'attrazione e l'invito. Viceversa, tale amore - giustizia, che rispetta il soggetto, permette l'autodistruzione a coloro che rifiutano le sue offerte. L'ira di Dio è, quindi, il simbolo escatologico dell'opera amorevole che permette al suo oggetto di scegliere l'auto - distruzione.

L'ira di Dio è un concetto escatologico neotestamentario simile a molti altri temi in cui è presente: una realizzazione immediata ed un compimento futuro. Coloro che rifiutano le offerte d'amore e resistono alla grazia sono sottoposti all'ira di Dio adesso nell'attesa della "ira a venire" (I Tess. 1.10; Mt. 33.7; Lc.3.7).

Il tema che comprende fundamentalmente la dimensione futura dell'ira è il giudizio. Questo insegnamento giunge alla sua massima espressione nei vangeli sinottici per cui, Alan Richardson afferma: "Indubbiamente Gesù insegnò la terribile realtà del giudizio finale (es. Mt. 7.21 ss., Mc. 9.43-48, ecc.)."³⁷⁸ Dobbiamo però anche considerare l'affermazione del Ladd che "è impossibile costruire uno schema escatologico dall'insegnamento di Gesù. Egli si preoccupa della certezza del futuro e della sua influenza sul presente e non di schemi apocalittici."³⁷⁹

Il giudizio, come l'ira di Dio, è interpretato nel Vangelo di Giovanni come presente e futuro. E' una realtà presente di separazione ed una separazione futura all'ultimo giorno.

³⁷⁷ TILlich, *Systematic Theology*, I:182.

³⁷⁸ *Theology*, 77.

³⁷⁹ *Theology*, 205.

Entrambi gli aspetti sono posti in relazione a Cristo, per cui Egli assume il ruolo di Giudice. Ladd riassume questa verità adeguatamente quando dice:

Questo giudizio futuro diviene attuale nella presenza della persona di Cristo; e il giudizio escatologico futuro comporterà, essenzialmente, l'esecuzione della sentenza di condanna che, in realtà, è già stata definita sulla base della risposta alla persona di Cristo, qui ed ora.³⁸⁰

Il giudizio, perciò, è un processo che si compie dovunque viene proclamata la Parola di Dio. Gli uomini saranno giudicati dal rifiuto o accoglienza del Vangelo (cfr. Eb. 4.12; Gv.3.18-20). Identificandosi con il giudizio sofferto da Cristo, uomini di fede hanno già sperimentato il verdetto dell'ultimo giorno (vedi I Gv. 4.17). Viceversa, coloro che non credono si sono auto - destinati alla condanna, cosicché, "il giudizio finale sarà, in realtà, l'esecuzione del decreto di giudizio che è stato già stabilito."³⁸¹

Wiley, d'accordo su quanto già detto, afferma giustamente che "lo scopo supremo del giudizio generale non è tanto la scoperta del carattere ma la sua manifestazione." (CT 3:350).

Il giudizio chiama in causa, perciò, la responsabilità umana verso Dio. Quando si insegna che seguaci di Cristo "appariranno davanti al trono di Cristo" (2 Cor. 5.10), ciò può essere interpretato come l'occasione in cui saranno date ricompense diverse nello stato finale. Oppure, in modo più coerente con la verità della salvezza per grazia, lo si può ritenere un simbolo del fatto che tutti i credenti devono dar conto a Dio della loro amministrazione. Per gli increduli, è la prova che le scelte umane hanno conseguenze eterne e il destino è direttamente correlato alle decisioni presenti e alle loro risposte.

Ciò apre il discorso della separazione finale. Il termine adoperato per questa prospettiva tenebrosa è "inferno." E' la traduzione della parola "Geenna," proveniente dal termine ebraico che indica la valle a sud di Gerusalemme identificata con il giudizio (vedi Ger. 7.32; 19.6). La valle di Hinnon sembra essere poi divenuta la discarica della città dove la spazzatura era continuamente bruciata divenendo un simbolo appropriato della distruzione finale. Come Alan Richardson proclama, "è impossibile addolcire la severità dell'avvertimento di Gesù contro il peccato inconfessato, e il sentimentalismo che intende farlo è una distorsione dell'insegnamento di Gesù e dell'intero Nuovo Testamento."³⁸²

Dobbiamo, però, tenere a mente costantemente gli avvertimenti di G. Eldon Ladd che "immagini vivide di punizioni da soffrire nell'inferno che ritroviamo spesso negli scritti

³⁸⁰ Ibid., 307. Lo stesso doppio significato lo troviamo nell'idea di "perdizione" nel Nuovo Testamento. Uomini lontani da Dio sono perduti sia adesso che escatologicamente.

³⁸¹ Ibid., 308.

³⁸² "Hell," in *A Theological Word Book of the Bible*, ed. Alan Richardson (New York: Macmillan Co., 1950).

apocalittici, sono alquanto assenti nei vangeli.”³⁸³ Il linguaggio di Gesù (cf. Mt.7.23; 8.12; 22.13; 25.12,30) implica ‘separazione da Dio’ il modo più appropriato di descrivere questa triste verità; è bene, perciò, evitare di cadere in forme di speculazione immaginaria e descrizioni basate su fonti non canoniche. Ladd, aggiunge che, poiché l’immaginario adoperato per descrivere il destino dei perduti include sia fuoco che buio (cf. Mt. 10.28 con 8.12), e questi sono concetti disomogenei,

la cosa fondamentale non è la forma di questa distruzione ultima ma il suo significato religioso. Ciò è rintracciabile nelle parole, ‘lo non vi ho mai conosciuti: allontanatevi da me, malfattori’ (Mt. 7.23; Lc. 13.27). Qui troviamo il significato della distruzione: esclusione dalle gioie e dai piaceri della presenza di Dio e dal godimento delle sue benedizioni - questa è l’essenza dell’inferno.³⁸⁴

³⁸³ *Theology*, I: 282.

³⁸⁴ *Ibid.*, 74, 196.