



COLLANA DI TEOLOGIA

GRAZIA, FEDE & SANTITÀ

H. RAY DUNNING

VOLUME III



H. Ray Dunning

Grazia, Fede & Santità

Volume III

Traduzione di Giovanni Cereda

Casa Editrice Nazarena

Copertina di Jean Carlos Lourenci

Sommario

Sommario	3
Parte V Le dottrine dello Spirito Santo	4
Capitolo 13 L'esperienza cristiana dello Spirito Santo.....	5
Capitolo 14 L'opera dello Spirito Santo	34
Capitolo 15 La Santificazione: Rinnovamento all'immagine di Dio.....	79
Capitolo 16 La Comunione dei Santi.....	104
Capitolo 17 I Mezzi di Grazia.....	134
APPENDICI	159
Appendice 1	160
Appendice 2	178

Parte V

Le dottrine dello Spirito

Santo

CAPITOLO 13

L'ESPERIENZA CRISTIANA DELLO SPIRITO SANTO

Il titolo del capitolo intende evidenziare il punto centrale della parte conclusiva di questa teologia. Si prefigge, inoltre, di suggerire l'esistenza di un'esperienza dello Spirito che è specificamente cristiana. Il nostro fine è quello di provare a definire la natura di questa esperienza particolare.

Lo Spirito è il modo cristiano di parlare della relazione tra Dio e il mondo e, particolarmente, con lo spirito umano. E' la dottrina della immanenza divina diversa da quella della incarnazione pur se ad essa strettamente legata, come vedremo in seguito; purtroppo, nella storia della teologia cristiana si è dato meno spazio alla dottrina dello Spirito Santo che all'esperienza cristiana. Nel nostro caso, pur riferendoci allo Spirito Santo come terza Persona della Trinità, non intendiamo assolutamente parlare di un terzo Dio oppure che l'esperienza dello Spirito sia qualcosa di diversa da quella di Dio (vedi c.7, "La Trinità").

La natura dell'esperienza

Nelle parole famose di William James, vi sono infinite "varietà di esperienze religiose." Certamente è questo il principio a cui si riferisce William Barclay il quale, nell'introduzione del suo libro sullo Spirito, scrive che "in gran parte è vero che il nostro pensiero sullo Spirito è più vago e indefinito di quanto lo sia su ogni altra parte della fede cristiana."¹ Come si può spiegare questa molteplicità e apparente confusione? Qualsiasi sia la risposta, il risultato è che molti teologi hanno eluso il compito di provare a parlare dell'esperienza limitandosi a trattare dottrine più oggettive.² Il teologo wesleyano, però, non può evitare l'impegno di confrontarsi con la pletora di esperienze, presenti persino entro i confini della stessa Bibbia, poiché l'esperienza è un aspetto centrale della prospettiva wesleyana.

C'è un qualche principio che potrebbe aiutarci a dipanare questa "florida e incontrollabile confusione," chiamata generalmente esperienza cristiana? Nel capitolo 3,

¹ *The Promise of the Spirit* (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 11.

² E' interessante notare come Donald G. Bloesch, nella sua opera in due volumi dal titolo *Essentials of Evangelical Theology*, non ha alcun capitolo o sezione sullo Spirito Santo. Dale Moody, nella sua grande opera *Word of Truth*, esclude anche una sezione speciale sullo Spirito Santo, pur se, nel libro, sono presenti molti riferimenti. Nondimeno, Moody ha scritto una monografia sul soggetto. Gustav Aulen, nella sua altrimenti eccellente teologia sistematica scritta da una prospettiva luterana (*The Faith of the Christian Church*), ha molto poco da dire direttamente sullo Spirito e quasi nulla sull'esperienza cristiana eccetto quella vissuta corporativamente come chiesa. Questa è una tendenza comune tra gli studiosi non wesleyani.

nella nostra discussione sull'esperienza, abbiamo toccato alcuni argomenti importanti relativi alla conoscenza di Dio. Adesso, ci concentreremo di più su di essi provando a definire meglio quando un'esperienza cristiana è normativa.

L'esperienza presenta un aspetto soggettivo ed uno oggettivo. E' sempre "di" qualcosa, persino se si tratta soltanto di nostre condizioni emotive. Ognuno dei due poli (soggettivo-oggettivo) esercita un'influenza formativa sulla forma o sul contenuto dell'esperienza conseguente all'incontro di questi poli. Più prevale il carattere empirico dell'oggetto dell'esperienza, maggiore è l'influenza formatrice sull'incontro. L'elemento soggettivo, tuttavia, non è mai totalmente assente, anche nell'osservazione più strettamente empirica e mondana.

In modo direttamente proporzionale, quando l'elemento empirico decresce vi è una enfasi crescente sul polo soggettivo e sul risultato dell'incontro. Ci impegniamo a dimostrare come, nelle esperienze religiose vi sia una reale, oggettiva controparte all'esperienza ma che, nell'ambito della spiritualità non è, assolutamente, di natura empirica. In questo caso, il principio dell'incarnazione diviene essenziale per l'esperienza cristiana.

Proprio qui, però, incontriamo il pericolo della mistica e delle molte forme della "luce interiore." L'esperienza mistica viene solitamente definita come un'unione immediata, diretta, non mediata, col Divino (o Realtà Ultima).³ La mistica cristiana è spesso emersa come reazione all'istituzionalismo o al sacramentalismo e, come tale, ha sempre avuto un salutare successo. In molte sue forme, però, rifiuta il principio dell'incarnazione, sia riguardo a Cristo che alla Scrittura, proponendo stranezze etiche e dottrinali. La tendenza di questo approccio alla religione è quello di sospendere l'intelletto e persino perdere il senso della propria identità, qualcosa che è grandemente apprezzato nelle religioni non cristiane. Il Buddismo Zen è forse l'esempio estremo di un'enfasi sull'esperienza completamente priva di contenuto.⁴

Influenzato profondamente dalle metafisiche razionalistiche greche, il misticismo tende a screditare ciò che è storico. Considera anche l'esperienza come il "volo del solo verso il Solo" e, perciò, perverte il carattere comunitario della fede biblica anche se, è vero che "il Nuovo Testamento, in senso tecnico, contiene una sottile forma di misticismo."⁵ Pur accogliendo la verità della accusa rivolta a Paolo di insegnare una "mistica cristiana," si

³ Vedi RUFUS M. JONES, "Mysticism (introductory)," in *Enciclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, 13 voll. (New York: Charles Scribner's Sons, 1917).

⁴ HUSTON SMITH, *Religions of Man*, 140-153.

⁵ RUFUS M. JONES, "Mysticism (Christian, NT)," in *Enciclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, 13 voll. (New York: Charles Scribner's Sons, 1917).

deve sottolineare, però, che questa è stata sempre legata all'incarnazione. Ne consegue che l'esperienza neotestamentaria dello Spirito (o del Signore risorto) è fondata sulla realtà del Gesù storico.

Quanto noi proponiamo è che l'esperienza è cieca. Immanuel Kant ci ha aiutato a capire che quanto è presentato alla mente è un "sensibile molteplice" che è ricevuto per categorie, non tratte dall'esperienza, ma già preesistenti. All'inizio della sua giustamente famosa critica, egli scrive, "tutta la conoscenza inizia con l'esperienza, ma non tutta la conoscenza è da essa prodotta."⁶

E' alquanto discutibile l'affermazione di Kant che esistono categorie standard della mente mediante le quali tutti gli esseri razionali apprendono i fenomeni. Certamente, esistono categorie che danno modo a tutti gli uomini di sperimentare realtà spirituali, ma queste non sono prodotte da strutture mentali ma sono il risultato dell'istruzione. Abbiamo già trovato conferme sia psicologiche che teologiche di questa interpretazione; rivediamole brevemente.

Nell'opera di Karl Rogers e Gordon Allport, si suggerisce che, dal punto di vista psicologico, non è l'esperienza acquisita ma l'aspettativa di una certa esperienza che determina il comportamento visibile. Abbiamo anche notato che l'analisi teologica di John Fletcher concorda con questa interpretazione psicologica. La sua teoria delle dispensazioni, esalta sia l'elemento cognitivo che esistenziale, con quest'ultimo, modellato dal primo. Daniel Steele, nel suo famoso *Gospel of the Comforter*, riconosce la medesima verità nell'osservazione di apertura della sua prefazione: "Questo libro è più pratico ed empirico che teologico. Poiché, ogni esperienza biblica è fondata sulla verità appresa dall'intelletto, dovrebbe esserci una chiara affermazione scientifica di questa verità."⁷

Avendo identificato un principio ermeneutico di interpretazione del materiale biblico, volgiamoci adesso all'analisi dell'esperienza dello Spirito come espressa dai documenti canonici.

L'esperienza veterotestamentaria dello Spirito

Per poter giungere ad una comprensione dell'esperienza dello Spirito di Jahvé nell'Antico Testamento, dobbiamo capire il significato del termine *ruach*, tradotto come "Spirito." Originariamente intendeva "aria in movimento" e, perciò, poteva essere adoperato sia per il vento che per il respiro.⁸ Poiché il vento è solitamente ricondotto al respiro di Dio (es. Es. 15.8; 2 Sam. 22.16; Sal. 18.15; Is. 11.4), è facile capire come sia

⁶ *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965), 41.

⁷ (Apollo, Pa.: West Publishing., n.d.), 7.

⁸ DAVID HILL, *Greek Words and Hebrew Meanings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 205-206.

sorto il legame tra “vento” e “Spirito,” una correlazione che ritroviamo nel Nuovo Testamento (vedi la conversazione di Gesù con Nicodemo in Giovanni 3 e la narrazione della Pentecoste in Atti 2).

In modo particolare, la potenza o l'energia invisibile, misteriosa e imprevedibile del vento produsse un paradigma utile per identificare l'attività della *Ruach* di Jahvé. Ne deriva che, quando gli uomini (o le donne) erano rivestiti di una potenza estranea a se stessi e agivano di conseguenza, erano identificati come uomini (o donne) di Spirito. Nelle fonti più antiche, ciò era descritto come esperienza inattesa, intermittente, che dava energia a persone altrimenti deboli e poco competenti per fare cose straordinarie e a favore della libertà nazionale. Era una dotazione temporanea, per risolvere delle crisi, provvedendo delle guide (cf. Gdc. 3.10; 6.34; 11.29) carismatiche (aventi doni dello Spirito).

In Israele, la profezia antica condivideva questa forma di “possesso dello Spirito,” che elevava le capacità naturali del profeta ad un'intensità tale da renderlo capace di comportarsi in modo insolito. Questa azione dello Spirito era spesso, se non universalmente, intensificata dalla musica e dalla danza (vedi 1 Sam. 10.6 ss.; 19.20 ss.).⁹

Saul di Kis, che si preparava per regnare, è un esempio classico di questa immagine antica dello Spirito di Jahvé (1 Sam. 10.6, 9-10). Alcuni suggeriscono che il risultato della possessione, prodotto da una forma di stimolazione del gruppo accompagnato dalla musica, fosse un certo tipo di glossolalia. Tuttavia, uno studioso dell'Antico Testamento ha dimostrato l'incertezza di questa opinione suggerendo che, anziché “suoni strani” la caratteristica particolare è la presenza di “azioni strane.”¹⁰ Era proprio il suo strano comportamento che causava parole di scherno: “Che cosa è accaduto al figlio di Kis? E' anche Saul uno dei profeti? (v.11).

Accanto agli aspetti sorprendenti di queste poche esperienze che classifichiamo come comportamento anormale, vi è una caratteristica specifica delle esperienze anticotestamentarie di grande significato. Queste esperienze carismatiche (donate dallo Spirito) sono principalmente limitate a coloro che agiscono da guide in Israele. Eichrodt nota come la conferma di un capo in possesso di doni carismatici, provenga dallo stesso Mosé. Pur notando la difficoltà di poter classificare Mosè come un profeta tradizionale, un

⁹ WALTHER EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, 3 voll. (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 1:310 ss., discute sul ruolo della *danza sacra* in questo fenomeno.

¹⁰ CHARLES D. ISBELL, “The Origins of Prophetic Frenzy and Ecstatic Utterances in the Old Testament World,” *Wesleyan Theological Journal* 11(Spring 1976): 62 ss.

re o qualcosa di simile, egli insiste nel dire che l'insolita combinazione di doni intensificati dall'energia prodotta dallo Spirito è la chiave di comprensione di questa unicità. In questa, Mosé intravede la conferma di ogni susseguente pretesa di governo. Eichrodt conclude:

Proprio agli inizi della religione israelitica troviamo il carisma, la speciale dotazione di una persona; e fino ad un certo punto l'intera struttura è basata su di essa cosicché, in sua assenza sarebbe inconcepibile.¹¹

Ciò spiega l'importanza fondamentale di giudici e profeti che possedevano la potenza dello Spirito per dimostrare di essere inviati da Dio. Questo è quanto la trattazione più popolare di Barclay suggerisce quando afferma: "Le grandi figure guida dell'Antico Testamento sono uomini che possiedono lo Spirito, che sono stati posseduti dallo Spirito e nei quali lo Spirito risiede."¹²

Profeti posteriori non manifestarono, generalmente, gli stessi tratti estatici o le stesse pretese dei primi profeti, ma la loro autenticità fu ancora confermata dal fatto che Dio donava loro il Suo Spirito ed il Suo messaggio (cf. Nm. 11.25 ss.; Mic.3.8; Ez. 2.2; 3.24; ecc.).¹³

Indubbiamente il principio caratterizzante la figura carismatica fu la causa di tanta opposizione all'istituzione della monarchia nell'antico Israele. John Bright crede che la transizione fu pilotata dai primi re che erano dei capi carismatici. Davide, in questo caso, ne è un chiaro esempio (cf. 1 Sam. 16.13-14; 2 Sam. 23.2).¹⁴ Potrebbe esserci un significato simile nella pratica dell'unzione dei re per il loro insediamento: la speranza era che sarebbero stati dei re carismatici.

Accanto a queste più ovvie dotazioni dello Spirito nella tradizione veterotestamentaria, vi era anche una donazione meno esplosiva e spasmodica che ispirava e ben equipaggiava per compiti più mondani come quello dell'artigianato (Es. 28.3; 31.3; 35.31). Doni più permanenti della potenza dello Spirito sono anche suggeriti in alcuni casi eccezionali, come in quelli di Mosé e Giosué (Nm. 11.17; 27.18; Dt. 34.9).

Da notare che queste esperienze, da noi descritte sommariamente, sono orientate a compiti specifici. Inoltre, non sembra esserci alcun requisito etico necessario per ricevere queste dotazioni. Non tutte riflettevano il basso tono morale di un Sansone, ma solitamente, patti etici erano assenti come condizione di una possessione dello Spirito. Si potrebbe, però e a ragione, obiettare che un'eccezione siano i profeti classici che, sotto la

¹¹ *Theology*, 292.

¹² *Promise of the Spirit*, 14.

¹³ Un ampio confronto tra i profeti estatici e quelli scrittori è proposto da ABRAHAM J. HESCHEL, *The Prophets* (New York: Harper and Row, Publishers, 1962), 2:131-146. Cf. anche ISBELL, "Origins."

¹⁴ *Kingdom of God*, 31 ss.

guida dello Spirito, condannavano il comportamento immorale del popolo di Dio imponendo una decisa conformità alla giustizia divina.

Su questo scenario, è anche presente la dimensione escatologica della interpretazione veterotestamentaria, che trae spunto, stabilmente, proprio da queste comprensioni. In primo luogo, era sempre presente una nota di speranza che anelava e poi prediceva una democratizzazione dello Spirito. Lo spargimento dello Spirito di governo sui 70 capi, abilitandoli a condividere le ansie di Mosé, ne è un anticipo. La sua più ampia realizzazione era desiderata da Mosé ed espressa nelle parole magnanime rivolte a coloro che erano gelosi della sua posizione di capo dotato di carismi dallo Spirito: "Oh, fossero pure tutti profeti nel popolo del Signore, e volesse il Signore mettere su di loro il suo Spirito!" (Nm. 11.29)

La profezia di Gioele prevede esplicitamente quanto avverrà successivamente al "Giorno del Signore" considerato il momento in cui, su ogni carne, (da lui intesa "carne giudea")sarebbe stato versato lo Spirito, come leggiamo in 2.28-29. In questo caso, questi passi oltrepassano l'orbita della percezione comune anticotestamentaria e, indubbiamente, scaturiscono da un profondo senso di necessità per una trasformazione interiore sia individuale che comunitaria.

Nei Salmi, particolarmente il 51, sono presenti delle preghiere per un rinnovamento interiore tale da provvedere la forza necessaria per fare la volontà di Dio. In questo salmo (v.11), unitamente a Is. 63.10-11, abbiamo gli unici casi della frase "Spirito Santo." La designazione abituale veterotestamentaria è "Spirito di Jahvé," ma qui, in verità, non abbiamo un'anticipazione di quella terminologia neotestamentaria che considera lo Spirito di Dio come causa della santità. La frase può essere letteralmente tradotta "Spirito di santità." In Is. 63.10, " 'contristarono lo Spirito Santo' significa il rifiuto dell'insegnamento profetico mediante il quale Dio intendeva guidare il suo popolo alla santità e giustizia."¹⁵

In Ezechiele 36.26 ss., il sacerdote-profeta riconosce implicitamente l'inadeguatezza di un rituale restaurato e, insieme a Geremia (31.31 ss.), anticipa un'era escatologica di trasformazione del cuore. Egli la attribuisce esplicitamente all'opera dello Spirito: "Metterò dentro di voi il mio spirito e farò in modo che camminerete secondo le mie leggi" (36.27). La visione della valle delle ossa secche (37.1-14) può anche comunicare lo stesso messaggio.¹⁶

¹⁵ HILL, *Greek Words*, 211.

¹⁶ Vedi ibid., 213; GEORGE S.HENDRY, *The Holy Spirit in Christian Theology* (Philadelphia: Westminster Press, 1965), 18.

In aggiunta, esiste un secondo filone di speranza escatologica che pone lo Spirito in relazione con due figure ideali: il Re Messianico e il Servo del Signore.¹⁷ In entrambi i casi, una permanente dotazione dello Spirito è una caratteristica prominente (vedi Is. 11.2; 42.1-4).

Pur se, nell'Antico Testamento canonico, esiste un solido fondamento riguardante il Re-Messia unto di Spirito (che, come già detto, ben si accorda con i principi di convalida dell'autorità regale), questo tema è ancor più ampiamente sviluppato nel periodo del giudaismo intertestamentale. Un tale sviluppo è indubbiamente intensificato dalla credenza rabbinica che lo Spirito di profezia era stato ritirato da Israele e ciò spiega la necessità che gli scrittori apocalittici avevano di attribuire le loro visioni ad un antico scrittore vissuto durante l'era profetica.¹⁸ Ne deriva, nella letteratura rabbinica, un continuo riferimento allo Spirito di Profezia.¹⁹

Fondati solidamente su Is. 11.2, i rabbini descrivevano il futuro Messia come colui in possesso dello Spirito di profezia. In Lui sarebbe ritornata l'età d'oro dello Spirito. Poiché lo Spirito era stato ritirato a motivo del peccato di Israele, il Suo ritorno sarebbe stato accompagnato dalla santificazione. "Nella prossima era, l'impulso malvagio sarebbe stato tolto dal cuore di Israele, e lo Spirito, come potenza di rinnovamento morale, sarebbe rimasto su di lei."²⁰ Lo stesso motivo è presente nel "Manuale di disciplina" rinvenuto tra i manoscritti del Mar Morto: "Unito per lo spirito santo della verità divina, l'uomo sarà purificato da ogni sua iniquità: a motivo di uno spirito umile e integro, il suo peccato sarà espiato" (1QS 3:6-7). Hill commenta: "Qui ci confrontiamo con il pensiero, espresso dal Salmo 51, che l'influenza potente della verità divina e della rettitudine crea, nella vita dell'uomo, il desiderio e la volontà di giungere alla santità mediante l'ubbidienza e la giusta condotta."²¹

I temi di un universale spargimento dello Spirito Santo, del ministero unto di Spirito del Re ideale e della prevista rigenerazione morale del cuore umano sono interconnessi nell'attesa giudaica all'inizio del Nuovo Testamento.

¹⁷ Abbiamo già sufficientemente trattato l'argomento e non necessita rielaborare la tesi che queste due figure non siano identificate sia nel giudaismo anticotestamentario o post-anticotestamentario essendo fuse insieme nella persona di Gesù Cristo.

¹⁸ Cf. W.D. DAVIES, *Paul*, 215.

¹⁹ HILL, *Greek Words*, 227.

²⁰ Ibid., 232-233.

²¹ Ibid., 240.

Gesù e lo Spirito

Emergono altri temi connessi a questo argomento: Quale relazione personale esiste tra Gesù e lo Spirito? Qual è il suo insegnamento sullo Spirito? In che modo si può spiegare il minimo riferimento allo Spirito nei Sinottici in confronto all'ampio insegnamento del Quarto Vangelo? Quali sono le conseguenze per la comprensione neotestamentaria dell'esperienza dello Spirito? Ovviamente, non potremo discutere dettagliatamente su ogni aspetto che richiederebbe, singolarmente, un intero libro di approfondimento, ma possiamo giungere a delle conclusioni preliminari.

I temi proposti nella sezione precedente sembrano essere punti focali dell'insegnamento dei vangeli sinottici su Gesù e lo Spirito. Essi introducono l'attività dello Spirito in momenti cruciali nel ministero e nella vita di Gesù, con l'apparente presupposizione che il significato è ben conosciuto e sarà semplice comprendere come questi episodi siano anticipi dell'avvento della nuova era. Ci soffermeremo sul significato dei riferimenti dello Spirito in questi momenti cruciali pur se, a motivo della natura di questa opera, non tenteremo di delineare delle ampie distinzioni tra i tanti riferimenti in Luca e negli altri Sinottici (Matteo e Marco).

La concezione e nascita di Gesù

Siamo debitori a Luca per aver riportato l'azione dello Spirito nella sua giusta relazione con la concezione e la nascita di Gesù. Prima del battesimo di Gesù, l'opera dello Spirito, in grande misura, mantiene le stesse modalità veterotestamentarie. Tuttavia, vi è una relazione diretta alla speranza escatologica della profezia nel senso che, in questi eventi preliminari, lo Spirito viene ritenuto l'iniziatore della nuova era profetica. E' ritenuto la potenza e la presenza di Dio (Shekinah) quale donatore di vita nella nascita di Colui che inaugurerà la nuova era. Ciò è evidenziato dai numerosi riferimenti allo Spirito di profezia nelle narrazioni della nascita. Questi segnalano che l'era escatologica sta per giungere.

E' proprio secondo questa prospettiva che deve essere compreso il significato teologico della nascita verginale. Essa non fu mai adoperata dalla Chiesa primitiva per provare la signoria di Cristo che veniva dimostrata facendo appello alla risurrezione; non faceva parte del kerygma non essendoci alcun riferimento nel Nuovo Testamento. Nondimeno ciò non dà motivo per dubitare sia della nascita che dei racconti del vangelo sul tema in questione. Il Credo apostolico, senza tanto clamore, afferma che Gesù Cristo fu "concepito dallo Spirito santo, nacque dalla vergine Maria." Non dobbiamo perciò dibattere sulla sua fattibilità ma discutere sul suo significato teologico.

Possiamo anche rifiutare, preliminarmente, la tesi che la nascita verginale fosse un'espressione dell'idea della peccaminosità della concezione naturale, per cui, l'unico modo in cui Gesù potesse nascere libero dal peccato originale era mediante una nascita che escludesse il rapporto fisico. Una tale teoria, a volte proposta, si basa su una comprensione non biblica della sessualità umana e, come nel sistema cattolico-romano, porta inevitabilmente alla immacolata concezione della vergine Maria e, infine, a quella della verginità perpetua.

Su un diverso livello, la nascita verginale conferma la verità di una discontinuità di relazione con l'incarnazione. Nelle parole di Is. 53.2, egli fu "una radice da un arido suolo." Gesù non può essere spiegato come un prodotto di cause naturali, l'apice di uno sviluppo evolutivo, ma soltanto come l'irruzione di Dio nella storia umana.

Nel contesto scritturale di Matteo e Luca, l'enfasi maggiore viene posta sull'evento escatologico. Come forse il più eclatante esempio di azione dello Spirito, evidenziato in modo particolare da Luca, esso rafforza l'idea che, proprio in quell'evento, si intravedesse il sorgere della nuova era. Interpretato secondo questa prospettiva, possiamo concordare di vero cuore con la brillante apologia di Alan Richardson:

La dottrina della nascita verginale di Cristo è una parte essenziale della teologia neotestamentaria. Esprime la verità che Dio ha messo in moto una serie di eventi che culmineranno nel giudizio finale del mondo e nella salvezza degli eletti; è tanto biblica e giudaica come qualsiasi altra dottrina rintracciabile nel N.T. La nascita di Cristo è un evento escatologico inerente alla nuova era, ed una espressione palese dell'attesa attività visibile dello Spirito negli ultimi giorni... La riluttanza da parte di alcuni moderni cristiani a credere nella nascita verginale di Cristo è dovuta all'incapacità di comprendere la Bibbia e la natura della sua testimonianza; l'ignoranza di comprendere il dato scritturale porta all'incapacità di percepire la meravigliosa azione di Dio (cf. Mt.22.29).²²

Il battesimo di Gesù

In modo quasi identico, i tre Sinottici descrivono la discesa dello Spirito in forma di colomba, divenuta un simbolo dello Spirito Santo nel Giudaismo antico.²³ Abbiamo già notato il significato delle parole "dal cielo" come una confluenza delle formule adoperate per l'ordinazione del re messianico (Sal. 2.7) e del Servo del Signore (Is. 42.1). Ciò è, quindi, un ovvio compimento della speranza anticotestamentaria della venuta dello Spirito per potenziare queste figure (vedi sopra). In At. 10.38, dove Pietro recita il kerygma a casa di Cornelio, si afferma che al battesimo, Gesù fu "unto... con lo Spirito Santo e con potenza." Segue un breve riferimento ai segni della venuta della nuova era personificata dalla vittoria di Gesù contro "l'uomo forte" e dalla "spoliazione dei suoi beni" (Mt. 12.29; Mc. 3.27). E' di grande importanza per comprendere gli sviluppi susseguenti del concetto dello Spirito Santo, riconoscere la fusione di

²² *Theology*, 175-176.

²³ HILL, *Greek Words*, 242, n. 4.

queste due funzioni (Messia e Servo) in una Persona; e, inoltre, che è proprio la fusione di queste due funzioni che è coinvolta nell'inaugurazione della nuova era. Da ora in poi, Gesù si lancerà nella missione di introdurre il Regno.

In questa occasione notiamo l'importanza del messaggio di Giovanni battista. Annunciando la Sua venuta, Giovanni disse, "Io vi ho battezzati con acqua, ma lui vi battezzerà con lo Spirito Santo" (Mc. 1.8; Mt. 3.11; e Lc. 3.16 aggiunge "e con il fuoco"). Gli studiosi hanno lungamente dibattuto se questo sia un riferimento al battesimo di giudizio o di purificazione e, sul tempo della sua realizzazione.²⁴ Le parole di Luca in Atti 1.5 chiariscono adeguatamente che il suo compimento debba riferirsi alla Pentecoste, salvo che qualcuno mostri delle tradizioni divergenti nel Nuovo Testamento, delle quali Luca è l'unica.²⁵ Che si riferisca al giudizio o alla purificazione è una domanda di ancor più difficile risposta. In primo luogo, è da sottolineare il fatto che il battesimo di Giovanni possedeva una dimensione escatologica. Il battezzatore era cosciente del suo ruolo di precursore - uno che apriva la via per Colui che era più grande - preparando, in questo modo, il popolo alla Sua venuta. Il suo battesimo, perciò, simboleggiava la preparazione per il sorgere di una nuova era. J. Jeremias aggiunge che, nel pensiero messianico di Israele, era anche presente l'idea di un tempo di preparazione (come era avvenuto al Sinai), simboleggiato da un bagno di immersione, per il giorno della salvezza. Conseguentemente egli conclude dicendo, "Giovanni battista può aver ritenuto che il suo compito fosse questo tipo di purificazione del popolo di Dio nell'ora escatologica."²⁶

Il messaggio di Giovanni, perciò, con la sua dimensione escatologica, avrebbe anticipato la venuta del prossimo battesimo inteso come adempimento della speranza imminente. Questi tipi di attese sono descritti in modo incantevole nei Rotoli del Mar Morto (1QS 4:20-21):

Allora Dio purificherà con la sua verità tutte le opere degli uomini e alcuni figli degli uomini, per abolire ogni spirito malvagio tra la loro carne; e per purificarli per lo spirito santo da ogni opera cattiva; e spargerà su di loro uno spirito di verità come acqua purificatrice...Darà, perciò, la giusta comprensione della conoscenza dell'Altissimo e la saggezza dei figli del cielo.²⁷

Riguardo alla domanda sulla purificazione o sul giudizio, l'interpretazione migliore è quella di includerli entrambi, ma il nostro interesse maggiore, in questo caso, è di richiamare l'attenzione sull'elemento della grazia o di rinnovamento morale che è

²⁴ Cf. DALE MOODY, *Spirit of the Living God* (Philadelphia: Westminster Press, 1968), 34-37; HILL, *Greek Words*, 244-247.

²⁵ Cf. J.E. YATES, *The Spirit and the Kingdom* (London: Epworth Press, 1963).

²⁶ *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, trans. John Bowden (New York: Charles Scribner's Sons, 1971), 44.

²⁷ Citato in HILL, *Greek Words*, 246.

chiaramente presente nelle affermazioni di Giovanni.²⁸ Tutto ciò potrebbe suggerire che nella profezia giovannea, lo Spirito Santo sia considerato Agente purificatore (rinnovamento morale) e anche dono, come abbiamo già notato nel salmo 51, dove entrambi questi elementi sono uniti insieme. Come avremo occasione di notare in seguito, entrambi questi elementi sarebbero stati presenti nella esperienza di coloro che avrebbero vissuto l'inizio di questo compimento della profezia a Pentecoste e nelle successive "Pentecosti" (cioè negli episodi di Cornelio e della Samaritana).

La tentazione di Gesù

Marco afferma che lo Spirito "sospinse" Gesù nel deserto per essere tentato dal diavolo. Matteo e Luca addolciscono questa affermazione dicendo che lo Spirito lo "condusse" (Mc. 1.12; Mt.4.1; Lc.4.1). Luca, inoltre, evidenzia come egli fosse "pieno di Spirito Santo." "Luca è particolarmente interessato al fatto che Gesù andasse oltre l'ispirazione profetica dei profeti. I profeti erano 'ripieni' quando davano i loro messaggi nello Spirito, ma Gesù rimaneva 'ripieno'."²⁹

Qui, nel deserto, come nuovo e consacrato Messia-Servitore, Gesù, si confronta con le forze demoniache e, per la potenza dello Spirito, le sconfigge accogliendo la sofferenza come caratteristica essenziale della Sua missione. E', questa, una chiara affermazione che il dono dello Spirito deve essere interpretato nei termini di servizio sofferente. Le manifestazioni spettacolari, spesso considerate espressione della possessione dello Spirito nell'Antico Testamento, sono qui reinterpretate secondo un altro modello di potenza.

Il ministero di Gesù

La stessa verità osservata negli eventi preliminari si intravede in tutto il ministero di Gesù che viene espresso "nello Spirito." Luca, in modo particolare, evidenzia l'opera dello Spirito in relazione alla vita di Gesù. E' Luca che registra il modo in cui Gesù inaugurò il Suo ministero annunciandolo come il compimento di Is. 61.1. Egli è il profeta consacrato dallo Spirito "la cui missione è di inaugurare l'era della salvezza...Questo passo importante fa da prologo all'opera di Luca: è il progetto del ministero, il programma messianico."³⁰

Un incontro cruciale, riportato nei tre sinottici, è il conflitto tra Gesù e i Suoi oppositori che disputavano su quale "spirito" animasse Gesù che cacciava i demoni. Pur

²⁸ Vedi WILLARD TAYLOR, "The Baptism with the Holy Spirit: Promise of Grace or Judgment?" *Wesleyan Theological Journal* 12 (Spring 1977): 23.

²⁹ MOODY, *Spirit of Living God*, 54.

³⁰ HILL, *Greek Words*, 255.

esistendo delle differenze tra le narrazioni, la questione principale è chiara. Seguendo una logica perfetta, Gesù dimostra l'assurdità delle accuse che ascrivevano le Sue opere a Belzebù (Mc. 3.22-26) e, così facendo, conferma implicitamente la potenza dello Spirito Santo in rapporto al regno demoniaco. Questa affermazione è presente, in modo esplicito, anche in Matteo e Luca. Matteo riporta le Sue parole: "Ma se è con l'aiuto dello Spirito di Dio che io scaccio i demoni, è dunque giunto fino a voi il regno di Dio" (12.28). Luca adopera la frase "dito di Dio" anziché "Spirito di Dio" (11.20). Questo termine particolare deriva dall'Antico Testamento, dove è adoperato per descrivere Dio che incide i dieci comandamenti sulla pietra (Es. 31.18, in questo ambito forse, suggerisce rinnovamento morale); e più graficamente nell'Esodo dove i maghi attribuiscono la terza piaga al "dito di Dio" (8.19). In questo contesto lucano, si suggerisce che la stessa potenza dell'esodo è sprigionata nella inaugurazione del "nuovo esodo," per la potenza dello Spirito, agendo da esempio per quanto riguarda il tema dei doni.

In questo caso, due punti rilevanti sono degni di nota. (1) La controversia con Belzebù diede modo a Gesù di fare un commento sul peccato di blasfemia dello Spirito. Poiché è per la potenza dello Spirito che Gesù caccia i demoni, ed è questa potenza che dà energia al Suo ministero, "chi attribuisce questi esorcismi a Satana commette il peccato di blasfemia contro lo Spirito Santo (vedi Mc.3.30)."³¹ Questa blasfemia, dichiara Matteo, "non sarà perdonata, sia in questa che nell'era a venire" (12.32). Nota il significato del riferimento ai tempi. Il suo significato non è tanto di "tempo ed eternità," ma colui che non riconosce la potenza mediante cui la nuova è stata inaugurata non potrà ricevere i benefici della nuova era quando essa sarà pienamente instaurata.

(2) Secondo, è di valore critico il fatto che Matteo accomuni questo episodio, e sembra che lo usi per dare ad esso una prospettiva etica, ad uno dei canti del Servo di Isaia. E' implicito che la potenza dello Spirito, che è il soggetto della discussione seguente, sia caratterizzata dalle qualità del Servo.

La conclusione di questo breve studio dell'insegnamento sinottico riguardante Gesù e lo Spirito, è che Gesù è considerato il beneficiario dello Spirito, che è lo Spirito di purificazione (rinnovamento morale)³² e la fonte di ogni dono, la cui presenza conferma la venuta dell'era escatologica. In modo ancor più sostanziale, la ricezione e l'esercizio da parte di Gesù della potenza dello Spirito, propone una radicale reinterpretazione della natura di questa potenza. Ciò è implicito nell'unione dei due uffici consacrati (Messia e

³¹ MOODY, *Spirit of the Living God*, 39.

³² Una lettura testuale diversa della versione lucana del Padre Nostro (11.2) recita così "possa lo Spirito Santo venire su di noi e purificarci," anziché "venga il Tuo regno."

Servo) in una Persona. Nello stesso modo in cui, a motivo di questa fusione (vedi sopra), fu necessario un nuovo orientamento dell'attesa messianica, così fu richiesta una nuova interpretazione della potenza dello Spirito che, in seguito sarebbe stata donata al popolo messianico. Riassumendo, ciò significa che nell'essere riempito di Spirito (inizialmente al battesimo per quanto riguarda il Suo ministero), Gesù rimodellò tale esperienza dandole un nuovo contenuto. Questo stesso significato è visibile nei contesti e nell'interpretazione scelta dagli scrittori sinottici per comunicare questa caratteristica particolare dell'opera di Gesù.

Quando trattiamo il vangelo di Giovanni, questa verità più o meno velata nei sinottici, diviene chiara e esplicita. Il quarto vangelo ha una struttura illuminante per quanto riguarda i suoi insegnamenti sullo Spirito Santo.³³ Vi sono 12 riferimenti, divisi equamente in due gruppi di 6 ciascuno. Nei primi 6 il riferimento è allo Spirito in relazione al ministero di Gesù che raggiunge il suo apice al sesto (7.38-39), con la evidente sottolineatura dello Spirito che non viene donato fin quando Gesù non è glorificato (termine abbreviato giovanneo per indicare la Sua morte, risurrezione e ascensione). Il secondo gruppo si riferisce alla relazione tra lo Spirito e i seguaci di Gesù, che raggiunge il suo livello massimo al 20.22 dove Gesù "soffia" lo Spirito Santo nei Suoi discepoli dopo la risurrezione. Nella prima parte Gesù è presentato come il *portatore* dello Spirito e, nella seconda parte, come il *donatore* dello Spirito. Pur se queste enfasi non sono ermeneuticamente separate, la distinzione è generalmente valida.

Giovanni 1.32-33. E' questo il racconto del battesimo di Gesù da parte di Giovanni (anche se il fatto non è esplicitamente espresso) e presenta degli aspetti particolari. Giovanni vede, nella discesa dello Spirito in forma di colomba, l'approvazione divina della propria missione. La messianità di Gesù viene così autenticata. L'enfasi particolare è sulla permanenza dello Spirito diversamente dalla presenza temporanea nelle persone carismatiche dell'Antico Testamento. Esiste, perciò, una maggiore enfasi sul possesso dello Spirito da parte di Gesù che nei vangeli sinottici. Ciò caratterizza Gesù come Colui che battezzerà con lo Spirito. Gesù riceve lo Spirito perché altri possano dividerne l'inabitazione.

Giovanni 3.1-8. Questo passo è forse il più difficile da incastonare nello schema suggerito dall'insegnamento giovanneo sullo Spirito. Può essere meglio notato per il

³³ Sono inizialmente debitore a DALE MOODY, *Spirit of the Living God*, per aver richiamato la mia attenzione a questa struttura.

“dualismo verticale” caratteristico di Giovanni che contrasta (non contraddice) il “dualismo orizzontale” dei sinottici.³⁴

La nascita dallo Spirito è “dall’alto,” espressione preferita a “di nuovo” in 3.3. Poiché Gesù stesso è dall’alto (8.23), si può dedurre che lo Spirito “dall’alto,” che produce la rigenerazione, provenga da Lui.

In Matteo e Luca, l’attività dello Spirito in rapporto alla concezione e nascita del Messia amplifica la potenza creatrice e l’attività divina che porta all’esistenza la nuova creazione. Questa sembra essere, in questo caso, parallela allo Spirito che è il donatore di quella potenza che rende l’uomo una nuova creatura.

Giovanni 3.33-34. Questo passo si riferisce, alquanto esplicitamente, al possesso “senza misura” dello Spirito da parte di Gesù. Pur se il soggetto è piuttosto ambiguo, il verso 35 che legge “Il Padre ama il Figlio e gli ha dato ogni cosa in mano,” ci permette di dire, con una buona dose di certezza, che è su Gesù che il Padre conferisce lo Spirito in modo completo.³⁵ Qui è evidente un’altra enfasi sulla missione di Gesù quale portatore dello Spirito. Il contrasto, nel passo in questione, è tra la limitatezza del dono dello Spirito dato a Giovanni e l’illimitatezza del dono dato al Figlio. Ciò ben si adatta al resoconto giovanneo del battesimo.

Giovanni 4.14-24. In questo passo biblico Gesù è descritto come la Fonte dello Spirito e il Maestro della vera adorazione nello Spirito. La descrizione di Gesù della “vera adorazione” in “spirito e verità” fa riflettere. La verità è venuta con Gesù Cristo (1.17) ed è proprio alla luce di questa verità che avviene il culto “spirituale.” “Questa unione di ‘spirito e verità’ è l’insegnamento più caratteristico sullo Spirito nel pensiero giovanneo (vedi I Gv. 5.7).”³⁶ Uno dei titoli caratteristici adoperati da Giovanni per lo Spirito Santo è “Spirito di verità” (usato tre volte). Hill suggerisce che in questo modo egli intenda riunire “in una entità, lo spirito e la verità.” Aggiunge ancora insistendo che il segreto per ben comprendere il passo è l’affermazione di Gesù che “Dio è Spirito,” e ciò deve essere compreso secondo la cultura ebraica e non quella stoica che, per spirito, intende una sostanza semimateriale che permea ogni cosa. Conclude dicendo: “Quando Giovanni afferma che Dio è ‘Spirito’ egli asserisce la sua natura quale potenza creatrice e donatrice di vita nel rapporto con il Suo popolo. Adorare “in spirito” è, perciò adorare nella sfera di questa attività divina, che fu supremamente manifestata in Cristo che è ‘verità.’”³⁷

³⁴ Vedi LADD, *Theology*.

³⁵ Moody suggerisce che è Gesù colui che dà lo Spirito, ma questa interpretazione non si adatta bene alla sua stessa proposta strutturale, nullificando persino la distinzione tra l’esperienza gesuana dello Spirito e quella dei Suoi seguaci.

³⁶ MOODY, *Spirit of the Living God*, 159.

³⁷ *Greek Words*, 288-289.

Giovanni 6.35-65. La potenza donatrice di vita dello Spirito è evidenziata ancora nel discorso sul pane di vita, come chiarisce la sezione esplicativa (6.63). Giovanni esprime il contenuto della salvezza sottoforma di vita. La chiesa ha tradizionalmente intravisto in questo passo un significato eucaristico. La carne (elementi eucaristici), perciò, è soltanto il veicolo dello Spirito. Parallelamente, poiché gli elementi simboleggiano il corpo ed il sangue di Cristo, in definitiva, è Lui che comunica lo Spirito al credente. In questo caso, sono le Sue parole la vera fonte di vita, e quindi, dello Spirito.

Non vi è, qui, alcun disprezzo del Gesù storico (carne) ma il riconoscimento che è il Cristo incarnato, fisico, terreno l'occasione della conoscenza di Dio nello Spirito. Come G. Eldon Ladd afferma, "per la teologia giovannea è fondamentale che la carne divenga un veicolo dello Spirito."³⁸ Il principio base dell'incarnazione, in relazione all'esperienza cristiana dello Spirito, è così, esplicitamente confermato pur riconoscendo che la carne soltanto, separata dall'azione dello Spirito, è inefficace.

Giovanni 7.38-39. Giungiamo, adesso, al passo più importante dell'intera struttura giovannea, e dobbiamo stare molto attenti, poiché esso ci aiuta a ben comprendere non soltanto il quarto vangelo ma l'intero Nuovo Testamento. Ci viene esplicitamente detto che il dono dello Spirito sui seguaci di Gesù attende il completamento della sua missione.

Un serio problema interpretativo di questo passo richiede la nostra attenzione poiché affronta il tema in questione che riguarda, specificatamente, la punteggiatura del verso 38. Da un lato (la versione orientale) l'interpretazione è "dal suo profondo essere sgorgheranno fiumi di acqua viva" per i credenti in Cristo. Dall'altro (la versione occidentale) la relazione è con Cristo. Questo ultimo caso trova il supporto dei teologi contemporanei, ponendo la salvezza interiore in relazione con la fonte dello Spirito offerente. Raymond E. Brown richiama l'attenzione sulla difficoltà di identificare il riferimento scritturale anticotestamentario se si sceglie la forma orientale, notando come esista un pregiudizio dogmatico nella esitazione orientale di accogliere l'idea che lo Spirito "sgorghi" da Cristo. Ciò deriva dal loro rifiuto dell'insegnamento della Chiesa occidentale del *filioque*. Brown suggerisce, dall'altro lato, che è plausibile riferire la suddetta scrittura all'evento dell'esodo quando Mosé colpì la roccia facendone scaturire dell'acqua (17.6). "Questa roccia," afferma "era considerata, nella Chiesa primitiva, un tipo di Cristo (1 Corinzi 10.4) e, perciò questo retroscena favorirebbe l'interpretazione cristologia della fonte nella citazione giovannea."³⁹

³⁸ *Theology*, 291.

³⁹ *The Gospel According to John 1-12*, vol.29 della *Anchor Bible*, ed William Foxwell Albright and David Noel Freedman (Garden City, N.Y.:Doubleday and Co., 1966).

Se questa è l'interpretazione appropriata, troviamo il culmine dell'insegnamento giovanneo nella comprensione che Gesù è il portatore dello Spirito; Egli appone il timbro della Sua persona sul contenuto dello Spirito donato ai Suoi seguaci. La rimanente parte dell'insegnamento del vangelo sullo Spirito viene sviluppato secondo questa prospettiva.

Ciò che è di grande importanza e significato è l'affermazione che il dono dello Spirito sussegue alla glorificazione di Gesù. Perché? In primo luogo, bisogna dire che, in questo caso, non si tratta di un'origine ontologica. Il verso 39, afferma letteralmente così: "Lo Spirito non era ancora." Interpretarlo ontologicamente significherebbe negare l'insegnamento della Trinità. William Barclay avverte di questo pericolo quando scrive: "Accade in particolari occasioni, ed a motivo di qualche azione particolare o evento, che uomini provino in un'esperienza totalmente nuova di qualcosa che esiste da lungo tempo."⁴⁰

E.Stanley Jones offre la migliore, la più logica e biblicamente adeguata spiegazione di questo argomento che questo autore abbia mai trovato.⁴¹ Egli suggerisce due ragioni per cui lo Spirito non poteva essere dato prima della glorificazione di Gesù. In primo luogo, se la potenza dello Spirito doveva essere quella del Cristo, era indispensabile che quella potenza fosse visibile in tutta l'intera Sua vita, dal banco del falegname al trono dell'universo. Doveva essere chiaramente evidente nella Sua umiliazione e nel Suo trionfo, sulla croce e nella risurrezione. In secondo luogo, i discepoli dovevano comprendere che questa potenza manifestata in Gesù era la stessa di quella finale e definitiva. Una tale comprensione li avrebbe scioccati e avrebbe messo in discussione le loro nozioni preconcepite sulla missione messianica avendo essi nutrito, fino ad allora, l'idea che la potenza messianica sarebbe stata manifestata in modo trionfante, in modo tale da costringere la sua accoglienza." Quanto diversa fu, invece, l'espressione della potenza da parte di Gesù!

Riassumendo, fu necessario un totale ri-orientamento del concetto di potenza dello Spirito di Dio. Se fossero stati arricchiti dal dono dello Spirito prima che quello stesso dono si fosse manifestato nella sua pienezza in Gesù, sarebbero certamente divenuti degli accesi nazionalisti, brandendo armi come l'antico Sansone. Non avrebbero mai compreso la potenza dell'amore. "Sarebbe stato lo Spirito del Signore ma non lo Spirito Santo."

Le parole di H.B.Swete offrono un'eccellente transizione dalla prima alla seconda sezione di Giovanni e, quindi, alla nostra trattazione di questa ultima.

⁴⁰ *Promise of the Spirit*, 32.

⁴¹ *The Way to Power and Poise* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1949), 42, 47, 55.

Il quarto vangelo, nei suoi primi capitoli, rivela lo Spirito Santo come l'autore della vita spirituale negli uomini, e il nostro Signore come il donatore dello Spirito a coloro che vanno a Lui per riceverlo. Nella seconda parte del libro, contenente le istruzioni private date ai discepoli la notte prima della Pasqua e dopo la risurrezione, lo Spirito Santo è visto sotto un'altra luce per cui si dà più spazio ad un esame tra la relazione che si stabilirà tra lo Spirito e la fratellanza cristiana e all'ufficio che dovrà ricoprire nei confronti della chiesa futura rappresentata dal gruppo di credenti riunito nell'alto solaio.⁴²

Questa seconda sezione del vangelo, come abbiamo notato, contiene sei detti sullo Spirito. Vi sono cinque passi sul *Paracleto* (14.15-17; 14.25-26; 15.26-27; 16.5.11; 16.12-15) e quello culminante (20.22) riferito al dono dello Spirito da parte di Gesù sui discepoli riuniti dopo la Sua risurrezione.

Anziché studiare esegeticamente ogni passo, come nella precedente sezione, proponiamo in questo caso una tesi generale che sarà dimostrata da un'analisi strutturata dell'insegnamento di questi detti nella loro totalità. La tesi proposta è la seguente: Lo Spirito Santo deve essere compreso come inseparabilmente legato alla persona di Gesù Cristo.

Cinque verità confermano questa proposta:

Lo Spirito veniente dipende dall'ascensione di Gesù. Questa verità è inizialmente suggerita dalla proclamazione di Gesù alla Festa dei Tabernacoli (7.37-39) ma è implicitamente affermata in 16.7- "Eppure, io vi dico la verità, è utile per voi che io me ne vada; perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma se me ne vado, io ve lo manderò." Abbiamo già notato che la ragione principale di tutto ciò è che l'opera completa di Cristo, inclusa l'ascensione, può così dare un carattere particolare a tutto l'agire dello Spirito.

Il significato del nome dello Spirito implica una continuazione dell'opera di Cristo. Si è molto discusso sull'origine e significato del nome scelto da Gesù per lo Spirito. Varie traduzioni includono "avvocato", "consigliere", "assistente." Tutti sono concordi nel sostenere che nel contesto della lingua odierna, "confortatore" è poco soddisfacente. Suggesto, allora, "assistente" come termine che chiarisce meglio la natura della Sua missione.

Per ben comprendere il significato di questo termine bisogna pensare alla situazione che Gesù stava affrontando. La disperazione dei discepoli dopo l'annuncio di Gesù che stava per lasciarli, era causata dal loro legame di dipendenza da Lui. Nel loro difficile tentativo di comprenderLo e nello sforzo di seguirLo, egli era stato sempre presente con parole di incoraggiamento e di aiuto morale, per non parlare delle promesse

⁴² HENRY BARCLAY SWETE, *The Holy Spirit in the New Testament* (Grand Rapids: Baker Book House, 1964), 148.

divine. La perdita di questo aiuto avrebbe prodotto frustrazione. Gesù, adesso, promette loro di dare *un altro* sostegno, Uno che avrebbe continuato l'opera da Lui iniziata in modo più personale, interiore, coerente e ininterrotto. Sembra adeguato poter dire che l'idea era quella di continuità del ministero di Gesù nei Suoi discepoli.

La ricezione dello Spirito dipende da una precedente conoscenza di Gesù. Il mondo, disse Gesù, non può ricevere lo Spirito della verità promesso perché non lo vede e non lo conosce. Ma “voi lo conoscete, perché dimora con voi e sarà in voi” (14.17). Degno di nota è l'introduzione di questo detto con l'identificazione dello Spirito con lo “Spirito della verità.” Rapportato al verso 6 dello stesso capitolo, presenta una forma interessante di correlazione. Gesù dice, “Io sono la verità.” Sotto questa luce, “conoscere” può significare “riconoscere.” I discepoli riconosceranno lo Spirito quando verrà perché Lo hanno già conosciuto a motivo del Maestro, che modella la natura dello Spirito- l'Assistente sarà un aiuto simile a Cristo.

Gesù identifica la venuta dello Spirito con la sua propria presenza personale e continua. Vi è un'illuminante gioco di pronomi in questi detti: “io”, “lui” e “noi.” Sembra che debbano essere adoperati scambievolmente, così da giustificare quanto afferma A.M. Hunter, “lo Spirito non viene tanto a supplire l'assenza di Gesù quanto a realizzare la Sua presenza.”⁴³ Lo Spirito non prende il posto di Gesù; la Sua presenza è equivalente alla presenza del Signore risorto. Alan Richardson nota che ciò è vero in tutta la comprensione neotestamentaria, cosicché, il “Cristo risorto e lo Spirito Santo non sono differenziati, almeno per quanto riguarda le loro operazioni.”⁴⁴

Infine, e più generalmente, *l'azione dello Spirito è decisamente Cristocentrica.* In 14.26, lo Spirito (assistente) è inviato dal Padre nel nome di Gesù, e la Sua funzione sarà di “ricordarvi tutto quello che vi ho detto.” In 15.26, Gesù invia lo Spirito e dichiara, “egli testimonierà di me.” E in 16.13-14 si dichiara che il ministero di insegnamento dello Spirito non è sotto la propria autorità, ma proviene dalla persona di Gesù: “Egli mi glorificherà perché prenderà del mio e ve lo annuncerà.”

Ciò detto, possiamo considerare il passo del “conferimento”: “Detto questo, soffiò su di loro e disse: ‘Ricevete lo Spirito Santo’ ” (20.22). Il contesto è pervaso di senso missionario. Gesù va a trovare i suoi discepoli, riuniti, a porte chiuse per paura dei Giudei, privi di quel coraggio che Lui aveva promesso e del quale avevano necessità per continuare il Suo ministero nel mondo. Salutandoli con un ebraico *shalom*, egli propone immediatamente loro una missione: “Come il Padre mi ha mandato anch'io mando voi.”

⁴³ Citato da W.T. PURKISER, fonte sconosciuta.

⁴⁴ *Theology*, 112-124.

Dopo il soffio, parla loro nuovamente della continuazione della Sua missione mediante loro: “ A chi perdonerete i peccati, saranno perdonati; a chi li riterrete saranno ritenuti.” (v.23). In questa situazione, “il dono dello Spirito significa potenza e autorità di dichiarare il vangelo della redenzione.”⁴⁵ Le parole di Ladd sono incisive: “ Qualsiasi sia l'interpretazione di questo versetto, come minimo significa che Gesù stava conferendo sui Suoi discepoli lo stesso Spirito che era disceso su di Lui al Suo battesimo e lo aveva riempito per tutto il tempo del Suo ministero.”⁴⁶

E' alquanto ovvio che la terminologia qui adoperata richiami alla mente la creazione originale dell'uomo quando Dio soffiò in Adamo il soffio della vita. Ciò, come abbiamo già notato, bilancia l'azione preliminare dello Spirito nel ministero di Gesù.

Ci troviamo qui di fronte ad un difficile problema di interpretazione. In che modo questo evento si relaziona all'effusione della Pentecoste? Molti hanno chiamato questo passo “la pentecoste giovannea,” suggerendo che è un resoconto alternativo dello stesso evento. Ladd offre degli argomenti seri contro questa interpretazione: (1) E' difficile credere che ogni documento cristiano della fine del primo secolo non fosse a conoscenza della Pentecoste. (2) E' difficile credere che vi siano state due effusioni dello Spirito. (3) Lo stesso quarto vangelo insegna che lo Spirito non poteva essere effuso prima dell'ascensione di Gesù e, quindi, se questo evento coincide con il momento dell'effusione dello Spirito, dovrebbero esserci state due ascensioni. (4) Non vi è alcuna evidenza che i discepoli abbiano iniziato la loro missione prima della Pentecoste.

La proposta di Ladd sembra accordarsi bene con le migliori evidenze. Egli suggerisce che questo atto del “soffio” fosse “una parabola in azione che prometteva e anticipava la venuta concreta dello Spirito a Pentecoste.” Pur esistendo diversi paralleli tra i passi, che potrebbero suggerire due resoconti dello stesso evento, non vi è alcuna ragione schiacciante per non credere che l'una non anticipi e prometta l'altra.⁴⁷

Esperienza cristiana

I primi racconti dell'esperienza cristiana dello Spirito Santo sono presenti nel Libro degli Atti che è, fondamentalmente, un libro dello Spirito. In esso troviamo un numero doppio di riferimenti allo Spirito rispetto ad ogni altro singolo libro del Nuovo Testamento.⁴⁸ Sfortunatamente, una tra le problematiche più complesse affrontate dagli studiosi del

⁴⁵ HILL, *Greek Words*, 287.

⁴⁶ *Theology*, 289.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ J. H. E. HULL, *The Holy Spirit in the Acts of the Apostles* (Cleveland: World Publishing Co., 1968), 12.

Nuovo Testamento è proprio il significato di queste esperienze,⁴⁹ per cui, il dogmatismo è sconsigliato. Inoltre, bisognerebbe dare più autorevolezza alle valutazioni esegetiche e non a quelle dogmatiche.

Quali indizi dobbiamo cercare per scoprire le caratteristiche peculiari, uniche di questi incontri iniziali? Possiamo suggerire due fattori primari. In primo luogo, lo scopo di Luca nel riportare questi eventi. La domanda sullo scopo suggerisce che la prospettiva teologica influenzerà quella contenutistica che sarà chiaramente espressa, senza escludere ulteriori significati che saranno ampiamente presenti. Esporre, preliminarmente, questa problematica garantisce il fatto che porremo le giuste domande quando analizzeremo il testo degli Atti.⁵⁰

In secondo luogo, dobbiamo capire quale comprensione dell'evento avessero i destinatari dello Spirito. Questo indizio è una specifica applicazione del principio ermeneutico discusso nella prima sezione di questo capitolo e che ci consentirà di identificare quegli aspetti nascosti, legittimamente e giustamente presenti, ma non evidenti in superficie.

Lo scopo di Luca

Entro certi limiti, esiste un grado stupefacente di unanimità tra gli studiosi sullo scopo del libro degli Atti. Un sommario di molte affermazioni suonerebbe così: L'intento maggiore e primario di Luca era di dimostrare come, nella potenza e sotto la direzione dello Spirito Santo, la Chiesa, originatasi come una setta di credenti giudei, tendente al giudaismo e localizzata a Gerusalemme, divenne un fenomeno principalmente gentile e con una fede nella salvezza universale soltanto per Grazia.⁵¹

William M. Greathouse riafferma sostanzialmente questo scopo nel suo commento agli Atti:

Luca ha uno scopo principale in mente quando scrive Atti: descrivere la testimonianza della Chiesa quando inizia a Gerusalemme, si sparge nelle regioni vicine e si estende nel mondo intero. La sua preoccupazione principale

⁴⁹ Ibid.; W. F. LOFTHOUSE, "The Holy Spirit in the Acts and the Fourth Gospel," *Expository Times* 52, n.9 (1940-1941); 334 ss.; G.W.H.LAMPE, "The Holy Spirit in the Writings of St. Luke," in *Studies in the Gospels*, ed. D. E. NINEHAM (Oxford: Blackwell, 1955); H.B.SWETE, *Holy Spirit*; FREDERICK DALE BRUNER, *A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 1970); JAMES D.G.DUNN, *Baptism in the Holy Spirit* (Philadelphia: Westminster Press, 1970).

⁵⁰ GORDON FEE e DOUGLAS STUART, *How to Read the Bible for All Its Worth* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1982), evidenziano la diversità delle interpretazioni proposte quando ci si avvicina al testo degli Atti con differenti aspettative e/o interessi, 88-89.

⁵¹ Fee e Stuart presentano una panoramica strutturale del libro, dimostrando come ogni segmento maggiore della storia sia deliberatamente presentato per rinforzare il modo in cui questo movimento universalizzante si sviluppò per stadi. Ibid., 90-91.

era la predicazione del vangelo e creare chiese in centri di irradiazione nella maggior parte dell'Impero romano.⁵²

Possiamo anche trovare delle finalità secondarie. Vi è uno scopo apologetico teso a dimostrare che il cristianesimo non è politicamente pericoloso e che la violenza che accompagnò il suo sviluppo fu istigata dai Giudei e non dai cristiani. Luca potrebbe anche aver cercato di aiutare a sanare il conflitto tra credenti, giudei e gentili, trattando sia di Pietro che di Paolo; tuttavia, il significato primario è chiaro e inequivocabile.

Fondandoci su questa intuizione ermeneutica, possiamo escludere un certo numero di proposte interpretative di Atti. Luca non ha lo scopo primario di offrire uno schema normativo o normale di esperienze individuali. Ovviamente, giunge a delle conclusioni, ma tentare di renderle norme esegetiche creerà una immensa confusione, poiché è presente una grande varietà di schemi. Fee e Stuart lo sottolineano chiaramente:

Quando egli [Luca] riporta episodi di conversione individuale vi sono, solitamente, due elementi da includere: il battesimo d'acqua e il dono dello Spirito. Si può variare il loro ordine, con o senza l'imposizione delle mani, con o senza la menzione delle lingue, e raramente con uno specifico cenno al pentimento, persino dopo le parole di Pietro in 2.38-39.⁵³

Questa comprensione dello scopo lucano potrebbe immediatamente suggerire l'idea della missione, e questo è precisamente il tema che ci confronta inizialmente e ci avvince con la sua ampia diffusione; questa rappresenta il motivo dominante del suo pensiero, presente dall'inizio alla fine della sua "storia del cristianesimo primitivo." Ciò significa che egli avrebbe preferito sottolineare il dono dello Spirito come dotazione, uno degli elementi maggiori della speranza escatologica veterotestamentaria.

Le parole iniziali del trattato offrono un chiaro indizio per comprendere la sua intenzione: "Nel mio primo libro, o Teofilo, ho parlato di tutto quello che Gesù cominciò a fare e a insegnare." La conclusione è che lo scritto presente intende parlare di ciò che Gesù continuò a fare mediante lo Spirito che agiva nei suoi discepoli. L'ultimo ordine di Gesù ai discepoli esalta esplicitamente questo tema: "Ma riceverete potenza quando lo Spirito Santo verrà su di voi, e mi sarete testimoni in Gerusalemme, e in tutta la Giudea e Samaria, e fino all'estremità della terra." (1.8)

Gli eventi del giorno della Pentecoste poggiano su fattori che evidenziano l'universalità del messaggio di Cristo risorto (la risurrezione è ciò che deve essere testimoniata) e la potenza per proclamarla. I segni, in special modo quello delle lingue, servono, inequivocabilmente, a focalizzare questa verità. Infine, quando Pietro offre la

⁵² Acts, New Testament, vol.5 in *Search the Scriptures* (Kansas City:Beacon Hill Press, 1954), 6.

⁵³ *How to Read the Bible*, 92.

spiegazione alla folla incuriosita, egli cita il passo di Gioele che tratta del dono di profezia. E' illuminante il fatto che si potevano citare altri passi, già esistenti, se si intendeva sottolineare altri significati.

Questo tema dominante rende possibile, secondo alcuni interpreti, valutare i primi racconti delle esperienze dello Spirito in Atti, come poco più che fenomeni caratteristici dell'Antico Testamento. Ad una prima riflessione, sembra essere una valida interpretazione, ma, a motivo della situazione ambientale, non è possibile ritenerla la spiegazione più adeguata. Ciò ci sospinge, quasi impercettibilmente, alla seconda considerazione.

La nuova comprensione degli uditori

Persino il concetto di missione, essendo la continuazione dell'opera di Cristo, subì una trasformazione. Questa nuova comprensione include il rinnovamento morale (santificazione), poiché soltanto grazie ad un radicale ri-orientamento del proprio essere interiore, e ad una nuova comprensione della natura della potenza, si può adottare un'attitudine di servo. Siamo perciò rapidamente introdotti al secondo elemento della speranza escatologica veterotestamentaria.

Ne risulta che, dobbiamo accettare un diverso significato dell'uso lucano dell'espressione "essere riempito con lo Spirito Santo" alla luce dei racconti della natività e del loro uso, qui, per descrivere l'esperienza dei discepoli. Hull lo riassume così:

Per il momento, possiamo dire, che fu lo stesso Spirito, lo Spirito in persona, che riempì Elisabetta e Zaccaria come pure i discepoli. Però, mentre Elisabetta e Zaccaria poterono soltanto percepire di essere stati ripieni con lo Spirito di Qualcuno che ancora non avevano visto, i discepoli furono consapevoli di essere stati riempiti con lo Spirito che era stato in Colui che essi avevano visto, cioè, nello stesso Cristo.⁵⁴

Questo fatto spiega l'ambiguità che Alex R.G. Deasley ritiene presente nel movimento wesleyano fin dall'inizio, discusso già da John Wesley con John Fletcher. Deasley, giustamente, richiama l'attenzione sulle qualità che Daniel Steele dovette considerare componenti essenziali della teologia della Santità. Steele riconosceva esplicitamente che la frase "battesimo o pienezza di Spirito" potesse avere molteplici significati: esiste, infatti una "pienezza estatica," che inonda di pace, gioia e potenza che "può infiacchire il corpo senza purificare l'anima"; vi è una "pienezza carismatica," in cui si

⁵⁴ *Holy Spirit in Acts*, 68.

può essere dotati di doni straordinari dello Spirito; e vi è una “pienezza etica,” che comporta l'intera santificazione.⁵⁵

W. F. Lofthouse rileva come spesso, la novità sul concetto dello Spirito evidenziato in Atti, non sia colta a motivo della familiarità. E' così nuovo, egli dice, da essere molto differente da quello anticotestamentario e da non poter essere stato da esso suggerito. Propone, perciò, che a fare da scenario interpretativo del libro degli Atti, sia quella comprensione dello Spirito espressa dal quarto Vangelo, in special modo nei capitoli 14-16.⁵⁶

La nostra esposizione ha evidenziato come vi sia molto di più da dire, per quanto riguarda il contributo dei vangeli sinottici alla comprensione dello Spirito negli Atti, di quanto affermino sia il Lofthouse che altri studiosi neotestamentari; tuttavia, questo materiale viene espresso in modi più impliciti che espliciti. E' necessario, perciò, evidenziare i suggerimenti proposti da Gesù negli ultimi discorsi che, significativamente avvengono poco prima della Sua passione.

In particolare, possiamo adesso vedere la relazione esistente tra la preghiera sacerdotale di Gesù e le esperienze dello Spirito in Atti. In Giovanni 17, il tema della missione è inevitabilmente presente e può essere evitato soltanto per motivi di presupposizioni dogmatiche. Il desiderio evidente nella preghiera di Gesù per i Suoi discepoli è che “il mondo creda che tu mi hai mandato.” (v. 21) Nel corso della preghiera, egli si consacra (santificò) al compimento della Sua missione e prega affinché Dio consacri (santifichi) i Suoi discepoli alla continuazione di quella missione. Essa comprenderà molto più che discorsi persuasivi; richiederà un'unità (“che essi siano uno” [v.22, cf. 21] che potrà realizzarsi soltanto per una metamorfosi della loro natura. La manifestazione della Pentecoste, come le successive, ha come suo scopo il rinnovamento morale (la santificazione) dei discepoli in modo che essi possano realizzare questa missione. Le descrizioni della vita comunitaria della Chiesa Primitiva confermano come la Pentecoste abbia realmente raggiunto questo risultato.

Uno dei fattori cruciali per poter capire l'idea che i discepoli avevano della discesa dello Spirito su di loro è l'ordine di Gesù in Atti 1.4-5: “Trovandosi con essi, ordinò loro di non allontanarsi da Gerusalemme, ma di attendere l'attuazione della promessa del Padre «la quale», egli disse, «avete udita da me. Perché Giovanni battezzò si con acqua, ma voi sarete battezzati in Spirito Santo fra non molti giorni».” Cos'è questa “promessa del

⁵⁵ “Entire Sanctification and the Baptism with the Holy Spirit: Perspectives on the Biblical View of the Relationship,” *Wesleyan Theological Journal* 14, n.I (Spring 1979): 27 ss.

⁵⁶ “Holy Spirit.”

Padre?” Lofthouse obietta che, tutto ciò, essendo stato dato da Gesù, può riferirsi soltanto a quei passi giovannei che trattano della promessa del Paracleto. Ne deriva che la promessa del Padre è quella dello Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo. In Lui vi era lo stesso essere di Gesù, con il risultato che coloro che ricevevano lo Spirito nella Sua pienezza capirono che avevano ricevuto non soltanto una forma speciale di potenza per poter realizzare la missione di Gesù nel mondo, ma erano stati trasformati in una nuova esistenza che includeva una continua santificazione della loro natura.

Inoltre, si poteva anche aggiungere che la “promessa del Padre” comprendesse anche la profezia di Giovanni Battista che avevano sentito anche da Gesù. Come abbiamo già notato, la predizione di Giovanni del “battesimo con lo Spirito Santo” includeva sia la dotazione di doni che il rinnovamento morale o la santificazione.

Vi saranno state persone, come i 3000, la cui esperienza iniziale del dono dello Spirito aveva apportato la rigenerazione, ma per coloro che erano vissuti con Gesù ed avevano concluso i 40 giorni di istruzione su ciò che era accaduto e su cosa sarebbe tra poco avvenuto, ciò aveva prodotto una piena dispensazione dello Spirito (Fletcher), e il loro battesimo con lo Spirito si concluse con l'intera santificazione. Suggeriamo, allora, che sia la misura che il carattere dell'opera dello Spirito dipese della comprensione della fede di coloro che Lo accolsero in un qualsiasi momento della loro esperienza.⁵⁷

Alex Deasley afferma sostanzialmente la stessa cosa quando dice:

Con molta incertezza affermerei che Luca adoperi la frase “battesimo nello Spirito Santo” intendendo la stessa radice *hagios-hagiazio* adoperata nelle epistole neotestamentarie... La comprensione lucana della salvezza, espressa nei termini dello Spirito Santo, è in armonia con questo uso ma, tuttavia, non è questa la prima preoccupazione negli Atti. Questa è, più che altro, legata allo Spirito quale agente della missione... La sua terminologia, in questo caso, è ampia e termini quali “salvezza” e “pienezza” possono presentare significati diversi alla luce del contesto.⁵⁸

La linea di demarcazione finale è che la prima esperienza cristiana dello Spirito è interpretata cristologicamente sia nei termini di dotazione che in quelli di rinnovamento morale (santificazione); e che, inoltre, il risultato della pienezza dello Spirito è proporzionato alla comprensione del recipiente ed alla fede appropriatrice.

Paolo e l'esperienza dello Spirito

⁵⁷ John Wesley, seguendo “Macario l'egiziano,” insegnava che uno dei prerequisiti per poter ottenere la piena santificazione dello Spirito era la certezza sia della necessità che del provvedimento. Vedi PAUL M. BASSETT e WILLIAM M. GREATHOUSE, *Exploring Christian Holiness* vol. 2, *The Historical Development* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1985).

⁵⁸ “Entire Sanctification,” 39. Cf. Bassett and Greathouse, *Exploring Christian Holiness*, vol. 2, per notare come il battesimo, secondo la comprensione della predicazione nella Chiesa primitiva, presentasse la stessa molteplice connotazione.

Nelle epistole paoline troviamo l'espressione matura della comprensione neotestamentaria normativa dell'esperienza cristiana dello Spirito. Alasdair I. C. Heron osserva, giustamente, che "volgendoci dai sinottici e Atti a Paolo, troviamo una più ricca concezione e una più profonda esplorazione della natura dello Spirito, della sua attività, e della sua *inerente connessione con Gesù Cristo*."⁵⁹

La valutazione di James Stewart del contributo paolino alla comprensione dello Spirito è illuminante:

inizialmente, nella comunità cristiana primitiva vi era una tendenza - forse alquanto naturale a motivo delle circostanze - a riproporre la concezione più rozza dello Spirito, e a identificare la Sua azione con dei fenomeni quali il parlare in lingue. Paolo salvò la nascente fede da una pericolosa regressione. Insistentemente diceva che i veri anticipi dello Spirito di Dio non dovevano essere identificati con fenomeni accidentali e stravaganti, e neanche con emozioni spasmodiche o estasi intermittenti; ma nella quiete e stabile vita normale della fede, nella potenza che agiva a livello morale, nella certezza interiore, segreta, della sua figliolanza divina, nell'amore e nella pace e nella pazienza e in un carattere come quello di Gesù.⁶⁰

Una delle più discusse ma anche illuminanti caratteristiche del pensiero paolino è lo stretto legame tra Cristo e lo Spirito.⁶¹ C'è chi propone che in Paolo i due siano identici. Passi quali 2 Corinzi 3.17 sembrano chiari: "Ora il Signore è lo Spirito; e dove c'è lo Spirito del Signore, lì c'è la libertà." Questa identificazione è ontologicamente impossibile alla luce del pieno insegnamento paolino. "Non sarebbe mai stato accettato da Paolo il fatto che questo Essere personale, questo Cristo storico, e lo Spirito di Dio fossero identificati così semplicemente."⁶² Questo fenomeno, nondimeno, indica lo stretto legame tra Gesù e lo Spirito nella teologia paolina.

Egli adopera scambievolmente termini quali "Spirito Santo" e "Spirito di Cristo"; e essere "in Cristo" è sinonimo di essere "nello Spirito" (vedi Rm. 8.9-11). Lo Spirito che abitava in Cristo è divenuto lo Spirito di Cristo che Egli dona a tutti i credenti. A. M. Hunter così riassume il discorso: "Paolo non identifica Cristo con lo Spirito. La verità è, piuttosto, che è mediante lo Spirito che Cristo giunge ai cristiani. Teologicamente, Cristo e lo Spirito sono distinguibili; praticamente, sono uno."⁶³

⁵⁹ *The Holy Spirit* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 44.

⁶⁰ *A Man in Christ* (New York: Harper and Row, Publishers, n.d.), 308.

⁶¹ Vedi E. EARLE ELLIS, "Christ and Spirit in I Corinthians," in *Christ and Spirit in the New Testament*, ed. Barnabas Lindars and Stephen Smalley (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

⁶² STEWART, *Man in Christ*, 310.

⁶³ *The Gospel According to Paul* (Philadelphia: Westminster Press, 1966), 35-36. Vedi anche JAMES DENNEY, "2 Corinthians," in *Expositor's Bible*, ed. W. Robertson Nicoll, 25 voll. (New York: A.C. Armstrong and Sons, 1903), 134.

Alla luce di questa riflessione sulla dottrina paolina dello Spirito, è facile comprendere come l'ulteriore suo sviluppo della pneumatologia, o della "vita nello Spirito," sia etico in natura e la dimensione etica sia definita dalla persona di Gesù.

Abbiamo precedentemente notato una doppia dimensione della speranza anticotestamentaria dello Spirito: (1) dotazione, in special modo in rapporto al fenomeno della profezia, e (2) rinnovamento morale dello spirito umano, o santificazione. Entrambi questi motivi sono presenti in Paolo, ma è questo ultimo che diviene predominante.

Il tema della dotazione è presente negli scritti più antichi di Paolo. Nella prima lettera esistente (1 Tessalonicesi), egli ricorda ai convertiti tessalonicesi come "il nostro vangelo non vi è stato annunziato soltanto con parole, ma anche con potenza, con lo Spirito Santo e con piena convinzione" (1.5). In un evidente parallelo egli ordina loro a "non spegnere lo Spirito" e a "non disprezzare le profezie" (5.19-20). Si dovrebbe, però, osservare come il profetizzare non sia automaticamente buono, persino quando attribuito allo Spirito. L'ingiunzione apostolica a "esaminare ogni cosa e a ritenere il bene" (v. 21) suggerisce, indubbiamente un esame della profezia per verificare se possiede un contenuto distintamente cristiano anche se non ci viene quale criterio adoperare per una tale valutazione.

In questa lettera antica, Paolo rivela come abbia posto insieme i concetti dello Spirito, della santificazione con la dimensione etica. In 4.3 ss. egli richiama i credenti ad una vita santa che comprende anche astenersi da ogni impurità sessuale avvertendo che chi non agisce così "non disprezza un uomo ma quel Dio che vi fa dono anche del suo Santo Spirito." Perciò, proprio alla base del suo impegno letterario, egli riflette sulla correlazione che da forma al suo pensiero maturo: La santificazione è l'opera dello Spirito, ed il suo fine è produrre una carattere etico espresso nei termini di imitazione di Cristo (cf. anche 2.13).

Paolo, nella sua opera, elabora le piene caratteristiche di una vita vissuta nella nuova era. Nei vangeli era stato annunciato; negli Atti era stato inaugurato; nelle Epistole le conclusioni sono tratte. Paolo, perciò parla di nuova vita "in Cristo" o "nello Spirito," più che proporre delle definizioni teologiche sulla natura o la persona dello Spirito. Ciò ben si accorda con il tema che stiamo trattando come dimostrato dal titolo del capitolo e dal suo contenuto. Vi sono due ambiti di esistenza: vita nello Spirito (in Cristo) e vita nella carne (in Adamo). Essi rappresentano l'esistenza rispettivamente, nella nuova era (eone) e nel vecchio eone. Come afferma Herman Ridderbos:

Il contrasto, così importante per la predicazione paolina, tra Spirito e carne non deve essere interpretato metafisicamente o antropologicamente, ma

come un contrasto storico-salvifico, cioè, come due principi, dominanti i due eoni, divisi dalla apparizione di Cristo.⁶⁴

Pur se l'insegnamento sulla vita nello Spirito è presente in tutte le lettere paoline con una pletora di implicazioni, in quattro di esse (1 e 2 Corinzi; Galati; Romani) *pneuma* è il termine chiave che ci fornisce abbondante materiale sulla questione fin qui trattata.

Il dato fondamentale della comprensione paolina del "divenire un credente" è il dono dello Spirito. Egli presume questo principio in tutte le discussioni (cf. Rm. 8.9; Gal.4.6; 1 Tess.1.4-6; Fil.2.1). Nella sua teologia questo dono accompagna l'accoglienza della predicazione del Salvatore crocifisso (vedi Gal. 3.1-5). E' così che i convertiti divengono *oi pneumatikoi* cioè hanno un'esperienza pneumatica. Il risultato, non sempre sperimentato dai suoi convertiti, è che la parola del vangelo dà contenuto al loro incontro pneumatico ed al conseguente stile di vita. Quindi, nell'adempimento della profezie veterotestamentarie, la chiesa è una comunità carismatica prodotta dalla democratizzazione dello Spirito. Questa è semplicemente un'estensione della teologia degli Atti.

E' altrettanto chiaro che il dono dello Spirito non è un inequivocabile fenomeno. Le due situazioni ecclesiali più controverse che Paolo dovette affrontare (Corinto e Galazia) ruotavano attorno all'errata comprensione della vita ripiena di Spirito. In Corinto ciò produsse il "libertinismo," mentre in Galazia causò il "nomismo."⁶⁵

I problemi a Corinto costrinsero Paolo a confrontarsi con una situazione in cui l'azione dello Spirito era identificata con manifestazioni cristiane anormali. Il significato della spiritualità era valutato nei termini di doni, in special modo quelli più spettacolari. Sembra anche possibile che la cosiddetta glossolalia fosse una riproduzione della possessione mantica presente, comunemente, nelle religioni pagane di Corinto. Si riteneva di poter far coesistere la vita ripiena dello Spirito con la più palese immoralità (vedi 1 Corinzi 5). Da notare che, riguardo ai doni (non l'immoralità), Paolo non rifiuta l'affermazione che lo Spirito sia in azione, ma, piuttosto, egli richiama ad una più adeguata comprensione del vero carattere dell'opera dello Spirito.⁶⁶ Ciò che notiamo in Corinto è un confronto tra la spiritualità normativa e subnormativa. La *pietas* corinzia interpretava la spiritualità in termini di segni e doni carismatici; Paolo riteneva che la norma della spiritualità risiedesse nell'amore (1 Corinzi 13).

⁶⁴ Paul, 215.

⁶⁵ Questi temi mi sono stati chiariti da DAVID JOHN LULL, *The Spirit in Galatea* (Chico, Calif.: Scholar's Press, 1980).

⁶⁶ Per un affascinante studio esegetico di 1 Corinzi 14 che mostra come Paolo cerchi di eliminare la pratica della glossolalia dimostrando la superiorità del dono di profezia su quello delle lingue, vedi CHARLES D. ISBELL, "Glossolalia e Propheteialaia," *Wesleyan Theological Journal* 10 (Spring 1975):15 ss.

In Galazia, sembra che i cristiani ritenessero che la vita nello Spirito, vissuta secondo la loro comprensione, fosse insufficiente a proteggerli dalla carne e, perciò furono tentati a ritornare alla legge mosaica credendo di trovare, in essa, un antidoto contro il libertinismo. In questo caso, Paolo dovette lottare per far rilevare come lo Spirito sia un principio etico per cui non è giusto ritornare nel legalismo; tutto ciò, però, richiedeva lo sviluppo di una comprensione cristologia della vita ripiena dello Spirito.

In modo particolare, è proprio ai Galati che Paolo propone il frutto dello Spirito evidenziando il fatto che “contro di esso non c'è legge.” (5.23) Le parole classiche di Friedrich Schleiermacher che “il frutto dello Spirito sono le virtù di Cristo” coglie splendidamente il senso delle parole di Paolo. E' Cristo che dà contenuto al frutto, perciò, la vita nello Spirito, correttamente interpretata, non può portare né alla vita nella carne né a quella della legge.⁶⁷

L'insegnamento paolino sullo Spirito presenta molte ramificazioni che offrono spunti per ulteriori trattazioni teologiche dell'esperienza cristiana comunitaria o personale. Posponiamo queste discussioni fino a contesti appropriati nella struttura teologica. Concludiamo, invece, questo discorso dicendo, semplicemente, che questo grande apostolo, comprese sempre lo Spirito in termini etici; ed il contenuto etico è la qualità peculiare di Cristo.

Le parole di C. H. Dodd colgono il significato cruciale dell'identificazione paolina dell'esperienza dello Spirito con quella del Cristo dimorante:

salvò il pensiero cristiano dallo scadere in una concezione semi-magica e a-morale del sovrannaturale, sottomettendo ogni esperienza “spirituale” all'esame della rivelazione storica di Dio in Cristo.⁶⁸

In conclusione, questa panoramica dei racconti ed insegnamenti biblici riguardanti l'esperienza dello Spirito, ha fortemente sostenuto la tesi proposta all'inizio del capitolo. Il movimento della rivelazione biblica riflette un chiaro schema di progressiva comprensione dell'esperienza con una enfasi pronunciata, emergente nel Nuovo Testamento, sulla necessità di una specifica rivelazione quale prerequisito di una elargizione escatologica dello Spirito. Ne consegue che ogni riflessione teologica sullo Spirito Santo fondata sulla rivelazione biblica considererà seriamente questo carattere cristologico ed insisterà sul fatto che ogni aspetto dell'esperienza cristiana sia valutato alla luce del criterio cristologico. Poiché l'azione particolare dello Spirito Santo, nel Nuovo Testamento, è la *santificazione* considerata nel suo aspetto più ampio e profondo, una teologia cristiana di

⁶⁷ Per una discussione sul frutto, secondo questa prospettiva, vedi il testo *Fruit of the Spirit* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1983), dell'autore.

⁶⁸ *Romans*, 140.

santificazione avrà un carattere cristologico. O, detto altrimenti, la pneumatologia neotestamentaria è profondamente cristologica.

CAPITOLO 14

L'OPERA DELLO SPIRITO SANTO

La tesi proposta nell'ultimo capitolo include una comprensione della relazione umano-divina che è di natura sinergistica. Ciò contrasta con una interpretazione monergistica che concepisce lo Spirito come Colui che afferra le persone producendo, più o meno automaticamente, determinati risultati, irrispettoso della natura di una persona, della sua comprensione, o del suo contributo. In tali casi, gli uomini agiscono da esseri inermi più che da partners razionali o attivi in questo incontro. Nella comprensione sinergistica vi è una "divisione del lavoro" tra lo Spirito e il soggetto umano, cosicché non c'è bisogno di spiegare tutti i fenomeni indotti dallo Spirito in termini esclusivamente sovranaturali (se non magici). La teologia wesleyana accoglie, distintamente, questa prospettiva teologica e, deve perciò, essere distinta da una comprensione popolare monergistica. Si dovrebbe attentamente notare, tuttavia, che si tratta di un "sinergismo di grazia" e non una forma di pelagianesimo con la sua negazione del peccato originale.

Ned B. Stonehouse, uno studioso riformato convinto, riconosce tale distinzione e sostiene un'azione monergistica dello Spirito nel libro degli Atti. Egli dice:

Il battesimo con lo Spirito in quel giorno [Pentecoste] costituì un'azione escatologica, unilaterale da parte di Cristo, tanto immediata e miracolosa quanto la risurrezione di Gesù. Se la cooperazione o risposta umana fosse stata considerata l'essenza di quanto stava accadendo, il significato fondante della Pentecoste sarebbe stato nullificato o adombrato.

Inizialmente, nello stesso articolo, egli aveva dichiarato che una interpretazione alternativa sarebbe stata di "sapore pelagiano," riflettendo la tipica incomprensione riformata della concezione sinergistica secondo la definizione wesleyana.⁶⁹

Questa discussione ha lo scopo di definire la scelta fondamentale della teologia wesleyana sul modo di interpretare l'azione dello Spirito Santo. Il peccato originale, come già detto, è trattato con grande serietà, ma la dottrina della grazia preveniente, intesa come dono sia particolare che universale, dà personalità all'uomo decaduto, che include libertà, la capacità di avere delle relazioni genuine (non obbligate), razionalità e individualità persino entro i confini dell'incontro divino-umano. Questo modo di relazionarsi dona certe caratteristiche specifiche alle varie manifestazioni dello Spirito nel Suo rapporto con lo spirito umano.

⁶⁹ "The Gift of the Spirit," *Westminster Theological Journal* 13, n° 1 (November 1950): 2,6.

Tradizionalmente, trattati sull'opera dello Spirito includono una sezione cosmologica. Pur se i riferimenti all'azione dello Spirito nella creazione sono pochi, la sua azione è minima perché l'interesse maggiore della Bibbia è posto, in modo palese, sulla correlazione tra lo Spirito divino e lo spirito umano. Infatti, vi è soltanto un passo nell'Antico Testamento (Gn. 1.2) dove la *Ruach* di Dio è chiaramente associata all'attività cosmologica.⁷⁰ Se vi sono allusioni nel Nuovo Testamento è soltanto per evidenziare l'analogia esistente tra la creazione e la funzione ricreatrice dello spirito umano da parte dello Spirito.

Conseguentemente, limiteremo la nostra discussione dell'opera dello Spirito a quelle funzioni particolari caratteristiche delle persone umane. Abbiamo precedentemente discusso della funzione dello Spirito in rapporto con l'ispirazione, perciò ci asteniamo da ulteriori commenti.⁷¹ Abbiamo anche ampiamente esplorato il concetto di grazia preveniente (che è sinonimo dell'azione dello Spirito) in rapporto alla rivelazione e, perciò, eviteremo ulteriori discussioni. In questo capitolo, la nostra attenzione sarà posta sull'azione dello spirito rispetto alla salvezza in senso più ampio, e divideremo la trattazione in due sezioni maggiori: (1) L'opera dello Spirito in preparazione della salvezza, e (2) l'opera dello Spirito nel processo di salvezza.⁷²

Preparazione per la salvezza

La maggior parte dei riferimenti neotestamentari allo Spirito Santo si riferisce alla Sua azione nel credente.⁷³ Tuttavia, è anche presente un aspetto della sua funzione esecutiva che si riferisce al mondo dei non-credenti. Abbiamo precedentemente notato le conseguenze di tutto ciò nei termini di grazia comune evidenziando, anche, l'opera di quella preveniente come fondamento di tutta la bontà nelle persone non rigenerate, una potenza limitatrice. Qui dobbiamo considerare l'opera dello Spirito che conduce alla salvezza.

Risveglio⁷⁴

Il primo passo verso la salvezza è l'auto-consapevolezza, creata dallo Spirito. Secondo la teologia wesleyana, l'azione ridestatrice dello Spirito è di portata universale.

⁷⁰ Vedi HILL, *Greek Words*, 213.

⁷¹ Ci riferiamo qui all'ispirazione della Scrittura. John Wesley adoperava il termine *ispirazione* per riferirsi a tutto il ministero dello Spirito Santo nella vita cristiana. Vedi STARKEY, *Work of the Holy Spirit*, 17.

⁷² Il termine *processo* qui adoperato, non intende comunicare l'idea che la salvezza è un processo a esclusione di momenti decisivi ma includendo un vasto raggio di fenomeni compresi nel termine generico di *salvezza*.

⁷³ Vedi PURKISER, TAYLOR e TAYLOR, *God, Man, and Salvation*, 430.

⁷⁴ "Risveglio è un termine adoperato in teologia per indicare l'azione dello Spirito Santo mediante cui le menti umane sono ridestate ad una consapevolezza della loro condizione di perduti." CT 2: 341.

Ciò contrasta la selettività della dottrina calvinista che intende l'opera di risveglio diretta soltanto agli eletti.⁷⁵

Wesley, non è in alcun senso un pelagiano. L'uomo naturale è completamente privo di una qualsiasi capacità di volgersi a Dio di sua propria iniziativa. Tuttavia, "l'uomo naturale" è una astrazione logica, poiché "nessun uomo vivente è privo di una qualche grazia preveniente, ed ogni grado di grazia è un grado di vita."⁷⁶ Quindi, la funzione ridestatrice dello Spirito è operante nella vita di tutti gli uomini, poiché non vi è alcun uomo in uno stato di mera natura; non c'è uomo, a meno che non abbia spento lo Spirito, che sia completamente privo della grazia di Dio. Nessun uomo è totalmente mancante di quella che viene volgarmente definita *coscienza naturale*. Questa non è naturale: è più appropriatamente definita, *grazia preveniente*. Ogni uomo ne possiede in misura maggiore o minore, e non attende che sia l'uomo a richiederla. Tutti, prima o dopo avranno buoni desideri; sebbene la maggioranza degli uomini li soffoca prima che loro possano radicarsi bene o produrre abbondante frutto. Tutti hanno una certa misura di quella luce, alcuni incerti e deboli raggi, che, prima o dopo e più o meno, illumineranno chiunque viene al mondo. E tutti, eccetto chi fa parte di quel piccolo numero di persone la cui coscienza è cauterizzata con un ferro caldo, si sentono più o meno imbarazzati quando agiscono in modo contrario alla luce della loro propria coscienza. Nessun uomo, perciò, pecca perché non ha grazia, ma perché non adopera la grazia che possiede.⁷⁷

Da questa citazione sembra evidente come l'azione ridestatrice dello Spirito avvenga al livello più universale nei termini di coscienza. Wesley definisce la "coscienza" come "quella facoltà per cui siamo immediatamente coscienti dei nostri stessi pensieri, delle parole e delle azioni; e, del loro merito o demerito, della loro bontà o cattiveria; e, conseguentemente, della lode o della censura."⁷⁸ In essenza, è un atto di auto-consapevolezza legato alla nostra concezione del giusto o dell'errato.

⁷⁵ Ciò si afferma assumendo che il risveglio a cui ci si riferisce, abbia, come fine, la salvezza. La tradizione calvinista riconosce un fenomeno denominato "fede temporanea," posseduta dai non eletti ma che non conduce alla salvezza finale. Questa non può essere chiamata 'risveglio' né nel senso wesleyano né in quello calvinista. Calvino ha un paragrafo illuminante che riflette chiaramente la sua posizione: "Tuttavia, questa prima funzione della legge è esercitata anche nei reprobati. Perché, sebbene non progrediscono come i figli di Dio che sono rinnovati e rifioriscono nell'uomo interiore dopo l'abbassamento della loro carne, sono ammutoliti dal primo terrore e giacciono in disperazione, per cui, il fatto che le loro coscienze siano colpite da queste onde serve a far capire loro la giustezza del giudizio divino. Adesso, pur se quel giudizio non è ancora rivelato, così frastornati dalla testimonianza della legge e della coscienza, essi rivelano in loro stessi, ciò che si meritano." *Institutes* 2.7.9. Uno studio approfondito del fenomeno chiamato "fede temporanea" dalla prospettiva calvinista è quello di R.T.KENDALL, *Calvin and English Calvinism to 1649* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

⁷⁶ *Letters* 6:239.

⁷⁷ *Works* 6:512.

⁷⁸ Sermon "On Conscience," *Works* 7:187.

Wesley riconosce esplicitamente la verità fondamentale sulla coscienza cioè che il suo contenuto cognitivo è sempre relativo a quelle fonti che l'hanno modellata. Aggiunge che vi sono alcune distinzioni universali basilari riconosciute dalla coscienza "salvo che essa non sia accecata dai pregiudizi culturali," che è, implicitamente, un riconoscimento della funzione modellatrice della cultura. Di conseguenza, egli ammette grande varietà nell'ambito cognitivo della coscienza, dipendente dalla "cultura e da mille altre circostanze."⁷⁹

Oswald Chambers, d'accordo con questa posizione, rifiuta l'idea che la coscienza sia la voce di Dio perché "se la coscienza fosse la voce di Dio, sarebbe la stessa in tutti." E, ciò, invece, non è chiaramente il caso.⁸⁰

Possiamo dire che, formalmente, la coscienza è l'opera dello Spirito (grazia preveniente), ma che materialmente è il risultato di eventi, esperienze, ed educazione. Detto altrimenti, il contenuto viene imparato. Ciò ben si accorda con l'interpretazione sinergistica dell'azione dello Spirito su proposta. Conseguentemente, mediante l'opera dello Spirito Santo, una persona è risvegliata alla differenza tra il suo comportamento e i suoi criteri personali di giustizia ed è stimolata a porli su un piano di conformità. Abbiamo qui il parallelo alla teologia della rivelazione generale, che è stata ampiamente sviluppata nel capitolo 5.

A questa azione preliminare, ne consegue una più normativa di risveglio che collega bene questa attività all'opera di Gesù Cristo, proprio come la pre-venienza universale della grazia è fondata sulla cristologia. Ciò è visibile quando consideriamo il passo biblico di Giovanni 16.8-11, che parla in modo esplicito dell'opera degli "aiutanti" nel mondo dei non credenti.

Sfortunatamente il significato di questo passo è oscuro e vi è considerevole differenza tra gli interpreti sul suo significato.⁸¹ Vi sono due maggiori comprensioni, tuttavia, che possono essere prese in considerazione: (1) il primo riferimento è a coloro che condannarono Gesù alla morte; e (2) il secondo è quello alla testimonianza/predicazione di coloro in cui abiterà il Paracleto. Da qui dobbiamo procedere per identificare il significato teologico che è universalmente applicabile.

Un problema deriva dal significato del termine *elenchein*, che è variamente tradotto con "convincere, esporre, ritenersi peccatore," e altri termini simili. Seguendo il principio

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ "Conscience," in *The Philosophy of Sin* (London: Simpkins and Marshall, 1949), 61.

⁸¹ Barnabas Lindars dichiara che "Giovanni ha sacrificato la chiarezza per un equilibrio artificiale di proposizioni." *The Gospel of John*, in *The New Century Bible Commentary*, New Testament ed. Matthew Black (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1981), 500.

che dovrebbe avere senso quando applicato a tutti e tre i casi del suo uso, sembra che “convincere” sia la scelta migliore. Con questo breve riferimento, proponiamo la seguente interpretazione:

Mediante la predicazione/testimonianza dei discepoli (allora ed oggi) lo Spirito convince l'incredulo del suo peccato nei confronti del Cristo crocifisso. Lo convince, cioè, del suo bisogno di salvezza, della sua condizione di peccato, che è perduto e che tutto ciò è il risultato diretto del suo rifiuto di Cristo. Come B. F. Westcott osserva correttamente, “La mancanza di fede in Cristo, quando Egli si rivela, è la radice di tutto il peccato e rivela la sua stessa natura.”⁸² La semplice proclamazione della Parola non è di per se stessa efficace a risvegliare il peccatore, ma la Parola vivificata e resa operante dallo Spirito lo è. Questa soltanto può convincere una persona di peccato e gridare “Misero me!”

Se il primo aspetto dell'opera convincitrice dello Spirito riguarda il bisogno della salvezza, il secondo riguarda la sua fonte: il Cristo crocifisso. Il sentiero scelto da Gesù, come abbiamo già notato in molti casi, era una pietra d'inciampo per le persone del suo tempo. Dichiarare che la salvezza è disponibile per la fede in un uomo che muore come un criminale sulla croce, che persino l'Antico Testamento dichiara maledetto (Dt. 21.23), era uno degli scandali peggiori. La risurrezione fu la convalida di Dio di questo piano di salvezza. Se Gesù fosse rimasto visibile personalmente, nel Suo corpo risuscitato, a tutti gli uomini, sarebbe stata, certamente, una conferma; ma egli andò al Padre, e fu compito dei Suoi seguaci proclamare il messaggio che il Crocifisso era la fonte della salvezza. Fu di questa giustizia (rivendicazione) che lo Spirito deve convincere il mondo mediante la predicazione della Croce.

La terza opera di convincimento è riferita alla possibilità di salvezza ed è presente, solidamente, nella struttura teologica del Nuovo Testamento. L'era presente è sottoposta al dominio di Satana, che è il “principe di questo mondo” (cf. 2 Cor.4.4; Ef.2.2). L'umanità può essere liberata dal Suo dominio soltanto quando Satana sarà sconfitto e condannato. L'affermazione dominante del Nuovo Testamento è che, alla croce, Gesù legò decisamente l'uomo forte e lo spogliò dei suoi beni (Mt. 12.29; Mc. 3.27); adesso, è possibile che i suoi sudditi siano liberati, avvalendosi, per fede, del giudizio pronunciato sulla croce e trovando libertà dalla schiavitù. Essi, quindi, non dovranno più temere il giudizio a venire avendolo già, anticipatamente, affrontato (vedi Gv. 12.31-33).

⁸² *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Co., 1967).

Ciò che rimane cruciale in tutto questo è che l'opera illuminatrice dello Spirito avviene sempre in relazione a Gesù Cristo. Ed avviene quando egli è predicato dai testimoni della risurrezione.

In una trattazione precedente del vangelo e della legge, abbiamo notato che sia Wesley che il Nuovo Testamento considerano la legge come il mezzo che lo Spirito adopera per realizzare la sua opera di risveglio. Questo principio, come abbiamo detto, implica semplicemente, che l'uomo deve udire la cattiva notizia prima della buona notizia e non significa necessariamente che debba esserci una proclamazione della legge mosaica (o di una qualsiasi altra serie di norme) prima di giungere al vangelo. Ma sulla premessa che la legge è unicamente incorporata in Gesù Cristo, abbiamo notato come la predicazione di Cristo, in termini neotestamentari, sia, simultaneamente, predicazione della legge e del vangelo. La predicazione di Gesù è, quindi, il veicolo mediante cui lo Spirito può, efficacemente e normalmente, realizzare la Sua opera di risveglio spirituale.

Oswald Chambers la interpreta in termini di coscienza. Egli paragona la coscienza all'occhio umano e dice:

L'occhio, nel corpo, registra esattamente ciò che vede. L'occhio registra semplicemente, e questa registrazione dipende dalla luce disponibile. La coscienza è l'occhio dell'anima che vede ciò che Dio insegna, e il modo in cui la coscienza registra dipende interamente dalla luce che Dio manifesta. Il nostro Signore Gesù Cristo è la sola vera luce di Dio. Quando un uomo vede Gesù Cristo non riceve una nuova coscienza, ma è illuminato da una luce completamente nuova proveniente da Dio che la coscienza registra, con il risultato che è assolutamente sconvolto dalla convinzione di peccato.⁸³

Ciò che stiamo qui discutendo è quanto è tradizionalmente trattato in teologia sotto il titolo di "vocazione." Riflettendo su di essa, H. Orton Wiley, distingue tra la vocazione universale, che è la segreta influenza esercitata sulle coscienze degli uomini, distinta dalla Parola rivelata che troviamo nelle Sacre Scritture, e quella diretta o immediata, che si riferisce a quella operata mediante la Parola di Dio rivelata all'umanità. Egli, inoltre, le confronta ulteriormente con la rivelazione, generale e speciale.

In questa prospettiva, l'idea è anche direttamente collegata ai concetti di elezione e predestinazione. Questa ultima è lo scopo gratuito di Dio di salvare l'umanità dall'estrema rovina, mentre l'elezione è la scelta universale divina di tutti gli uomini che attende la loro libera risposta. "Gli eletti sono scelti, non per decreti assoluti, ma per l'accoglienza delle condizioni della vocazione" (CT 2.334-340).

⁸³ Vedi n. 12.

Pentimento

Quando l'opera di risveglio dello Spirito riceve una risposta adeguata, produce il pentimento. Infatti, può persino essere ad essa equiparata (vedi sotto). Tentare di trattare questo tema indipendentemente da quello della salvezza significa falsificarlo; perciò, è necessario fare riferimento al rapporto esistente tra questi due risultati dell'opera dello Spirito in noi mentre approfondiamo il significato di pentimento.

Il termine "pentire" lo troviamo spesso nell'Antico Testamento riferito a Dio stesso e intende "cambiare idea o opinione," o "cambiare il proprio giudizio." L'Antico Testamento non è contro la descrizione di Dio in tali termini dinamici. In questi casi, può essere un termine moralmente neutro. L'idea specifica del pentimento, con valore morale, è espressa principalmente nell'Antico Testamento mediante l'uso di parole quali "volgere" o "ritornare." L'uso ripetuto di questi termini da parte dei profeti dimostra che era un tema fondamentale della loro predicazione. Essi richiavano costantemente Israele a Dio che, richiedeva un cambiamento di mente e comportamento. Include, perciò, "un ri-orientamento della propria vita e personalità, e comporta l'adozione di una nuova etica di condotta, un rifiuto del peccato ed una ricerca della giustizia."⁸⁴

Giovanni Battista rinnova l'appello profetico al pentimento in preparazione dell'avvento della nuova era, e l'annuncio di Gesù della presenza del Regno riecheggia lo stesso invito. Il pentimento è un elemento centrale nella proclamazione della Chiesa primitiva che predicava il messaggio della nuova era. L'idea del pentimento nel libro degli Atti, sembra presentare la caratteristica di un cambiamento di mente. In linea con la prima predicazione, comprende indubbiamente un radicale ri-orientamento di pensiero sulla natura del Messia e del Suo regno. Conseguenza diretta è una nuova comprensione della via per il regno, che è la fede, per cui, secondo la comprensione neotestamentaria, il pentimento e la fede sono inseparabili.

Come mezzi di risveglio spirituale, perciò, la legge ed il vangelo sono realtà concomitanti. Per la legge si ha conoscenza del peccato; per il vangelo si ha speranza di liberazione. La fede, prodotta dal vangelo, risponde al senso di bisogno creato dalla legge. Ciò suggerisce due "forme" di pentimento: (1) la prima porta alla disperazione ; (2) la seconda alla conversione. Come ben afferma Hendrikus Berkhof:

La conoscenza della grazia e quella del peccato camminano insieme; esse si presuppongono e rinforzano a vicenda. Senza pentimento tutte le note della fede cristiana

⁸⁴ ALAN RICHARDSON, "Repent," in *A Theological Word Book of the Bible*, ed. Alan Richardson (New York: MacMillan Co., 1950).

sono stonate o mute. Ne deriva che il vangelo è mutato da un meraviglioso messaggio di liberazione in una più auto-evidente ideologia di grazia a buon mercato. Se il pentimento svanisce, anche lo stupore e la gioia per il dono della grazia di Dio spariscono.⁸⁵

Il rapporto tra pentimento e fede è stato oggetto di continuo dibattito nella chiesa cristiana. Nel Medioevo, secondo il pensiero cattolico, stava a fondamento del sacramento della penitenza. La struttura originaria di questo sacramento includeva la contrizione, la confessione, la soddisfazione e l'assoluzione. In seguito, si discusse sul fatto che essendo la contrizione (profondo dispiacere del proprio peccato) una virtù distintamente cristiana, sarebbe stato meglio definirla come attrizione (profondo dispiacere derivato dalla paura della punizione). Il Concilio di Trento ascrisse all'attrizione un significato preparatorio.⁸⁶ Naturalmente, ciò era organicamente collegato ad una dottrina della salvezza per opere.

Il pensiero luterano evidenziò la funzione risvegliatrice della legge, insistendo, tuttavia, sulla stretta relazione tra legge e vangelo, e, quindi, tra pentimento e fede. Certamente, non ritenne mai che il pentimento fosse un'opera meritoria. "Questo rifiuto del dualismo tra pentimento e fede, che corrisponde rispettivamente all'*opus alienum* della legge ed all'*opus proprium* del vangelo dello stesso Dio, è una caratteristica permanente del Luteranesimo."⁸⁷

Giovanni Calvino, tuttavia, sviluppò, in modo coerente, le dottrine dell'elezione e della predestinazione come risultato della sua particolare comprensione della sovranità divina, ponendo la fede/rigenerazione a fondamento della vita cristiana e il pentimento susseguente alla fede. Egli non lascia spazio al dubbio sulla sua posizione; infatti, afferma che il pentimento non soltanto sussegue sempre alla fede, ma è da essa prodotto, non dovrebbe essere oggetto di controversia...Coloro che pensano che il pentimento preceda la fede anziché seguirla, oppure che è da essa prodotta, come il frutto dall'albero, non hanno mai compreso la sua natura, e sono spinti ad accogliere quella posizione su un fondamento insufficiente.⁸⁸

La dottrina wesleyana della grazia preveniente conduce ad una posizione significativamente diversa da quella di Calvino e, per molti versi, più prossima a quella di Lutero. Wesley si avvicina molto ad identificare il pentimento con l'autocoscienza. Infatti, è

⁸⁵ *Christian Faith*, 429. Ciò non significa che condividiamo pienamente la posizione di Berkhof sul pentimento.

⁸⁶ *Ibid.*, 430.

⁸⁷ *Ibid.*, 431.

⁸⁸ *Institutes* 3.3.1. I calvinisti contemporanei insistono ancora su questo ordine. Vedi G.C. BERKOUWER, *Sin* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1971), c.7. DONALD G. BLOESCH, *Essentials of Evangelical Theology* I: 97, scrive: "We will not truly repent and forsake our sins until our hearts are regenerated by the Holy Spirit as we hear the message of the Gospel."

alquanto chiaro che questo sia l'ingrediente fondamentale del suo pensiero.⁸⁹ Include, però, anche il cessare di compiere il male e l'imparare a fare il bene, e tutto questo è necessario per la salvezza.

Essendo fondamentalmente una presa di coscienza della propria condizione, il pentimento deve essere presente sia nel peccatore che nel convertito non ancora pienamente santificato. Per il peccatore, essa è consapevolezza che i suoi peccati lo rendono inaccettabile a Dio. Questa consapevolezza si conclude in un senso di colpa. Nel figlio di Dio, il pentimento è il riconoscimento della presenza di un peccato persistente che, tuttavia, non comporta condanna essendo eredità della vecchia natura. Nondimeno, essa spinge a supplicare per essere purificati.⁹⁰

La domanda fondamentale è se il pentimento sia un'opera meritoria che, in un certo qual modo, contribuisce alla salvezza. Questa è, certamente, una delle maggiori ragioni per cui alcuni teologi riformati la rifiutano definendola uno "stato di grazia preliminare." L'interpretazione wesleyana della grazia preveniente la ritiene un'opera dello Spirito Santo, e in nessun modo un'opera buona. Wesley la definisce nel modo seguente

Dio, indubbiamente, ci ordina sia di pentirci che di portare frutti degni di ravvedimento; se volutamente trascuriamo questi ultimi, non possiamo aspettarci per nulla di essere giustificati; perciò, sia il pentimento che i frutti di ravvedimento sono, in un certo qual senso, necessari per la giustificazione. Essi, però, non sono necessari nello *stesso senso* della fede, e neanche nello *stesso grado*. Non nello *stesso grado*, poiché quei frutti sono necessari soltanto *condizionatamente*; se vi è tempo ed opportunità di compierli. Altrimenti, l'uomo può essere giustificato senza di essi come accadde *al ladrone* sulla croce;...ma egli non può essere giustificato senza la fede; ciò è impossibile. Similmente, pur se un uomo ha tanto pentimento e produce molto frutti di ravvedimento, tutto ciò non gli servirà per niente; egli non è giustificato fin quando non crede. Ma, nel momento in cui crede, con o senza quei frutti, sì, con più o meno pentimento, egli è giustificato.- Non nello *stesso senso*, poiché il pentimento ed i suoi frutti sono soltanto *lontanamente* necessari; necessari nei riguardi della fede; mentre la fede è *immediatamente* e *direttamente* necessaria alla giustificazione. Ne consegue che, la fede è l'unica condizione che è *immediatamente* e *prossimamente* necessaria alla giustificazione.⁹¹

In questo modo, Wesley mantiene l'enfasi biblica sulla fede quale unica condizione di salvezza preservando, allo stesso tempo, la medesima enfasi sul ruolo del

⁸⁹ StS I:155, 212.

⁹⁰ Cf. ibid. 2: 361-397.

⁹¹ Ibid., 451-452.

pentimento.⁹² Similmente al pensiero luterano, egli tiene inseparabilmente unite pentimento e fede, legge e vangelo come abbiamo già notato, nella nostra precedente discussione al capitolo 12, nel caso dell'opera profetica di Cristo. Siamo così condotti, direttamente, al dono di appropriazione dello Spirito: la fede.

La fede

Incontriamo, adesso, uno dei termini più ambigui nel vocabolario cristiano. Può comunicare significati diversi. Tuttavia, in relazione alla salvezza, vi sono, fondamentalmente, due possibilità: (1) credere e (2) fidare. Abbiamo già discusso dell'interscambio dinamico tra questi due concetti di fede nella nostra analisi della dottrina della rivelazione e, vi rinviamo a quella trattazione per la distinzione basilare. In realtà, i due concetti sono inseparabili, ma, nella dinamica salvifica, la fede come fiducia è dominante.

Riassumendo le Omelie della Chiesa di Inghilterra sulla "dottrina della salvezza, fede e buone opere," Wesley condivide queste parole:

La giusta e vera fede cristiana non è soltanto credere che la Sacra Scrittura e gli articoli di fede siano veri, ma anche avere una sicura fiducia e sicurezza di essere salvati dalla dannazione eterna da Cristo, a cui segue un cuore pieno d'amore per ubbidire ai suoi comandamenti.⁹³

Una tale fede ha come corollario le promesse di Dio. Come afferma Paolo in Rm. 10.17- "Così la fede viene da ciò che si ascolta, e ciò che si ascolta viene dalla Parola di Cristo." La fede, perciò, è una risposta e non una iniziativa umana. E' una creazione dello Spirito in risposta, genericamente e specificamente, alla Parola di Dio. La fede salvifica è la risposta all'offerta gratuita di perdono.⁹⁴

Wesley, apparentemente, è pienamente cosciente di questo carattere essenziale della fede la cui definizione è tratta da Ebr. 11.1- "Or la fede è certezza di cose che si sperano, dimostrazione di realtà che non si vedono." Fede è la certezza che qualsiasi

⁹² Cf. l'acuta discussione di Colin Williams su questo punto tendente a dimostrare come Wesley stesse cercando di evitare i due estremi del dilemma. Egli suggerisce di considerare il pentimento come "fede preliminare," che è la risposta alla grazia preveniente paragonandola alla famosa categoria wesleyana di "fede servile" mentre "fede giustificante" è la "fede del figlio." Williams conclude dicendo: "La sua enfasi crescente sui frutti di ravvedimento non alterò la sua dottrina di giustificazione per fede soltanto, poiché queste opere sono frutto di fede penitente e dono della grazia di Dio, e lontano dal renderci meritevoli, in qualsiasi senso morale, di ricevere la fede giustificante, sono semplicemente il segno della nostra prontezza a consentire a Dio di continuare la sua opera in noi." *John Wesley's Theology Today*, 61-66.

⁹³ Citato in ALBERT OUTLER, ed., *John Wesley* (New York: Oxford University Press, 1980), 128.

⁹⁴ Vedi ibid. "E, perciò, San Paolo non ascrive niente all'uomo per quanto riguarda la sua giustificazione ma soltanto ad una fede vera e vivente che è, in se stessa, *il dono di Dio*" 125.

promessa o comandamento di Dio può essere realizzato nel qui ed ora. Questo è il fondamento del suo “ottimismo della grazia.”

Da ribadire, come fa Wesley, che la fede per cui si è giustificati non deve essere intesa come opera buona o causa meritoria della nostra accoglienza. Le parole che Wesley cita dalle Omelie attestano che questa fede per cui siamo giustificati non dipende dal fatto che questa nostra azione, di credere in Cristo, o questa nostra fede, che è dentro di noi, ci giustifichino (perché ciò significherebbe che è per qualche virtù o azione di noi stessi che siamo giustificati) ma che, nonostante abbiamo fede, speranza e carità in noi e opere innumerevoli, rinunciamo al merito incluso, della fede, speranza e carità ed a tutte le altre virtù e buone opere che abbiamo già compiuto, che faremo o potremo fare essendo troppo deboli per meritare la nostra giustificazione.⁹⁵

Wiley riassume elegantemente tutti questi elementi che abbiamo fin qui considerato nella nostra discussione sulla fede salvifica o giustificante:

Abbiamo notato come l'elemento primario della fede sia la fiducia; la fede salvifica, perciò, è una fiducia personale nella Persona del Salvatore. Possiamo affermare, in questo caso, che la causa efficiente di questa fede è l'azione dello Spirito Santo, e la causa strumentale, è la rivelazione della verità riguardante la necessità e possibilità della salvezza. (CT 2:367-368).

Un altro ulteriore argomento è degno di nota: La fede è l'elemento indispensabile che non soltanto ci consente di entrare nella vita cristiana, ma ci permette di continuare in essa. La fede non è qualcosa da esercitare in un evento isolato ma è un cammino di fede segnato da una continua dipendenza dalla misericordia e dalla grazia di Dio. Paolo, perciò, afferma in Col. 2.6-7: “Come dunque avete ricevuto Cristo Gesù, il Signore, così camminate in lui; radicati, edificati in lui, rafforzati dalla fede, come vi è stata insegnata, abbondate nel ringraziamento.”

Il processo della salvezza

Poiché la fede è il dono di Dio che comprende il perdono, o la giustificazione, la prima opera dello Spirito a cui vogliamo prestare attenzione è la testimonianza dello Spirito del nostro accoglimento. E' in questo senso che la giustificazione è posta in relazione con la Sua opera. Le altre operazioni dello Spirito correlate alla vita cristiana possono essere riassunte sotto il titolo di santificazione, definita secondo la prospettiva specificatamente wesleyana, come un “cambiamento reale” in contrasto con la giustificazione che intende un “cambiamento relativo.” La prima si riferisce a ciò che Dio fa

⁹⁵ Ibid., 127.

per noi mediante il Suo figliolo; la seconda, è ciò che Egli opera in noi mediante il Suo Spirito.⁹⁶

Conseguentemente, possiamo parlare di tutte quelle azioni di “trasformazione esistenziale” dello Spirito Santo come “opere di santificazione” riconoscendone il carattere distintamente cristiano secondo la definizione dell’ultimo capitolo. Perciò, oltre alla testimonianza dello Spirito, discuteremo della rigenerazione, dell’intera santificazione (l’enfasi specifica della teologia wesleyana), e di sviluppo nella grazia come aspetti molteplici della più ampia opera di santificazione.

La testimonianza dello Spirito

Questo tema è comunemente indicato come dottrina della certezza. E’ una tra le dottrine più caratteristiche della teologia wesleyana e, simultaneamente, una tra le più controverse e difficili. H.B. Workman afferma che è il “contributo fondamentale del Metodismo alla vita ed al pensiero della Chiesa”;⁹⁷ tuttavia, è stata demonizzata e criticata e Wesley dovette difenderne continuamente la validità e spiegarne il significato.

Lo stesso Wesley afferma che questa dottrina “è un grande porzione della testimonianza che Dio ha dato a loro (ai metodisti) da comunicare all’umanità. E’ per la sua peculiare benedizione su di loro, per lo studio della Scrittura, confermata dall’esperienza dei Suoi figli, che questa grande verità evangelica è stata recuperata, dopo essere stata per molti anni quasi persa e dimenticata.”⁹⁸

Che cosa intendeva John Wesley con “testimonianza dello Spirito”? In entrambi i suoi sermoni su questo tema, predicati (o scritti) a 20 anni di distanza l’uno dall’altro, egli la definì nello stesso modo:

La testimonianza dello Spirito è un’impressione interiore sull’anima, mediante cui lo Spirito di Dio testimonia direttamente al mio spirito che sono un figlio di Dio; che Gesù Cristo mi ha amato ed ha dato se stesso per me; e che tutti i miei peccati sono stati cancellati, e che io, proprio io sono riconciliato con Dio.⁹⁹

Entrambi i sermoni erano un’esposizione di Rm. 8.16, che sembra essere il fondamento basilare della sua dottrina: “Lo Spirito stesso attesta insieme con il nostro spirito che siamo figli di Dio.” Con tale chiaro sostegno scritturale, perché incontrò tanta opposizione? Come suggerisce la sua affermazione su riportata, essa apparve sullo scenario inglese come una “nuova dottrina” che pochi avevano udito. Infatti, quando John, inizialmente, trovò questa idea tra i Moravi, specialmente in Peter Böhler, ebbe la stessa

⁹⁶ StS I:119; 2: 227, 445-446.

⁹⁷ *A New History of Methodism* (London: Hodder and Stoughton, 1909), 19.

⁹⁸ StS 2:343-344.

⁹⁹ Ibid. I:208; 2:345.

reazione. “Fui veramente stupito,” dice, “e la considerai un nuovo vangelo.”¹⁰⁰ Sugden suggerisce, brevemente, due ragioni per la sua scomparsa dalla scena religiosa: era stata oscurata dall’insegnamento sacramentale della chiesa romana ed era stata esasperata dai mistici.

Il Concilio di Trento si era pronunciato definitivamente contro ogni qualsiasi diretta testimonianza dello Spirito Santo, al singolo credente, della sua presente salvezza e accoglienza da parte di Dio. Watkin-Jones conclude: “I concetti romanici della salvezza per meriti, per grazia sacramentale, e noviziato non potevano condurre ad altra conclusione.”¹⁰¹

Pur accogliendo l’evidenza della presenza in Inghilterra, nel XVI e XVII secolo di alcuni che insegnavano che era disponibile, per tutti i credenti, una testimonianza diretta dello Spirito, Watkin-Jones osserva che “indubbiamente l’attitudine teologica della Chiesa di Inghilterra nel diciottesimo secolo era sfavorevole a questa dottrina.” Egli identifica le cause nell’influenza del Calvinismo, che “non aveva mai favorito la ‘certezza’ come privilegio di tutti i credenti.”¹⁰²

Wesley dovette difendere la sua fede contro due maggiori accuse. In primo luogo, era credenza comune che questo tipo di operazioni dirette dello Spirito fossero limitate solamente all’era apostolica e soltanto a poche persone selezionate. In altre parole, la certezza era un dono straordinario. Contro questa obiezione, Wesley insistentemente affermò che era privilegio di tutti i cristiani e disponibile a tutti. Come prova poteva appellarsi all’esperienza di molti dei suoi contemporanei.

La seconda accusa era, indubbiamente, più seria. Era accusato di entusiasmo (fanatismo). Affermare di aver ricevuto una diretta ed immediata testimonianza dello Spirito poteva portare a degli eccessi ed essere, facilmente, sottoposta ad ogni forma di razionalizzazione e auto-inganno. Sviluppi della psicologia del profondo, dal tempo di Wesley in poi, hanno dato grande impeto a questa critica che deve essere considerata con grande attenzione. Il modo in cui Wesley rispose può essere compreso meglio analizzando il suo insegnamento.

E’ importante notare che la testimonianza dello Spirito è direttamente legata alla giustificazione per fede.¹⁰³ Lo stesso Wesley provò l’esperienza della certezza della salvezza, del “cuore stranamente riscaldato,” il 24 Maggio del 1738, nella cosiddetta

¹⁰⁰ *Journal I*: 475-476.

¹⁰¹ HOWARD WATKIN-JONES, *The Holy Spirit from Arminius to Wesley* (London: Epworth Press, 1929), 305.

¹⁰² *Ibid.*, 313.

¹⁰³ WATKIN-JONES afferma: “Nel sistema metodista la dottrina della testimonianza dello Spirito discende naturalmente da quella della salvezza per fede.” 319.

“esperienza di Aldersgate.” Questo evento fu il culmine di incontri ripetuti nel tempo, tra Wesley e i Moravi, in special modo con Peter Böhler e A.G. Spangenberg.

E' istruttivo confrontare le conversazioni tra questi uomini e Wesley che provava a descrivere quanto gli era accaduto ad Aldersgate. L'incontro con Spangenberg, riportato nel suo *Journal*, è chiaro:

Chiesi il consiglio del signor Spangenberg nei miei riguardi, sulla mia condotta. Mi disse che poteva dirmi qualcosa soltanto dopo avermi posto due o tre domande. “Lo sai da te stesso? Hai la testimonianza in te? Lo spirito di Dio testimonia al tuo spirito che sei un figlio di Dio?” Fui sorpreso e non sapevo cosa rispondere. Lo comprese e mi chiese: “Conosci Gesù Cristo?” Attesi un poco poi dissi: “So che è il Salvatore del mondo.” “Vero,” replicò, “ma sai che ti ha salvato?” Risposi: “Spero che sia morto per salvarmi.” Aggiunse soltanto: “Lo sai da te stesso?” Dissi: “Sì.” temo, però, che fossero parole vane.¹⁰⁴

La sua descrizione di Aldersgate riflette la fede particolare richiesta dall'esame di Spangenberg.

La sera mi recai, molto riluttante, in una società ad Aldersgate Street, dove qualcuno stava leggendo la prefazione di Lutero all'epistola ai Romani. Verso le nove meno un quarto, mentre egli descriveva il cambiamento prodotto da Dio nel cuore mediante la fede in Cristo, sentii il mio cuore stranamente riscaldato. Sentii di avere fede in Cristo, Cristo soltanto, per la mia salvezza: ed una certezza *mi* fu data che Egli aveva cancellato i miei peccati, proprio i miei, e mi aveva salvato dalla legge del peccato e della morte.¹⁰⁵

Nel suo secondo sermone “The Witness of the Spirit” si riferiva, probabilmente a questo evento, quando scriveva: “Lo stesso Spirito diede testimonianza al mio spirito che ero un figlio di Dio, e mi diede anche l'evidenza ed io, immediatamente, gridai, Abba , Padre!”¹⁰⁶

Ciò ovviamente attesta che Wesley partiva da un concetto di fede generale per giungere ad una particolare, individuale, di appropriazione personale. Oppure, si potrebbe anche dire che essa passò da una di tipo intellettuale (assenso) ad una di fiducia. Cannon, parlando di questo cambiamento, afferma che “è, perciò, nei riguardi della fede, della sua natura e delle sue funzioni, che notiamo in Wesley un cambiamento radicale del concetto di giustificazione.”¹⁰⁷

¹⁰⁴ *Journal* I: 151.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 475-476.

¹⁰⁶ *StS* 2:350.

¹⁰⁷ *Theology of John Wesley*, 74.

Sembra, quindi, esserci un cambiamento di enfasi nell'idea di giustificazione. Prima di Aldersgate, l'enfasi wesleyana era sulle opere come mezzo mediante cui Dio accoglie l'uomo. Pur conoscendo la dottrina era alquanto confuso sull'efficacia della sola fede. Prima del 24 Maggio 1738, egli era solito parlare di molte occasioni sensibili di conforto spirituale che erano anticipazioni della vita di fede, pur non possedendo ancora "la testimonianza dello Spirito al mio spirito, che non era ancora possibile; poiché non la cercavo per fede, ma come se fosse un'opera della legge."¹⁰⁸

E' importante un ulteriore chiarimento. Wesley apprese da Peter Böhler la centralità della relazione con Cristo nel rapporto con la fede salvifica. Siamo, perciò, introdotti a ciò che abbiamo precedentemente definito il principio incarnazionale essenziale per la dottrina cristiana dello Spirito Santo. Qui riappare in relazione alla fede per la giustificazione.

Con queste brevi note in mente, possiamo adesso comprendere il valore del commento di A.S. Yates:

La certezza, come Wesley la comprese nel tempo, è una assicurazione di salvezza basata sulla giustificazione soltanto per fede; fede non di tipo generico e vago, ma fede personale edificata su Cristo; un Cristo che "mi ha amato ed ha dato se stesso per me."¹⁰⁹

La testimonianza dello Spirito, allora, non è una qualsiasi impressione proveniente da chissà dove, senza alcun fondamento oggettivo. Invece, essa è direttamente collegata alla promessa implicita di Dio, in Gesù Cristo, che Egli mi ama ed ha inviato il Suo figliolo per essere un sacrificio di espiazione per i miei peccati. In realtà, la testimonianza è più o meno un'assicurazione dell'amore di Dio per me e per la mia situazione soggettiva. Con la assicurazione donatami, risultato di un evento storico, io mi approprio dei suoi benefici in un momento di fede esistenziale, e può accadere (vedi sotto), e sarebbe l'ideale se accadesse, l'esperienza di un'assicurazione istantanea, basata sulla fedeltà di Dio, che l'espiazione universale è valida anche per me. Questa certezza, Wesley sottolinea continuamente, è più di una tranquillità psicologica; è l'interazione sovrannaturale dello Spirito divino con quello umano, un'azione che sfugge ad ogni spiegazione. Qui, come con altre dottrine trascendenti, Wesley insiste sul fatto ma confessa l'impossibilità di poterne spiegare il modo.

Rispondendo all'accusa di entusiasmo, è rilevante il modo in cui Wesley eviti di cadere in una forma di sua perversione. Egli insistentemente afferma che la testimonianza genuina può essere esaminata alla luce di criteri diversi: deve essere preceduta dal pentimento, che, a sua volta, deve essere seguito da un "vasto e potente cambiamento

¹⁰⁸ *Journal I*: 470-471.

¹⁰⁹ *The Doctrine of Assurance* (London: Epworth Press, 1952), 59.

[etico].” I segni scritturali della gioia, dell’amore e dell’ubbidienza alla legge di Dio devono seguire. Questi possono essere presenti anche in assenza della testimonianza, ma se questi sono assenti, la testimonianza non è presente.¹¹⁰

Nel suo sermone, Wesley sembra realmente distinguere tre livelli di testimonianza: (1) Vi è una conferma dall’evidenza empirica. Dove il frutto dello Spirito è presente, insieme ad altri fenomeni distintamente cristiani osservabili, si può ragionevolmente affermare che quella vita è salvata.

(2) Vi è la testimonianza del nostro stesso spirito. Il riferimento è alle realtà interiori che sono totalmente private ma delle quali siamo direttamente e vivamente coscienti come del fatto che il sole splende. Questa è “una coscienza libera da ogni offesa contro Dio” (At. 24.16). (3) Vi è la testimonianza diretta dello Spirito, e questa precede le altre due ed è quell’aspetto della testimonianza che egli vuole difendere. Afferma, perciò, che voler basare questa certezza soltanto sul frutto significa tornare indietro alla giustificazione per opere.¹¹¹

Le prime due sono comunemente definite “testimonianze indirette,” mentre la terza è la vera e propria testimonianza ed è chiamata testimonianza “diretta.” Wesley è alquanto insistente, tuttavia, nell’affermare che anche le prime due sono opera dello Spirito. “E’ Lui che non soltanto opera in noi ogni cosa che è buona, ma che anche illumina la Sua propria opera mostrando chiaramente quanto ha compiuto.”¹¹²

Wesley nota anche la priorità logica della testimonianza diretta:

che questa testimonianza dello Spirito di Dio, per sua propria natura, debba precedere quella del nostro spirito, diviene evidente per questa semplice considerazione. Dobbiamo essere santi di cuore, e santi nella vita, prima di essere coscienti che lo siamo; prima di poter avere la testimonianza del nostro spirito, che siamo santi interiormente ed esteriormente. Ma dobbiamo amare Dio prima di essere, santi, essendo questo [amore] la radice di ogni santità. Ma non possiamo amare Dio se, prima, non sappiamo che egli ci ama....E non possiamo sapere del Suo amore perdonante fin quando il Suo Spirito non lo testimonia al nostro. Poiché, quindi, questa testimonianza dello Spirito deve precedere l’amore di Dio e tutta la santità, conseguentemente, deve anche precedere la nostra presa di coscienza interiore o la testimonianza che, di essi, il nostro spirito dà.¹¹³

Da rilevare una importante distinzione che Wesley proponeva tra la “certezza della salvezza” e “la certezza della fede.” In una lettera indirizzata a Arthur Bedford, il 4 Agosto 1738, Wesley scrive: “Quella certezza di cui io solamente parlo, evito di chiamarla

¹¹⁰ StS I: 211-216.

¹¹¹ LINDSTRÖM, *Wesley and Sanctification*, 115.

¹¹² StS I: 208.

¹¹³ Ibid., 211-215.

certezza di salvezza, ma, piuttosto (con le Scritture) certezza della fede. ...Credo che i termini biblici siano sempre i migliori.¹¹⁴

Ciò è più di una disputa semantica. Sia Bedford che Wesley comprendevano bene che il termine “certezza di salvezza” intendeva una conoscenza di *perseveranza* in uno stato di salvezza mentre, Wesley si limitava ad affermare che abbiamo la testimonianza dello Spirito che siamo *adesso* in uno stato di salvezza.¹¹⁵ Giovanni Calvino mantenne la posizione che il cristiano poteva essere certo non soltanto della sua salvezza presente ma anche della sua perseveranza nella fede fino al compimento finale. Ciò è, naturalmente, un corollario della fede nella sicurezza eterna. Come affermato da un contemporaneo di Calvino, “ciò non nega che per la durezza e la presunzione essi possano cadere più di una volta, ma non cadranno mai fuori dalla sfera della Sua grazia.”¹¹⁶

Infine, dobbiamo osservare come la comprensione di Wesley dell'insegnamento biblico si sia modificato nel tempo alla luce della esperienza. La sua comprensione matura fu il risultato di un processo evolutivo. Inizialmente egli negava la fede salvifica, o l'accoglienza di Dio, a tutti coloro che non ne avevano provato personalmente la certezza. Era questo il motivo per cui, prima di Aldersgate, considerava non salvifica la sua propria esperienza di cristianesimo. Però, più rifletteva sull'esperienza di molti credenti, più permetteva delle eccezioni. In una lettera del 28 Marzo 1768, scrive “per molti anni non ho pensato che fosse indispensabile una piena esperienza di certezza per la fede giustificante.”¹¹⁷

Questa potrebbe essere considerata l'occasione giusta per far emergere alcune delle sue categorie particolari e per spiegare l'importanza da lui data all'esperienza nella vita cristiana, ben riassunta dalle sue stesse parole. Aveva 85 anni quando scrisse:

Circa cinquant'anni fa, quando alcuni predicatori, comunemente chiamati metodisti, cominciarono a predicare la grande dottrina biblica della salvezza per fede, erano insufficientemente consci [sic] della differenza tra l'essere un servo o un figlio di Dio. Non comprendevano chiaramente che persino chi “teme Dio e vive nella giustizia è da Lui accolto.” Conseguentemente, rattristavano i cuori di coloro che Dio non aveva rattristato. Essi frequentemente chiedevano a coloro che temevano Dio “Sai che i tuoi peccati sono perdonati!” e, alla loro risposta negativa, immediatamente replicavano, “allora sei un figlio del diavolo.” No; questa non è la diretta conclusione. Si sarebbe dovuto dire (ed è tutto quello che siamo chiamati a dire), “In questo momento sei soltanto un servo, non sei

¹¹⁴ *Letters* 1:255.

¹¹⁵ A.S. YATES, *Doctrine of Assurance*, 61, 133-134.

¹¹⁶ BLOESCH, *Essentials of Evangelical Theology* I: 236.

¹¹⁷ *Letters* 5: 359.

ancora un *figlio* di Dio. Ma hai già abbastanza motivi per glorificare Dio che ti ha chiamato al Suo servizio onorevole.”¹¹⁸

Nondimeno, non smise mai di affermare che era un’esperienza che tutti i cristiani dovevano ricercare. Nel 1768 scrisse, “una consapevolezza di avere il favore di Dio...è il privilegio comune dei cristiani che temono Dio e agiscono con giustizia.”¹¹⁹

Abbiamo deciso di sviluppare questo tema dal punto di vista storico, poiché tutti i wesleyani che hanno provato a trattarlo in modo sistematico hanno semplicemente ripetuto l’analisi di Wesley. D’altronde, Wesley sembra aver trattato la maggior parte degli argomenti sistematici. Tuttavia, tenteremo di riassumere il tutto in una conclusione finale.

Abbiamo notato che la testimonianza dello Spirito, secondo la comprensione di Wesley, è legata al principio incarnazionale che, come abbiamo già notato, dà forma alla comprensione neotestamentaria dell’opera dello Spirito. Abbiamo già notato l’inseparabile connessione, caratteristica originale della teologia wesleyana, tra religione ed etica. Nessuna relazione mistica con Dio può sostituire le pretese etiche del discepolato. La distinzione tra la certezza della salvezza e quella della fede, riconosce il carattere sinergico del pensiero wesleyano. Dopo aver notato l’importanza che Wesley dava alla verifica esperienziale delle affermazioni dogmatiche, e la susseguente volontà a modificare queste sue vedute alla luce della loro praticità che, però, non doveva compromettere un inequivocabile insegnamento biblico, è importante una considerazione metodologica nella prospettiva di ulteriori analisi. Inoltre (pur se non lo abbiamo evidenziato nella introduzione poiché Wesley non ne parla esplicitamente), poiché la testimonianza dello Spirito è un comune privilegio disponibile a tutti i credenti, è ovvio, come evidenzia H. B. Workman, che “la dottrina wesleyana della certezza comprenda, come inevitabile conseguenza, una teoria arminiana dell’espiazione.”¹²⁰

Rigenerazione

La rigenerazione è una metafora tratta dal mondo della biologia per esprimere il “cambiamento reale” prodotto dallo Spirito Santo all’inizio della vita cristiana. Nel Nuovo Testamento il termine è adoperato soltanto due volte. In Matteo 19.28 il riferimento è alla rigenerazione cosmica. E’ anche adoperato in stretta relazione al battesimo, intendendo l’azione rinnovatrice dello Spirito, in Tito 3.5. Tuttavia, l’idea comunicata dalla metafora è espressa in molti altri passi dove si adopera l’immagine della nuova nascita (cf. Gc. 1.21; 1 Pt. 1.23; e la conversazione con Nicodemo in Giovanni 3).

¹¹⁸ *Works* 7:199.

¹¹⁹ *Letters* 5: 235.

¹²⁰ *History of Methodism*, 34.

Nel suo sermone “The Great Privilege of Those That Are Born of God,” Wesley distingue chiaramente la rigenerazione dalla giustificazione pur mostrando la relazione tra di loro:

Ammesso e non concesso che la giustificazione e la nuova nascita siano, cronologicamente, inseparabili l’una dall’altra, sono, nondimeno, facilmente distinguibili, come se fossero diverse, di natura completamente differente. La giustificazione implica soltanto un cambiamento relativo, la nuova nascita uno reale. Dio, giustificandoci compie qualcosa *per* noi; nella nuova nascita produce qualcosa in *noi*. Nel primo caso cambia la nostra relazione esteriore con Dio, cosicché, da nemici diveniamo figli; nel secondo caso, la nostra anima più intima viene mutata cosicché, da peccatori diveniamo santi. L’una recupera il favore, l’altra l’immagine di Dio. L’una toglie via la colpa, l’altra la potenza, del peccato; in questo modo, pur se legate insieme dal punto di vista temporale, sono tuttavia distinte in natura.¹²¹

E’ quasi impossibile spiegare in modo esaustivo questo linguaggio figurativo, come Gesù ha ben espresso nel suo commento a Nicodemo dove afferma che “il vento soffia dove vuole, e tu ne odi il rumore, ma non sai né da dove viene né dove va; così è di chiunque è nato dallo Spirito” (Gv.3.8). John Wesley, traendo spunto da questo versetto, nota che “aspettarsi una spiegazione minuziosa, filosofica del modo in cui avviene,” è attendersi troppo. Egli qui conferma il fatto ma confessa che il modo gli sfugge.¹²²

Nondimeno, pur riconoscendo la sua inadeguatezza, possiamo formulare una definizione psicologica per avere una qualche idea sulla natura della rigenerazione. Olin A. Curtis ce ne suggerisce una eccellente: “La rigenerazione è la prima riorganizzazione del principio esistenziale per l’azione vivificante e la presenza dimorante dello Spirito Santo in modo che, scopo vitale essenziale, è la lealtà a Gesù Cristo.”¹²³ Questa ben si lega alla definizione di pentimento proposta da Alan Richardson che la ritiene “un fondamentale ri-orientamento dell’intera personalità.”¹²⁴

Quando ciò accade, una persona diviene “una nuova creazione...in Cristo” (2 Cor. 5.17). Egli ha fatto esperienza personale di un radicale ri-orientamento dell’intero suo essere, un rovesciamento di valori in modo che, ciò che prima amava, adesso, lo odia e viceversa. La nuova vita, nella rigenerazione, comprende una morte al vecchio stile di vita

¹²¹ StS I: 299-300.

¹²² Ibid., 2: 231.

¹²³ *The Christian Faith* (New York: Eaton and Mains, 1905), 365.

¹²⁴ *Theology*, 31.

e l'adozione di un modo nuovo. Una tale trasformazione del proprio sistema di valori, è possibile soltanto per la potenza abilitante dello Spirito Santo.

La rigenerazione è strettamente connessa alla metafora dell'adozione. Wesley equipara l'essere "nato dello Spirito" con l'avere lo "Spirito di adozione."¹²⁵ L'adozione può essere considerata come l'espressione sociale della conversione. Come Wiley afferma, il termine fa riferimento alla "azione per cui un uomo accoglie a casa propria, figli che non erano suoi nati" (CT 2: 429). Possiamo ancora una volta tirare in causa una definizione di O. A. Curtis: "L'adozione è un termine legale che Paolo prese in prestito dalla legge romana per esprimere l'aspetto sociale della conversione, cioè, che un peccatore salvato non è soltanto giustificato e rigenerato, ma realmente incorporato nella famiglia di Dio per godere della sua comunione e dividerne il destino."¹²⁶ La rigenerazione, perciò, inaugura la relazione tra il credente e Dio chiamata figliolanza.

Helmut Burkhardt considera questa risultante figliolanza come una categoria ontologica.¹²⁷

E' appropriato parlare della nuova nascita operata dalla rigenerazione come realtà ontologica soltanto se non la si concettualizza in termini di ontologia sostanziale. Un'ontologia relazionale, come quella suggerita nella nostra trattazione dell'*imago Dei*, dove l'essenza dell'uomo è identificata nei termini di "uomo in relazione con Dio," ci permetterà di considerare legittimamente di natura ontologica, il mutamento reale coinvolto nella nuova nascita.

Burckhardt sembra non dare importanza a questa condizione; perciò, cade vittima di un modo di pensare in termini di ontologia sostanziale concludendo che "la figliolanza è qualcosa che permane, che non può essere cancellata, ed è diversa, per esempio, dall'amicizia. La figliolanza è una categoria esistenziale."¹²⁸ L'errore è immediatamente visibile e causa il sorgere del Calvinismo con la sua affermazione della perseveranza dei santi poiché, "una volta figlio, sempre figlio," osservando che, chi nasce, non può non essere nato. Questa conclusione è valida soltanto se si traslascia la natura relazionale delle metafore coinvolte.

La rigenerazione è stata spesso collegata al battesimo. Esiste un legame tra i due che discuteremo in seguito, ma vale adesso osservare che mentre il Nuovo Testamento non insegna un rigenerazione battesimale, il rito simboleggia il dono dello Spirito che

¹²⁵ StS I: 283.

¹²⁶ *Christian Faith*, 367.

¹²⁷ *The Biblical Doctrine of Regeneration*, trad. O.R. Johnston (Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press, 1978).

¹²⁸ *Ibid.*, 30.

produce la nuova nascita. Il battesimo può essere amministrato senza il necessario corollario della rigenerazione, per cui non è un segno infallibile che essa sia avvenuta. Wesley prestava molta attenzione ai segni della nuova nascita. Il primo risultato di questa opera dello Spirito è che Dio dà la capacità, a colui che è rigenerato, di evitare di commettere peccati. Persino i bambini in Cristo, egli insiste, “sono così perfetti da non commettere peccato.” Il peccato a cui si riferisce è una “volontaria trasgressione di una legge conosciuta di Dio.”¹²⁹ Questo è il frutto immediato della fede. Il secondo segno è la speranza che egli collega alla testimonianza diretta ed indiretta dello Spirito. Il terzo è il maggiore di tutti essendo quell'amore di Dio che è sparso nel cuore di colui che è stato convertito. Riassumendo, è fede, speranza e amore.¹³⁰

Wesley riteneva che la rigenerazione fosse il primo atto della santificazione, o quanto si potrebbe definire, la santificazione iniziale. Ciò appare chiaramente da alcune sue affermazioni decisive, inclusa quella citata quasi all'inizio di questa sezione. Nel suo sermone dallo stesso nome, egli definisce la nuova nascita come

quel grande cambiamento prodotto da Dio nell'anima quando apporta nuova vita; quando la rialza dalla morte del peccato alla vita della giustizia. E' il cambiamento prodotto in tutta l'anima dall'onnipotente Spirito di Dio quando è “ricreata in Cristo Gesù”; quando è “rinnovata all'immagine di Dio nella giustizia e vera santità”; quando l'amore del mondo è trasformato in amore di Dio; l'orgoglio in umiltà; la passione in mitezza; l'odio, l'invidia, la malizia, in un amore sincero, tenero, e disinteressato per tutta l'umanità.¹³¹

In seguito, nello stesso sermone, egli distingue la nuova nascita dalla santificazione ma afferma esplicitamente che è una distinzione tra un'opera istantanea ed una progressiva. A coloro (per esempio, William Law) che consideravano la rigenerazione un'opera progressiva, egli dice:

Ciò è certamente vero nei riguardi della santificazione; ma la rigenerazione, la nuova nascita, non è così. Fa parte della santificazione, ma non è tutta; è la porta di accesso ad essa, l'ingresso. Quando nasciamo di nuovo, allora la nostra santificazione, la nostra santità interiore ed esteriore ha inizio; e da allora in poi, siamo gradualmente chiamati a “crescere in Lui che è il Capo.” Ciò che Wesley continuamente fa è applicare la sua definizione generica di santificazione alla rigenerazione, dimostrando come egli la ritenga una particolare espressione dell'opera dello Spirito nella restaurazione dell'uomo all'immagine di Dio, un cambiamento che comprende vera santità. Vi è un tipo di santità che è presente, in gradi diversi, ad ogni livello di vita cristiana come egli afferma nel suo sermone “On Patience” (1788). Secondo la sua definizione, la santificazione non comprende nessun nuovo *tipo* di santità:

¹²⁹ *Works* 11: 375; 12: 239.

¹³⁰ *StS* 2: 285-294.

¹³¹ *Ibid.*, 234.

che nessuno lo pensi. Dal momento in cui siamo giustificati fin quando esaliamo l'ultimo respiro a Dio, l'amore è l'adempimento della legge...l'amore è la somma della santificazione cristiana; e' quel *tipo* di santità che ritroviamo, soltanto in vari gradi, nei credenti che sono distinti da San Giovanni in "piccoli bambini, giovani e padri." La differenza tra di loro dipende, appropriatamente, dal grado di amore.¹³²

Da questi riferimenti possiamo dedurre che Wesley equiparava la rigenerazione alla prima espressione della grazia santificante nell'anima. Pur se completa in un momento, non era qualitativamente differente dalla susseguente opera della grazia. Non adoperò il termine *santificazione iniziale* per esprimere questo aspetto della conversione. Questa terminologia sorse tra i suoi successori per contrastare, come sembra, un insegnamento teologico che equiparava pienamente la rigenerazione alla santificazione.¹³³

Non si conosce bene chi abbia coniato la frase per primo, ma l'identificazione della rigenerazione con la santificazione iniziale è presente in diversi esponenti maggiori del movimento metodista. Richard Watson elenca gli elementi che compongono la redenzione iniziale: "giustificazione, adozione, rigenerazione e testimonianza dello Spirito" senza adoperare il termine *santificazione iniziale*. Egli insiste dicendo che vi è distinzione tra uno stato di rigenerazione ed uno di intera o perfetta santificazione nel tentativo di trovare un posto, nell'economia divina, all'intera santificazione. Wilson T. Hogue (1916) afferma che "l'opera dello Spirito Santo nella santificazione ha inizio e raggiunge un buon livello nella rigenerazione. In questa esperienza comincia una nuova vita nell'anima, una vita di amore santo." Egli ancora aggiunge, "non possiamo insistere troppo sul fatto che la santificazione inizi nell'opera di rigenerazione."¹³⁴

Quando inizialmente apparve l'idea della santificazione iniziale, nel XIX secolo, era adoperata in modo alquanto ambiguo dal movimento di santità americano che provava a raffinare gli insegnamenti di Wesley sulla santificazione. Fu certamente l'ambiguità che indusse Wilber T. Dayton, ad osservare che, sebbene sia chiara la necessità della distinzione tra santificazione "iniziale" e "intera," è meno visibile definire l'estensione e la natura della santificazione "iniziale", riconoscendo che "non tutti sono soddisfatti" dall'interpretazione che sembra essere divenuta classica¹³⁵ (vedi oltre).

Le tendenze presenti in Watson tendono ad enfatizzare la santificazione graduale. W. B. Pope chiarì che, secondo lui, la santificazione è "in realtà, la perfezione dello stato di

¹³² *Works* 6: 488.

¹³³ JOHN L. PETERS, *Christian Perfection and American Methodism* (New York: Abingdon Press, 1956), 150 ss.

¹³⁴ Riferimenti sono presenti in Richard S. Taylor, ed., *Leading Wesleyan Thinkers*, vol. 3 di *Great Holiness Classics*, ed. A. F. Harper (Kansas: Beacon Hill Press of Kansas City, 1985), 25, 308, 309.

¹³⁵ "Initial Sanctification and its Concomitants," in *The Word and the Doctrine: Studies in Contemporary Wesleyan-Arminian Theology*, comp. Kenneth E. Geiger (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1965), 208-209.

rigenerazione.”¹³⁶ Thomas N. Ralston afferma in modo inequivocabile che “la santificazione nel suo stato iniziale, è sinonimo della rigenerazione” e, perciò, che la perfezione cristiana è la “rigenerazione giunta alla sua maturità.”¹³⁷

Questi riferimenti illustrano le tendenze del pensiero wesleyano che, come suggeriamo, condussero a definire la “seconda benedizione” come sviluppo della dottrina della santificazione iniziale. L’opera di R. S. Foster riflette l’ambiguità che accompagnò questa transizione. Egli differenzia tra le due posizioni che contemplano la possibilità di giungere all’intera santificazione in questa vita ponendo in enfasi, da una parte, la crescita e la maturazione o il processo, per cui l’intera santificazione è “soltanto un punto nel processo di rigenerazione”; e dall’altra, considerandola “un’opera immediata o istantanea, e, quasi sempre, distinta, che avviene per opera dello Spirito Santo, mediante la fede,” diversa da ciò che la precede (rigenerazione) “ nel genere e nel grado.”¹³⁸

Non è chiara la posizione precisa di Foster, ma l’ordine degli argomenti e il modo in cui sono presentati, indicano il suo sostegno alla seconda posizione su espressa. Se suggerisce uno stato santificato diverso in genere e grado da quello rigenerato, non fa altro che riflettere la convinzione di Wesley come espressa nel passo seguente:

Ma non è una persona rigenerata un perfetto figliolo, e la santificazione qualcosa più di uno sviluppo? Quando un’anima è rigenerata, tutti gli elementi della santità sono ad essa impartiti o le grazie impiantate, nella totalità e la perfezione di queste grazie è l’intera santificazione; conseguentemente, insistiamo che l’intera santificazione non avviene alla rigenerazione, perché le grazie non sono, allora, perfette. Inoltre, pur se nella rigenerazione sono impartiti tutti gli elementi della santità, tutti i rudimenti del peccato originale non sono distrutti, e, quindi, è ancora assente la santificazione completa che, quando avviene, espelle il peccato. La rigenerazione è, in questo senso, santificazione incipiente - della stessa natura della santificazione e, nella sua estensione, è santificazione.¹³⁹

In altre fonti, la rigenerazione e la santificazione iniziale sono, così separate tra di loro, da creare una diastasi che, come conseguenza, produce una netta discontinuità tra l’opera di santificazione e quella di rigenerazione dello Spirito. Ciò si evidenzia nella citazione seguente dove, la rigenerazione è definita come

¹³⁶ *Compendium* 3:89.

¹³⁷ *Elements of Divinity* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1924), 460 ss.

¹³⁸ *Christian Purity* (New York: Eaton And Mains, 1897), 56-57.

¹³⁹ *Ibid.*, 109. Questo potrebbe essere considerato, a ragione, un riassunto del sermone di Wesley “On Patience,” 10, *Works* 6:488-490.

la dispensazione della vita spirituale all'anima umana, a cui Dio impartisce, in cui organizza e crea le capacità, gli attributi e le funzioni della nuova natura. E' un cambiamento dalla morte alla vita, dal dominio del peccato al regno della grazia, che restaura la vita spirituale perduta a motivo della Caduta.¹⁴⁰

La separazione è ancor meglio visibile nelle parole di J. T. Peck che distingue radicalmente tra "la vita" e la "santità": proprio come la vita naturale e la condizione dell'essere vivente sono distinte, la vita spirituale e la condizione morale di chi è spiritualmente vivo, sono distinte." Sono "completamente distinte, l'una dall'altra, come può essere un fatto dalle sue qualità, o una cosa dal suo accidente."¹⁴¹

L'idea che si impose nel movimento di santità americano identificava la santificazione iniziale come una esperienza contemporanea alla giustificazione, che purifica la colpa e la depravazione acquisita presente nei peccati attuali, di cui, il peccatore è anche responsabile. Wiley si riferisce anche a questo momento iniziale definendolo "parziale" in contrasto con quello "intero". In questo ultimo caso, il credente è purificato dalla depravazione ereditata (CT 2: 480-481). Richard S. Taylor riconosce che, sia la rigenerazione che la santificazione iniziale sono cambiamenti reali, inclusi, generalmente, sotto l'ampia categoria della "santificazione," e ritiene "purificata" la depravazione acquisita per la santificazione iniziale, ma solo dal punto di vista comportamentale; per esempio, "vecchie abitudini decadono, il vocabolario cambia, e i modi di pensare sono rivoluzionati." Ciò richiama alla mente ciò che Wesley definisce la "santità esteriore," che inizia alla nuova nascita.¹⁴²

Se si dà enfasi ai risultati positivi della nuova nascita, come nel caso del frutto del Spirito, si nota meglio come l'opera santificatrice dello Spirito stimoli a portare a compimento quanto già iniziato nell'uomo dalla grazia preveniente.¹⁴³ Porre un'enfasi esclusiva sull'azione negativa della santificazione (es. la purificazione dal peccato), tende a interrompere questa continuità, pur se non si può escludere questo aspetto dell'opera

¹⁴⁰ J.A. WOOD, *Perfect Love* (Chicago: Christian Witness Co., 1880), 17.

¹⁴¹ Citato in Wiley, CT 2:471. Wiley mantiene la stessa ambiguità presente in Wood. Insiste dicendo che la rigenerazione dovrebbe essere definita "la comunicazione della vita dello Spirito, ad un'anima morta negli errori e nei peccati," e rifiuta di identificare la rigenerazione con la santificazione iniziale, disposto soltanto a permettere che questa ultima sia concomitante alla prima. 407, 413. Questa, tuttavia, sta in tensione con altre affermazioni, quali "la rigenerazione, come abbiamo notato, è la dispensazione di una vita che è santa in natura." 446, vedi anche 423. Dice anche, nei riguardi della rigenerazione, che "è un cambiamento etico," 426. Ciò, secondo la terminologia wesleyana, è la santificazione, nel senso più ampio. La chiave per risolvere questa tensione interiore è, forse, il fatto che Wiley sembra identificare la santificazione non con il cambiamento etico ma con la purificazione, che è una metafora cerimoniale e non include gradi. In seguito, avremo ancora modo di parlare di questo problema quando tratteremo la terminologia di santità.

¹⁴² Richard S. Taylor, *Exploring Christian Holiness*, 3: 139-141; cf. anche A. Elwood Sanner, "Initial Sanctification," *Beacon Dictionary of Theology*, ed. Richard S. Taylor (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1983).

¹⁴³ Vedi quanto l'autore scrive in *Fruit of the Spirit* come esempio di come tutto ciò può essere espresso.

dello Spirito da una teologia della vita cristiana. Sembra adesso che, alla luce di queste considerazioni, siamo pronti a trattare, direttamente, l'intera santificazione.

L'intera santificazione

Con il termine *giustificazione* ci riferiamo a quella dichiarazione di grazia divina (come attitudine) che rimette il peccatore nella giusta relazione con Dio mediante il perdono e la clemenza; per *rigenerazione*, invece, intendiamo l'opera dello Spirito Santo (grazia come potenza) che dà vita in Dio al peccatore; per *intera santificazione* ci riferiamo a quella opera dello Spirito nel credente che “accelera la Sua opera nella giustizia” (Wesley, cf. Rm. 9.28), libera da ogni peccato, e stabilisce una relazione con Dio che può essere definita come perfezione.

Ogni termine e frase, in questa ultima definizione proposta, necessita un chiarimento ed una specificazione. Per intera santificazione ci riferiamo a quello stadio particolare che è in continuità con l'opera più ampia della santificazione nella vita del credente. Con la specificazione “intera,” intendiamo la stessa cosa di quanto Paolo affermava in 1 Ts. 5.23- “Or il Dio della pace vi santifichi egli stesso completamente; e l'intero essere vostro, lo spirito, l'anima e il corpo, sia conservato irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo.” “Intero” significa “completamente” (cf.c.11) In nessun senso suggerisce un completamento che esclude una ulteriore crescita. Come Wesley insistentemente affermava, “non c'è perfezione di gradi,...nessuna che non ammetta una crescita continua.”¹⁴⁴

In questa parte della nostra discussione sull'intera santificazione (in seguito più ampia), ci limiteremo a due domande cruciali: (1) L'intera santificazione è possibile? E (2) come la si ricerca?

Rispondendo alla prima domanda, bisogna accettare il fatto che non si potrà dare una risposta intelligente se isolata da un insieme di altre considerazioni. Brevemente, non può essere adeguatamente analizzata se ritenuta un componente della teologia sistematica. Questi argomenti rilevanti sono studiati esplicitamente oppure possono essere assunti implicitamente in tutti i trattati teologici che affrontano questo tema. Tra gli argomenti più pressanti sono incluse la dottrina del peccato originale, il significato dell'espiazione, la natura dell'uomo, il significato della grazia e quello legato al concetto di perfezione. Abbiamo già prestato attenzione a tutti questi aspetti tranne due, e lo studente dovrà familiarizzarsi con queste altre aree teologiche durante lo studio di questo tema. Due concezioni della grazia sono presenti nella storia del pensiero cristiano. La prima, e

¹⁴⁴ StS 2:156.

forse la più antica, ritiene che la grazia sia potenza di guarigione. Questo concetto appare negli scritti di Ignazio di Antiochia che definisce l'Eucaristia "medicina di immortalità." Agostino mantiene la stessa enfasi che diverrà normativa nella visione medievale della spiritualità cattolica. La Grazia viene concettualizzata come se fosse una sostanza ontologica di natura spirituale infusa in una persona mediante i sacramenti. La sua presenza viene confermata dalla conseguente capacità di compiere opere buone.

Martin Lutero, insieme ad altri cambiamenti teologici, sostituì questa comprensione con quella della grazia intesa come attitudine di Dio per cui egli era disposto ad accogliere il peccatore ed a perdonarlo prima di ogni sua ritrovata dignità. Abbandonando l'idea della grazia guaritrice, e sottolineandone di più l'aspetto giustificatore, in Lutero la dottrina della santificazione ne uscì alquanto indebolita. Il risultato fu una visione ambigua della vita cristiana contrassegnata da una oscillazione tra la vittoria e la sconfitta, l'estasi e la disperazione.

Preliminarmente notiamo proprio che Wesley, con il suo solito approccio alla teologia, rispettoso della *via media*, fu capace di equilibrare meglio la giustificazione (grazia come attitudine) con la santificazione (grazia come guarigione). Discutendo sulla prospettiva teologica wesleyana, Harald Lindström considera queste distinzioni ed osserva:

La corruzione fondamentale della natura umana è...raffigurata come malattia, salvezza nei termini di recupero della salute [guarigione]. Una concezione della religione che accoglie una tale comprensione del peccato deve essere determinata dall'idea della santificazione.¹⁴⁵

Proponiamo di analizzare questo tema della perfezione notando i vari modi in cui la santificazione è stata (o può essere) interpretata e le conseguenze di queste spiegazioni in rapporto alla domanda sulla possibilità dell'intera santificazione. Sembra che vi siano quattro tipi di interpretazione della santificazione, con la possibilità di una certa loro compenetrazione. (1) Secondo la legge, (2) secondo l'amore, (3) secondo la trasformazione dell'essere, e (4) cerimoniale o culturale.

Vari intrecci di questi diverse interpretazioni della santificazione sono apparsi nella storia del pensiero cristiano. Sono stati anche presenti dei momenti di passaggio dinamici da una posizione all'altra ed è indubbiamente una eccessiva semplificazione l'attribuire una versione della vita cristiana esclusivamente ad un particolare teologo. Tuttavia, vedere le implicazioni di ogni interpretazione ci darà modo di evidenziare alcuni aspetti importanti

¹⁴⁵ Wesley and Sanctification, 43.

della riflessione sulla domanda relativa alla possibilità della intera santificazione in questa esistenza finita.¹⁴⁶

Le prime esposizioni della dottrina della santificazione si svilupparono secondo il principio della “trasformazione dell’essere.” Ciò avvenne tra i teologi della chiesa orientale (Ireneo, Atanasio) seguendo la teoria realista della redenzione che intende una forma di deificazione della natura umana con una prospettiva di immortalità. Abbiamo già considerato i problemi causati da questo modo di razionalizzare il cambiamento reale che avviene quando o se si accoglie il senso greco dell’apoteosi, ma non è necessario interpretarlo in quel modo. In ogni caso, è la struttura formale di questo modo di pensare più che il contenuto che ci interessa qui. Ireneo credeva ed insegnava che questa trasformazione era opera dello Spirito Santo, ricevuto al battesimo, che produceva una certa misura di perfezione in questa vita, come anche una “deificazione” finale escatologica. “Ciò che notiamo in Ireneo, allora, è quanto abbiamo nel Nuovo Testamento –“l’eccitante tensione tra ‘l’ora e il non ancora’...Persino qui, grazie al dono di Dio dello Spirito mediante il Figlio, conosciamo lo Spirito nella pienezza e siamo già resi perfetti come parte dell’azione premurosa di Dio.”¹⁴⁷ Questa guarigione della natura umana è interpretata da Ireneo come una restaurazione dell’uomo all’*imago Dei*.

L’idea della perfezione, nei termini di amore, appare nei Padri primitivi e in modo particolare negli scritti di Clemente alessandrino. Il suo “cristiano gnostico” ha come caratteristica il fatto che ama Dio con tutto il suo cuore, anima, mente e forza e il suo prossimo come se stesso. Tradizionalmente, si pensa che Clemente abbia preso in prestito il concetto stoico dell’apatia come virtù o assenza di passioni e come paradigma per una vita ad un livello più alto. Ciò contraddice, in modo significativo, alcune delle sue ulteriori descrizioni come, ad esempio, quella della centralità dell’amore, facendo sorgere la domanda sulla adeguatezza di questa interpretazione. Sembra alquanto possibile che Clemente parlasse di “assenza di passione” in termini platonici (socratici) più che stoici. Nel *Fedro*, Socrate afferma che soltanto il filosofo è l’uomo virtuoso poiché ama e pratica le virtù per se stesse non per altri motivi secondari. Questo riflette proprio il modo in cui Clemente descrive la relazione cristiana ideale con Dio. Negli *Stromata* dice:

Potremo noi, allora, supporre che qualcuno proponga allo gnostico di scegliere tra la conoscenza di Dio o la salvezza eterna; e se questi, che sono

¹⁴⁶ Ciò che tento di fare nel materiale seguente è un’analisi sistematica delle idee basate sulle ricerche di Paul Bassett, la cui opera in *Exploring Christian Holiness*, vol. 2, ha finalità pionieristica ed è, secondo la mia conoscenza, l’unica opera del suo genere in esistenza. Il Dr. Bassett prova a delineare una storia dell’idea dell’intera santificazione distinta dall’ideale della “Perfezione cristiana.” Lo studente serio può evitare l’artificiosità delle mie stesse conclusioni leggendo, insieme a questa sezione, l’opera di Bassett.

¹⁴⁷ Ibid., 50.

completamente identici, fossero separabili, egli, senza nessuna esitazione, sceglierebbe la conoscenza di Dio, ritenendo che la proprietà della fede, che dall'amore ascende alla conoscenza, è desiderabile, per se stessa. Questa, allora, è la prima maniera di fare il bene dell'uomo perfetto, quando avviene non per un vantaggio suo proprio, ma perché ritiene che sia giusto farlo; e l'energia esercitata vigorosamente in tutte le cose, in quello stesso atti diviene buona; non buona in qualche cosa e non buona negli altri; essa consiste nell'abitudine a compiere il bene, non per gloria, né, come affermano i filosofi, per la reputazione, né per una ricompensa dagli uomini o da Dio; ma per crescere all'immagine e somiglianza del Signore.¹⁴⁸

Il vero gnostico, perciò, ama Dio per quello che egli è, e non per i benefici che può riceverne. Il suo è un tipo di amore che esclude ogni amore minore; la perfezione dell'amore è, perciò, una possibilità presente.¹⁴⁹

Troviamo, invece, delle modifiche uniche di questi ideali nella teologia di Agostino. Nei riguardi del peccato, egli ha lasciato alla Chiesa una duplice eredità. Adoperando lo schema del pensiero neoplatonico, definiva il peccato nei termini di "perversione dell'amore." L'ontologia di Plotino gli fornì una soluzione intellettuale al problema del male che identificò con il non - essere evitando il dualismo manicheo. Ciò richiedeva, però, l'esistenza di una scala di esseri nel rapporto con Dio che è l'Essere-in-sé stesso, fonte di tutto ciò che è, presente, a vari gradi frammisto al non-essere, quanto più ci si allontana dal fondamento dell'esistenza. Il posto dell'uomo, in questa scala è determinato dal suo amore. Se si amano le cose o se stessi, ciò è peccato poiché soltanto Dio è l'oggetto degno del nostro amore, L'amore perfetto di Dio coinciderebbe, allora, con la libertà dal peccato, rendendo teoricamente possibile, secondo questo modello, l'intera santificazione.

Agostino descrive meravigliosamente il modo in cui lo Spirito Santo infonde l'amore per Dio, come atto di grazia, nel cuore umano: "Noi...afferriamo che la volontà umana è così divinamente assistita nella ricerca della giustizia, che riceve lo Spirito Santo, che dà forma nella sua mente ad una gioia, e ad un amore di quel supremo e immutabile bene che è Dio."¹⁵⁰

Nondimeno, pur mantenendo queste basi, Agostino negava vigorosamente che una persona potesse essere liberata dal peccato in questa vita. Egli trovava sostegno in una lista di versi biblici che sembrano asserire l'universale peccaminosità dell'uomo, così concludendo: "Poiché...questi passi non possono essere falsi, ne consegue, secondo me,

¹⁴⁸ Bk. 4 c.18.

¹⁴⁹ Inizialmente, Wesley fu impressionato dal quadro delineato da Clemente del cristiano perfetto (*Journal* 5:197), ma nel 1774 egli critica 'l'apatia' dell'ideale di Clemente dicendo, "non ammiro più quella descrizione come prima, invece, facevo." *Works* 12: 297-298. Se la mia interpretazione ha una qualche validità, allora Wesley non avrebbe dovuto provare alcuna disillusione perché, anzi, avrebbe trovato forte sostegno alle sue percezioni.

¹⁵⁰ *On the Spirit and the Letter*, c.5.

qualsiasi sia la qualità o l'ampiezza della giustizia che possiamo chiaramente ascrivere alla vita presente, che non vi è alcun uomo vivente assolutamente libero dal peccato.”¹⁵¹ Tuttavia, nonostante questa negazione, egli conferma la possibilità della giustizia perfetta poiché è opera di Dio; e chi può limitare la potenza divina?

Agostino, tuttavia, offre una spiegazione sul perché un uomo finito non possa amare Dio perfettamente, una ragione che sarà molto significativa nelle successive discussioni. Questo argomento si basa sulla convinzione che esista una correlazione tra amore e conoscenza o visione. Più conosciamo Dio, più lo amiamo; ma poiché la nostra conoscenza attuale è difettosa (vediamo come in uno specchio, in modo oscuro, 1 Cor.13.12), così è pure il nostro amore. Poiché non avremo mai una perfetta conoscenza di Dio fin quando non facciamo esperienza della visione beata, la perfezione dell'amore attende la consumazione escatologica.

Una seconda concezione del peccato, nell'insegnamento di Agostino, pone delle problematiche differenti. In parte a motivo della sua propria esperienza, e in parte a motivo del fatto che Paolo, apparentemente, considerava tutti i comandamenti riassumibili nell'unica proibizione, “non concupire,” Agostino identificava il peccato con la concupiscenza, particolarmente con il desiderio sessuale. Se così fosse, possiamo affermare che tutti gli esseri umani non potranno mai raggiungere la libertà dal peccato in questa vita.

Vi sono, tuttavia, altri fattori complessi, coinvolti nel suo dibattito contro il Pelagianesimo, riguardanti questa interpretazione come tema della nostra discussione. La posizione pelagiana sul peccato era atomista, identificabile con la trasgressione volontaria di particolari precetti. La possibilità di scelta di non peccare, in questo modo, rientrava nelle capacità dell'uomo. Tuttavia, la libertà dal peccato quando la legge è interpretata in questo modo, è una possibilità relativamente facile. Agostino riconobbe questa “facile perfezione” e la controbilanciò con la sua concezione del peccato quale concupiscenza. Equiparando la legge alla concupiscenza, egli sottolinea come la conformità *interiore* alla legge sia il cuore dell'argomento. Mentre la conformità esteriore è possibile per le capacità soltanto umane, quella interiore è frutto soltanto della grazia. Così dice:

Perché chiunque fa quanto la legge comanda, senza l'assistenza dello Spirito della grazia, agisce per paura o punizione e non per amore di giustizia, per cui, agli occhi di Dio non è secondo la Sua volontà, quanto secondo gli uomini fa parte dell'opera; e tali facitori della legge sono, invece, ritenuti

¹⁵¹ Ibid., c.13.

colpevoli di ciò che Dio sa che essi avrebbero preferito fare se soltanto avessero avuto la possibilità di farlo.¹⁵²

Prima di dare uno sguardo a Tommaso D'Aquino e poi ai riformatori, è giusto evidenziare il fatto che inizialmente, nel pensiero della chiesa primitiva, l'interpretazione cerimoniale della santificazione era quella preminente. Come sottolinea Paul Bassett, fin dall'inizio la pienezza dello Spirito (santificazione) era connessa al battesimo, in special modo la seconda parte del rito, contrassegnata dall'unzione con l'olio. Questa fu ben presto separata dal rito iniziatorio del battesimo e assunse il nome di confermazione.

Esteriormente, il rito era percepito come simbolo mediante il quale la realtà veniva attualizzata, ma nel tempo, la comprensione sacramentale divenne predominante e gli elementi del rito agivano automaticamente. La cerimonia, che era inizialmente accompagnata dalla realtà, pian piano divenne fine a se stessa. Bassett suggerisce che uno dei maggiori contributi di "Macario l'egiziano" (alquanto influente su Wesley) fu la sua insistenza che la santificazione è un'opera esistenziale e vitale di grazia e non soltanto una liturgia.

Quando ci volgiamo al D'Aquino troviamo un'analisi affascinante della santificazione nei termini di *amore*. Non abbiamo lo spazio, e non rientra neanche nel nostro scopo immediato, trattare ampiamente l'insegnamento di Tommaso. Possiamo semplicemente osservare che egli identifica tre tipi di perfezione: (1) C'è una perfezione in cui amiamo Dio per tutto quello che *Egli* vale. Questo livello di amore è possibile soltanto a Dio, poiché soltanto Lui si conosce o si comprende con questo grado di adeguatezza. (2) D'accordo con Agostino, egli riconosce un livello di amore in cui amiamo Dio per quello che *noi* valiamo. Poiché la nostra piena capacità esisterà soltanto nella vita futura, questa possibilità è esclusa. (3) Vi è, però, una terza forma di perfezione che esclude "tutto ciò che è 'contrario al motivo o al movimento (*motus*) dell'amore per Dio.' Questa terza perfezione 'è possibile in questa vita in due modi: (1) rifiuto della volontà a fare ciò che è 'contrario all'amore, cioè, 'il peccato mortale' e (2) rinunzia volontaria a tutto ciò che impedisce all'anima (*mentis*) di appartenere completamente a Dio."¹⁵³ Non è una perfezione di esecuzione ma perfezione di intenzione e/o disposizione.¹⁵⁴

I teologi della Riforma apportarono una sottile seppur significativa trasformazione del concetto di santificazione, interpretandola dal punto di vista della fede e delle opere in senso legale. Lutero parlò molto di amore, ma la sua prospettiva fu ampiamente

¹⁵² Ibid., c.14.

¹⁵³ BASSETT, *Exploring Christian Holiness*, 2: 137-138.

¹⁵⁴ E' necessario ricordare che tutto ciò è in prospettiva della giustificazione e, perciò, perde il suo vero significato evangelico.

influenzata dalle controversie sulla giustificazione che erano sempre impregnate di legalismo. La santificazione intendeva compiere buone opere e, naturalmente, susseguiva alla giustificazione come espressione di fede. Tale interpretazione della santificazione poneva seri problemi alla questione relativa alla possibilità della libertà dal peccato in questa vita. Se la legge e la natura umana sono interpretate in stile pelagiano, il problema non sussiste, ma i riformatori seguivano Agostino sulla dottrina del peccato originale e applicavano la legge seguendo pienamente le richieste interiori. Le esposizioni di Calvino sui dieci comandamenti dimostrano come la legge fosse interpretata nella sua dimensione più profondamente spirituale. Per questo motivo, Calvino poteva ammonire i suoi lettori: “Non dovremmo essere spaventati dalla legge o sfuggire la sua istruzione soltanto perché richiede una purezza morale più rigida di quanto possiamo raggiungere mentre sopportiamo la prigione del nostro corpo.”¹⁵⁵

Come Agostino, egli nega vigorosamente che si possa raggiungere una giustizia perfetta in questa vita, in questi termini. “Analizzando il remoto passato, affermo che nessuno dei santi, rivestito del corpo mortale, abbia mai raggiunto quel traguardo dell’amore da poter amare Dio ‘con tutto il suo cuore, tutta la sua mente, tutta la sua anima e tutta la sua forza.’ Aggiungo che non c’è mai stato nessuno privo della piaga della concupiscenza.”¹⁵⁶

Studiando le diverse forme di interpretazione della santificazione prima di Wesley, dobbiamo evidenziare un punto importante. Agostino, Lutero e Calvino proposero una piena santificazione in questa vita nei termini di imputazione. Pur se il peccatore, in se stesso, non è completamente mutato, la perfetta giustizia di Cristo è a lui apposta e, perciò, per questa interposizione, egli è considerato perfetto agli occhi di Dio. Pur senza presentare riti particolari, proponiamo che questa sia una forma di santificazione cerimoniale che non comporta un cambiamento reale ma uno esterno alla persona così da non rendere necessaria una trasformazione morale. E’ su questa base che Lutero può affermare la sua posizione classica che il credente è, nello stesso tempo, peccatore e giustificato (*simul justus et peccator*).

Possiamo, adesso, proporre delle osservazioni generiche che, seppur prive di massima precisione, sono, nondimeno utili nella nostra transizione a Wesley. Il pensiero cattolico tendeva a interpretare la santificazione nei termini di amore; quello protestante

¹⁵⁵ *Institutes* 2.7.13. Questi passi potrebbero essere fraintesi come se suggerissero che il corpo, essendo sostanza materiale, sia in se stessa peccaminosa. Paul Bassett ci fornisce delle ragioni per ritenere impossibile ascrivere tale posizione a Calvino. *Exploring Christian Holiness*, v. 2.

¹⁵⁶ *Institutes* 2.7.5.

nei termini di legge, mentre quello orientale era incline a parlare di trasformazione dell'essere. Con il suo temperamento armonizzatore e la sua acuta perspicacia teologica, possiamo adesso comprendere meglio perché si può ben dire che le deduzioni di Wesley siano una sintesi dell'etica cattolica di santità con quella protestante della grazia (Cell). E', però, necessario aggiungere l'ulteriore osservazione che la sua sintesi accoglie il principio orientale rendendolo parte integrante della sua comprensione della vita cristiana.

Con queste annotazioni preliminari in mente, possiamo leggere il libretto di Wesley sulla dottrina della santità, *A Plain Account of Christian Perfection*, e comprendere meglio l'origine e la direzione del suo pensiero. In primo luogo, egli riconosce la differenza, tra la sua risposta positiva e quella negativa di altri fratelli, alla domanda "dobbiamo aspettarci di esser salvati da tutto il peccato prima del momento della morte?"¹⁵⁷ La sua certezza si basava su un quadruplice fondamento che riteneva fosse presente nella Scrittura: (1) vi sono passi biblici che la promettono (es. Sal. 130.8; Ez. 36.25, 29; 2 Cor. 7.1; Dt. 30.6; 1 Gv. 3.8; ef.5.25-27; Rm. 8.3-4) (2) Vi sono preghiere per l'intera santificazione come in Gv. 17.20-23; Ef. 3.14-19; 1 Tess. 5.23 (3) Vi sono ordini espliciti alla perfezione (Mt. 5.48; 22.37, 39) (4) Vi sono esempi nella Scrittura di persone chiamate perfette.

La posizione generale di Wesley non è minacciata dall'esegesi di alcuni versetti biblici che non sostengono il peso probatorio che egli ad essi riserva; il tenore del suo pensiero si mantiene saldo. Il principio base del suo agire si rifà direttamente alla sua comprensione della fede quale "certezza di cose che si sperano, dimostrazione di realtà che non si vedono"(Ebr. 11.1). Abbiamo già notato come il significato di questa definizione dipende dall'esistenza della promessa divina. Mentre le promesse sono esplicite, i comandi, le preghiere e gli esempi sono "promesse celate." Se Dio promette la libertà dal peccato (la perfezione) sia esplicitamente che implicitamente nella Sua Parola, possiamo stare certi che è una possibilità della potenza divina. Non dipende dall'abilità o potenzialità umana ma dalla grazia sovrannaturale che guarisce e abilita.

Inoltre, poiché la Scrittura offre la possibilità, dobbiamo giungere ad una comprensione di quanto sia coinvolto nella perfezione senza esporre la Bibbia a contraddizioni, perché, secondo Wesley, tutto l'insegnamento biblico è soggetto alla verifica esistenziale. E' proprio qui che egli si fa strada tra le problematiche complesse suggerite nella precedente esposizione dei vari modi in cui la santificazione è stata interpretata. Se la perfezione comprende l'osservanza della legge in modo dettagliato e profondo, è irrealizzabile. Se l'amore può essere perfetto soltanto con la visione beatifica,

¹⁵⁷ P. 43.

si attenderà l'eschaton. Notiamo qui il profondo significato delle scoperte che egli fece nella lettura devota di Jeremy Taylor, Thomas à Kempis e William Law. Brevemente, egli scoprì la centralità della "purezza dell'intenzione" ed il carattere interiore della vera religione. "Io vidi", egli afferma, "che la 'semplicità dell'intenzione e la purezza degli affetti,' un solo scopo in tutto quello che diciamo o facciamo, ed un solo desiderio che governa tutti i nostri sentimenti, sono veramente 'le ali dell'anima,' senza le quali essa non potrà mai ascendere al monte di Dio."¹⁵⁸

Egli stesso, allora, si impegnò a dare contenuto all'ideale biblico. La sua prima è più importante scoperta del significato dell'intera santificazione intendeva una forma di restaurazione dell'immagine di Dio. Come unica perfetta personificazione dell'immagine di Dio, dalla Caduta a Cristo, si potrebbe definire questa meta come somiglianza a Cristo. Tuttavia, secondo l'insegnamento biblico, potrebbe essere riassunta in termini di "amore," maggiormente espresso in ciò che Gesù riteneva il primo e più grande comandamento: "Ama dunque il Signore Iddio tuo con tutto il tuo cuore e con tutta l'anima tua e con tutta la mente tua e con tutta la forza tua," e il secondo, "ama il tuo prossimo come te stesso" (Mc. 12.30-31). Negativamente, comporta l'assenza del peccato, inteso come peccato interiore di orgoglio, ostinatezza, amore del mondo, ira, irritabilità, e altre disposizioni contrarie alla "mente...che era anche in Cristo" (Fil. 2.5).¹⁵⁹

Alcune formule possono essere adoperate per illustrare lo sviluppo dal cattolicesimo, passando per Lutero, fino a Wesley, in cui si nota un continuo interscambio correttivo tra fede e amore. Per la teologia cattolico-romana, seguace di Tommaso d'Aquino, l'ordine di vita cristiana può essere definito nei termini di "fede formata dall'amore." Lutero lo rifiutò poiché faceva precedere la santificazione alla giustificazione rimpiazzandolo con "fede... da Cristo." Wesley, invece, con il suo caratteristico interesse etico, adottò la formula paolina di Galati: "fede operante nell'amore" (cf. 5.6). Ciò, egli pensava, conciliava sia il valore della fede, come fondamento della vita cristiana, che la sua insistenza che l'amore è la manifestazione di quella vita.

Partendo da questa comprensione dell'*Imago Dei* come amore, Wesley interpreta la vita cristiana come un processo di sviluppo dell'amore che procede per stadi definiti. L'amore è posto nel cuore alla rigenerazione. Da quel momento in poi, vi è uno sviluppo graduale, senza fine. Vi è, però, un momento definito nel processo, che può essere chiamato amore perfetto o intera santificazione, perfetto soltanto nel senso che non è mescolato. La descrizione di Wesley conferma le parole di John Peter che considera il

¹⁵⁸ Ibid., 9-10.

¹⁵⁹ Ibid., 11, 28, 41, 12, 17, 29. Vedi anche il sermone "Sin in Believers."

termine “espulsione” o “amore che espelle il peccato” quello più appropriato per comprendere la dottrina dell’intera santificazione in John Wesley: “E’ amore che esclude il peccato; amore che riempie il cuore, che occupa ogni parte dell’anima...Poiché, se l’amore riempie pienamente il cuore, che spazio rimane al peccato?”¹⁶⁰

Riassumendo possiamo già notare come Wesley interpretasse l’intera santificazione nei termini di amore (come S.Tommaso) a come una trasformazione dell’essere (come i Padri orientali) ma sempre nel contesto della giustificazione per grazia mediante la fede (come i Riformatori). Tutti questi aspetti furono armonizzati in una particolare concezione teologica che considera con serietà lo stato di decadenza della natura umana e la potenza di Dio insieme all’insegnamento scritturale sull’etica perfezionista. Con tutte queste specificazioni, Wesley poté proclamare al mondo che “dove il peccato era abbondato, la grazia era sovrabbondata” (Rm. 5.20).

Consideriamo, adesso, la seconda domanda: “Come ricercare l’intera santificazione?” Molta storia della teologia della vita cristiana non risponde a questa domanda, perché si è tanto dubitato della sua possibilità. Spesso, quando accolta, veniva ricercata mediante buone opere e/o disciplina, ma questo approccio è, solitamente sempre all’interno di un contesto dove si consente una giustizia per le opere. Volgiamoci, però, direttamente a Wesley per meglio comprendere il suo insegnamento sul modo in cui poterci preparare all’opera perfezionatrice dello Spirito. Dobbiamo ricordarci, ancora, che egli mantiene la santificazione sempre all’interno del grande ambito della giustificazione per fede. La santificazione, qualsiasi sia il grado, non è mai il fondamento della nostra accoglienza da parte di Dio.¹⁶¹

Wesley non offre uno schema da seguire per giungere, automaticamente, all’esperienza dell’intera santificazione, ma parla di tre fattori che preparano per il momento in cui, nella sua libertà sovrana, Dio “abbrevia la sua opera di giustizia”(cf. Rm. 9.28).

Il primo fattore è il *pentimento*.¹⁶² Questo pentimento è diverso da quello che precede la giustificazione. Non comprende la colpa ma la consapevolezza dell’esistenza del residuo di peccato inteso come natura o disposizione interiore. E’ simile al primo pentimento nel fatto che l’ingrediente centrale è la presa di coscienza della propria

¹⁶⁰ StS 2:448, 457; PETERS, *American Methodism*, 59.

¹⁶¹ E’ possibile, nella dottrina wesleyana, parlare di gradi di santità. Soltanto la santità cerimoniale lo vieta. Ma la santità cerimoniale non implica un cambiamento reale e, perciò, non rientra genericamente nella definizione wesleyana della santificazione come trasformazione morale.

¹⁶² Vedi sermone “The Repentance of Believers,” in StS 2: 379 ss.

condizione. Questo pentimento comprende, inoltre, la consapevolezza della propria impossibilità a potersi liberare da soli di questo peccato interiore.

Il secondo fattore è la *mortificazione*.¹⁶³ Questa ovviamente un'azione sinergica ed è la graduale dimensione dell'opera della santificazione. E' proprio in questa connessione che si comprende meglio la descrizione abituale di Wesley della santificazione come esperienza graduale e istantanea:

Una persona può morire per un periodo di tempo; tuttavia, in senso proprio, non è morta fin quando l'anima non è separata dal corpo; e, in quell'istante, egli entra nella vita dell'eternità. Similmente, egli può morire al peccato per un certo periodo di tempo; tuttavia, non è morto al peccato fin quando il peccato non è separato dalla sua anima; e in quell'istante, egli entra nella vita ripiena d'amore. E come il cambiamento subito dal corpo che muore, è di una natura diversa, e infinitamente più grande di quella che abbiamo mai vissuto prima, sì, di una che, fino a quel momento non si sarebbe neanche concepita; così è il cambiamento prodotto, quando l'anima muore al peccato, di un tipo diverso e infinitamente più grande di qualsiasi altro prima, che nessuno potrebbe mai concepire, fin quando non lo sperimenta personalmente. Tuttavia, cresce ancora nella grazia, nella conoscenza di Cristo, nell'amore e all'immagine di Dio; e lo farà ancora, non soltanto fino alla morte, ma per tutta l'eternità.¹⁶⁴

Da notare che l'enfasi irriducibile di Wesley posta sulla santificazione come essenzialmente etica, gli offre la possibilità di mantenere coerentemente l'aspetto progressivo del processo che conduce al momento della piena salvezza. Quando la santificazione è interpretata cerimonialmente, non c'è posto per la santificazione graduale. Non vi sono gradi di purezza rituale. Essa si compie nel momento in cui si celebra il rito ed è pienamente realizzata come non mai.

Il terzo fattore è la *fede*. Questo elemento risponde alla seconda definizione del pentimento su menzionato. La fede, in questo caso, è la fiducia nelle promesse di Dio di liberare dal peccato interiore. Sapendo di non poterci liberare da soli dalla corruzione della natura innata (che ha il carattere di amore incompleto o perverso), attendiamo con pazienza l'azione di Dio in noi. E' la fede che spiega l'istantaneità della intera santificazione. Come affermava Wesley, se non c'è una liberazione istantanea dal seme del peccato (amore egoista) non vi è intera santificazione.

La fede è anche la base della sua convinzione che si può attendere l'opera di Dio nei primi anni di vita cristiana. Inizialmente, credeva che soltanto prima della morte, dopo un lungo periodo di maturazione, una persona potesse sperare di essere interamente santificata. Il cambiamento di questa posizione è visibile nel suo *Plain Account*, dove dice

¹⁶³ *Plain Account*, 42.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 62.

che “sia io che mio fratello [Charles] abbiamo sostenuto...che dobbiamo attenderla, non alla morte, ma in ogni momento; che ora è il tempo accettabile, ora è il giorno di questa salvezza.”¹⁶⁵

Nel secolo dopo il risveglio wesleyano, emerse un'altra interpretazione significativa sul modo di giungere all'intera santificazione. Questa proposta è associata al nome della signora Phoebe Palmer. La Palmer, moglie di un medico di New York, evangelista laica, viaggiando molto nei mesi estivi, insieme al marito, divenne una delle figure preminenti nei circoli di santità, in modo particolare tra i gruppi femminili. Conducendo gli “incontri del martedì per la promozione della santità,” il suo successo, nel condurre persone all'esperienza della intera santificazione, fu fenomenale e diffusissimo, fino alla sua morte nel 1874. Il contributo specifico della signora Palmer alla teologia wesleyana fu la sua rinomata “fraseologia dell'altare.” In una lettera datata 15 novembre 1849, lei spiega il modo in cui giunse a questa posizione, che, nella sua biografia è considerata la sua originalità:

Il modo in cui illustrava i processi-umano e divino- coinvolti nell'intera Santificazione del discepolo cristiano tratti dall'altare israelita delle offerte bruciate, e dai riti e dalle pratiche pertinenti, è suo proprio di diritto e, se non per scoperta, almeno per particolare applicazione, nel secolo presente.¹⁶⁶

La signora Palmer spiega che cercava una prova biblica alla sua convinzione che è dovere del credente aver fede dopo aver soddisfatto le condizioni di consacrazione e santificazione. La sua attenzione fu attratta da Ebr. 12.10, che lei ritenne il fondamento dell'affermazione che è “un dovere credere che l'offerta è *santificata* quando posta sull'altare.” Questa metodologia divenne uno strumento nelle sue mani per abbreviare il tempo tra la rigenerazione e la santificazione, e grazie ad esso riuscì a condurre presto, molti credenti, ad una professione di intera santificazione. Proponeva due semplici passi: Primo, soddisfare le condizioni che sono, in sintesi, “presentare se stessi come sacrificio vivente a Dio, per mezzo di Cristo- offrendo tutto, noto o ignoto, sull'altare che santifica il dono”; e, secondo, la fede - fede che Dio manterrà la sua promessa.¹⁶⁷

Wheatley riassume la sua azione ricorrendo a questo metodo:

Nelle spedizioni evangelistiche in posti diversi, la sig.ra Palmer testimoniava continuamente...anime venivano risvegliate, giustificate e interamente santificate in un periodo di pochi giorni o ore. In un episodio

¹⁶⁵ P.50.

¹⁶⁶ RICHARD WHEATLEY, *The Life and Letters of Mrs. Phoebe Palmer* (New York: Palmer and Hughes, 1884), 532.

¹⁶⁷ Ibid. 536-537.

particolare, come lei narra, una persona fu giustificata, interamente santificata e chiamata a predicare il vangelo in tre giorni.¹⁶⁸

Questa nuova metodologia, causò il sorgere di molte nuove domande tra i suoi contemporanei. L'obiezione principale verteva sulla testimonianza dello Spirito. La signora Palmer affermava che dichiarare di avere la testimonianza prima di possedere la certezza che Dio avesse accolto il sacrificio, significa renderlo "un oggetto della conoscenza, e, naturalmente, senza necessità di avere fede." I suoi critici, tuttavia, richiamavano l'attenzione sul pericolo presente nella professione senza la concomitante testimonianza dello Spirito, sia interiormente che nei termini di frutto etico. Forse il problema più serio con questa interpretazione riguardava la definizione della santificazione in termini cerimoniali, che la esponevano a molti pericoli concreti.¹⁶⁹

Alla luce delle numerose distinzioni notate nella nostra discussione, potrebbe essere utile trarre delle conclusioni analizzando il linguaggio adoperato per descrivere la santificazione. Possiamo farlo con una tassonomia di termini, adoperando una versione semplificata della filosofia linguistica contemporanea- cioè, provando ad identificare i "contesti linguistici" (adoperiamo questo termine riferendoci a quanto Ludwig Wittgenstein chiamava "giochi linguistici," che non hanno niente a che fare con il gioco di parole ma con il riconoscimento che stessi termini hanno significati diversi quando adoperati in contesti diversi; per esempio, il termine *colpire* ha significati diversi quando adoperato in una partita di baseball, di bowling o nell'intreccio di relazioni lavorative) che sono coinvolti nell'uso di termini comunemente impiegati per spiegare l'esperienza dell'intera santificazione. Possiamo identificare almeno quattro categorie: La classificazione di termini come *cerimoniali* implica che questo è il contesto linguistico dal quale sorsero originariamente. Ciò non preclude la possibilità che possano essere adoperati in un senso modificato per funzionare in altri contesti linguistici. Chiaramente, questo è quanto il sacerdote Ezechiele fece parlando di Dio che "purifica" il Suo popolo "dall'idolatria," un concetto *etico* che mantiene dei toni cerimoniali di impurità. Questa (il contrario di purezza) è adoperata sia in senso cerimoniale che in modo metaforico. Adopereremo il termine *dinamico* riferendoci a quei termini che identificano la santificazione come agente

¹⁶⁸ Ibid., 531. Vedi analisi di W. M. GREATHOUSE IN BASSETT E GREATHOUSE, *Exploring Christian Holiness*, 2: 299 ss., per le stesse conclusioni.

¹⁶⁹ Vedi H. RAY DUNNING, "Sanctification - Ceremony or Ethics?" *Preacher's Magazine* 55, n. I (September, October, November, 1979). Mildred Bangs Wynkoop critica aspramente questa proposta metodologica: "Niente nella Bibbia motiva il significato che le viene dato oggi. Nel tentativo di chiarire un concetto teologico, la sig.ra Phoebe Palmer, una tra le luci più brillanti della storia degli inizi del movimento di santità americano, creò inavvertitamente, un cliché che, da allora in poi, ha confuso e disorientato persone che cercavano Dio con sincerità. Certamente, lei non deve essere rimproverata ma noi sì, poiché abbiamo reso 'teologia biblica' una frase utile nei limiti di una specifica situazione." *A Theology of Love: The Dynamic of Wesleyanism* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1972), 189.

divino che la attualizza in una persona, e *strutturale* in riferimento a quei termini che parlano di struttura dell'esperienza senza particolare attenzione al contenuto.

Strutturale	Cerimoniale	Etica	Dinamica
Seconda benedizione	Purificazione	Amore perfetto	Battesimo con lo Spirito Santo
Seconda opera di Grazia	Purezza di cuore	“la mente che era in Cristo” “Rinnovamento all’immagine di Dio” “Perfezione Cristiana”	La pienezza dello Spirito

Da uno sguardo veloce, si noterà subito come Wesley adoperasse, quasi esclusivamente, una terminologia etica. Pur senza sottovalutare l'opera dello Spirito Santo o evitare l'idea della purificazione dal peccato, egli indubbiamente credeva che la terminologia pneumatologica avesse sempre bisogno di definizione, mentre quella etica, in special modo quella piena di concetti cristologici, era auto-definente. Daniel Steel è ben cosciente sia dell'aspetto storico che teologico con cui Wesley sceglieva i suoi termini. In risposta ad una domanda, disse che aveva contato 26 termini diversi adoperati da Wesley per descrivere l'esperienza della santificazione.

Ma “il battesimo dello (o con lo) Spirito,” e “la pienezza dello Spirito” non sono frasi da lui adoperate, probabilmente perché intendevano una pienezza emotiva di natura temporanea, senza che giungesse alla vera radice della natura morale.¹⁷⁰

Inoltre, poiché la terminologia cerimoniale non include, necessariamente, un contenuto etico, deve essere continuamente qualificata. Un tale linguaggio è anche in pericolo di divenire meno etico a motivo del suo orientamento empirico. Wesley reinterpretava continuamente il linguaggio cerimoniale in termini etici.¹⁷¹ La conclusione di tutto questo è che l'intera santificazione, secondo Wesley, è meglio descritta in termini cristologici.

Iniziando con John Fletcher e Joseph Benson, i successori di Wesley adoperarono sempre più una terminologia pneumatologica. Pur se Wesley non si sentiva a proprio agio

¹⁷⁰ *Steele's Answers* (Chicago: Christian Witness Co., 1912), 130-131.

¹⁷¹ Cf. WYNKOOP, *Theology of Love*, 252-253. Tutto l'intero c.13 in questa fonte tratta questo tema, in speciale modo la terminologia della *purificazione*, che divenne la parola comune del movimento di santità del XIX secolo. Vedi oltre e nota l'uso alquanto esclusivo di questo linguaggio nel suo capitolo sull'intera santificazione. *CT*, v. 2.

con questa tendenza, non riteneva che l'insegnamento di Fletcher contraddicesse il suo.¹⁷²

La terminologia cerimoniale sembrò divenire preminente in Adam Clarke, e nei suoi successori, nel movimento di santità americano; come conseguenza, il suo insegnamento assunse un carattere alquanto differente da quello di Wesley. W. M. Greathouse dice di Clarke: "L'opera dello Spirito santificatore comprende tutta la nostra salvezza, ma il suo scopo principale è sempre la purificazione del cuore. Questo è il punto immutabile di Clarke."¹⁷³ Fu la grande importanza che egli dava a questo contesto linguistico che lo portò a pronunciare la frase, spesso citata, nella sua *Christian Theology*:

In nessuna parte della Scrittura siamo condotti a ricercare la santità *gradatim*. Dobbiamo venire a Dio sia per una istantanea e completa purificazione da tutto il peccato quanto per un perdono istantaneo. Neanche il perdono *seriatim*, né la purificazione *gradatim* esistono nella Bibbia.¹⁷⁴

La crescita nella Grazia

Come abbiamo già notato, il linguaggio può creare fraintendimenti. Ciò accade più facilmente quando si discute di temi teologici riguardanti la crescita spirituale o la maturità. La crescita, quando applicata alla vita spirituale, è una metafora presa dal campo biologico. Se il suo significato metaforico non è preso in debita considerazione, ed è adoperato come una analogia per la crescita spirituale, produce un insieme di immagini incongruenti col tema in questione. La crescita naturale, infatti, è il semplice risultato di fattori involontari, puramente naturali e non include un cambiamento reale; ne consegue, che paradigmi dall'ambito dello sviluppo personale, sono più appropriati per spiegare meglio l'idea della crescita.

Il risultato dell'applicazione di spiegazioni impersonali alla vita personale non è soltanto meno utile in termini pratici ma crea anche quanto Mildred Bangs Wynkoop definisce "un vuoto di credibilità."¹⁷⁵ E' un vuoto tra la dottrina e la vita che causa, alla fine, scetticismo sulla reale possibilità di un'analisi teologica.

Inoltre, come abbiamo notato nell'ultima sezione, quando la santificazione è interpretata esclusivamente in termini di concetti cerimoniali (purezza, purificazione), diventa estremamente difficile parlare di uno sviluppo reale, con il risultato che discussioni svolte in questo contesto, senza un previo riconoscimento della natura metaforica del

¹⁷² Vedi BASSETT E GREATHOUSE, *Exploring Christian Holiness*, 2:240.

¹⁷³ Ibid., 247.

¹⁷⁴ (New York: T.Mason and G. Lane, 1840), 207-208.

¹⁷⁵ *Theology of Love*, c.3.

linguaggio, non procurano una utile teoria di crescita spirituale lasciando l'impressione che non vi sia sviluppo reale nella vita cristiana dopo il momento della intera santificazione. E' su questa base che possiamo distinguere tra santificazione graduale o progressiva e crescita nella grazia. Nei termini, però, di una definizione wesleyana della santificazione come trasformazione reale, è lo sviluppo reale che caratterizza le persone più che le cose, che soddisfa le istanze della definizione.

Ciò che si propone, in questo caso, è una versione semplificata dello sviluppo personale che crediamo sia appropriato come paradigma per comprendere il processo di crescita nella grazia. Lo sviluppo reale include (1) l'intenzione, (2) lo scopo, e (3) l'occasione.

Piante e animali progrediscono normalmente verso la maturità nel giusto ambiente. L'ambiente, però, da solo, è insufficiente a motivare la crescita dello spirito umano. Deve esserci una dimensione interiore di desiderio, impegno o intenzione. Teologicamente, notiamo come sia lo Spirito a impartire questa tensione sia nel momento del risveglio spirituale che del pentimento. Abbiamo già notato come il risveglio avviene quando una persona è resa consapevole della discrepanza tra la sua condizione presente e quella ideale con la quale è stata confrontata. Il pentimento è la risposta umana (resa possibile dalla grazia preveniente) a questo risveglio che include passi che riflettono l'intento di conformarsi a questo ideale. Ha sia connotati positivi che negativi. Include, cioè, un allontanamento da ciò che non si confà con l'ideale ed un volgersi a ciò che personifica o esemplifica l'ideale. Questo è il frutto del pentimento. La rigenerazione, susseguente al pentimento, è definita psicologicamente come un ri-orientamento della propria struttura di valori, delle proprie intenzioni.

Le parole di Gordon Allport offrono degli illuminanti suggerimenti da una prospettiva prettamente psicologica:

Accade, a volte, che il vero centro attorno a cui è organizzata la personalità, cambi improvvisamente e, apparentemente, senza alcun avvertimento. Un qualche impeto forse causato da un lutto, da una malattia, da una conversione religiosa, oppure, persino da un insegnante o da un libro, possono provocare un ri-orientamento.¹⁷⁶

La letteratura di santità ha insistentemente affermato che la crescita nella grazia accelera dopo l'esperienza dell'intera santificazione. Ciò è stato, solitamente, spiegato con un linguaggio metaforico, tratto dal regno biologico, che ha condotto l'opinione comune a delle conclusioni impraticabili. Tuttavia, è proprio sul tema delle "intenzioni" che la verità di

¹⁷⁶ *Becoming*, 87.

questa disputa viene alla luce. L'esperienza di molti riecheggia, purtroppo, quella di "incline a deviare" (originale "Vieni, Tu Fonte") di Robert Robinson, o, come Wesley era solito dire, di un amore frammisto e non puro. Tuttavia, con un serio impegno di questa mente-doppia e l'espulsione di ogni amore minore in modo da poter amare veramente Dio con tutto il cuore, l'anima, la mente e la forza, egli giunse a provare la purezza di cuore che, come ben dice Søren Kierkegaard, significa "volere solo una cosa." Perciò, è soltanto naturale che qualcuno, la cui intenzione, o il cui desiderio o impegno per l'ideale sia così concentrato, debba ancor più efficacemente giungere ad una maggiore conformità all'ideale.

Credenti indolenti, apatici, presuntuosi, soddisfatti di sé possono soltanto stagnare in schemi di vita statici. Soltanto chi, come Paolo, "prosegue il corso verso la meta" sperimenterà quello sviluppo dinamico che dovrebbe caratterizzare il normale cristiano. E' istruttivo vedere come, in questo passo (Fil. 3.12-16) in cui Paolo, celatamente, attesta la sua perfezione o maturità (v.15), egli la identifichi con il "protendersi" verso la perfezione o la maturità che egli apertamente smentisce di possedere.

Ma il grado maggiore di intenzionalità è sprecato e inefficace se privo di una direzione. Ecco perché è necessaria una meta o un *telos*. Persino una lettura superficiale del Nuovo Testamento renderà inequivocabile l'identificazione di un tale ideale: è il carattere di Cristo. Il Signore Gesù è la norma della spiritualità cristiana, perciò Paolo parla della maturità della chiesa che persegue la "unità della fede e della piena conoscenza del Figliuol di Dio, allo stato di uomini fatti, all'altezza della statura perfetta di Cristo" (Ef.4.13).

Questo passo suggerisce due importanti ingredienti coinvolti nel processo di maturità spirituale, ed il contesto più ampio introduce il terzo. In primo luogo, questa immagine della maturità secondo il modello di Cristo è di natura comunitaria. E' la chiesa di cui egli parla. La crescita è individuale ma non individualistica e, di norma, avviene nel contesto della comunità di fede. Questa verità sarà ancor più esposta nel capitolo sulla chiesa. In secondo luogo, si introduce l'elemento della conoscenza. L'ampia presenza di questa idea nel Nuovo Testamento è rimarchevole ed è un'espressione esplicita dell'elemento della meta che qui proponiamo (cf. 2 Pt. 3.18; Fil. 1.9). La conoscenza non è il risultato della crescita ma il prerequisito della crescita. E' la "conoscenza del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo" che dà contenuto alla nostra comprensione così da provvedere una direzione. La conoscenza non deve essere equiparata di per sé con la maturità ma considerata come un ingrediente indispensabile del suo raggiungimento.

L'analisi psicologica riesce a identificare disordini di personalità nei termini di deviazione dalla norma. Distinto da alcuni concetti di normalità, sarebbe impossibile riconoscere tali deviazioni o giungere ad certo tipo di personalità normale. Nell'ambito spirituale tali criteri normativi non derivano da chi rientra nella media ma da colui che è pienamente normale. Tutti gli altri mancano di una piena umanità.

Il terzo elemento nella crescita suggerito dal più ampio contesto del passo di Efesini, è l'esortazione paolina a "spogliarvi del vecchio uomo che si corrompe seguendo le passioni ingannatrici; a essere invece rinnovati nello spirito della vostra mente, e a rivestire l'uomo nuovo che è creato a immagine di Dio nella giustizia e nella santità che procedono dalla verità" (4.22-24).

"Il vecchio uomo", in questo caso, si riferisce alla vita pre-rigenerata e include sia la condotta che lo stato di esistenza che sottostà al comportamento. Tutti e tre i casi dell'uso paolino della metafora (Rm. 6.6; Col. 3.9; Ef. 4.19-25) quando letti nel contesto non ammettono altro significato logico.¹⁷⁷ Paolo esorta i suoi lettori a dimenticare tutto quello che apparteneva alla vecchia vita sia come azione che come essere, e a indossare la nuova vita il cui contenuto è il carattere di Cristo.

La maturità spirituale è sia negativa che positiva. Intende sbarazzarsi di tutto ciò che è contrario alla mente di Cristo e aggiungere quelle virtù che sono definite dalla persona del Salvatore. Il passo più incisivo che racchiude questa verità e che indica lo Spirito quale agente dinamico in questo processo, è 2 Cor. 3.18: "E noi tutti, a viso scoperto, contemplando come in uno specchio la gloria del Signore, siamo trasformati nella sua stessa immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione del Signore, che è lo Spirito."

Questi due primi fattori nella crescita spirituale si chiariscono meglio quando prendiamo in considerazione quanto A.H. Maslow ha definito come mancanza e motivi per la crescita. La mancanza di motivi riduce la tensione e riporta l'equilibrio. Ciò corrisponderebbe alla motivazione che generalmente dà contenuto al pentimento e conduce ad un obbligo etico. Tuttavia, l'essere costantemente costretti dalla paura o colpa non produce una sana vita spirituale. Si dovrebbero ricercare veri motivi di crescita. Questi mantengono una certa tensione (anziché eliminarla) nell'interesse di mete distanti e spesso irraggiungibili. I motivi di crescita distinguono quella umana da quella animale, e quella adulta da quella infantile. "Motivi di crescita producono ciò che Allport chiama "il

¹⁷⁷ Cf. J.KENNETH GRIDER, "The Meaning of 'Old Man,' " *Nazarene Preacher*, February 1972, 15 ss., per un'attenta e, secondo il giudizio dell'autore, esegesi irrefutabile di questi passi che propongono questa interpretazione.

divenire orientato.” Ecco il suo commento su queste due forme di motivazione (o intenzione):

Per motivi di crescita ci riferiamo alla influenza che gli ideali esercitano sul processo di crescita. Mete a lunga distanza, valori soggettivi, sistemi comprensivi di interesse sono tutti di questo ordine...Dire che qualcuno compie determinate azioni e si astiene da altre per paura del castigo di Dio sarebbe una forma di travestimento della maggior parte delle esperienze di persone religiose le cui coscienze hanno più a che fare con l'amore che con la paura. Si sceglie un sentiero di vita inclusivo che richiede disciplina, carità, riverenza, considerati, da una persona religiosa, obblighi positivi. Se, in una persona, la sola motivazione per agire bene è la paura, possiamo stare certi che stiamo trattando con una coscienza infantile, un caso di crescita ritardata.¹⁷⁸

Il terzo elemento maggiore che proponiamo come essenziale per la crescita nella grazia è l'occasione. Lo sviluppo reale non avviene nel vuoto, ma affrontando situazioni che richiedono una risposta secondo il proprio ideale. Se si cresce nella fede, ciò avviene nell'appropriazione delle promesse di Dio in casi specifici; se si cresce nell'amore, è nei termini dell'amore per qualcuno o per alcuni, e non nel senso di crescita di una quantità astratta. Una trasformazione etica reale è conseguenza di un incontro che richiede una decisione. Se la mia intenzione è forte, io decido sul mio comportamento sulla base dell'immagine del tipo di persona che voglio divenire e perciò divento quel tipo di persona in senso reale. L'ideale viene sempre più attualizzato. Nell'interazione tra la disciplina e l'impegno umano e la grazia divina, l'interscambio tra questi due ingredienti basilari di crescita richiede una maggiore conformità all'immagine di Dio, come rispecchiata, per noi, in Gesù Cristo.

Lo Spirito Santo come dono escatologico

L'aspetto finale dell'opera dello Spirito che noteremo è un insegnamento distintamente paolino. Lo Spirito che dimora in tutti i credenti dona loro la certezza della salvezza finale o della risurrezione. Lo Spirito “che ha risuscitato Gesù dai morti ... vivificherà anche i vostri corpi mortali per mezzo dello Spirito che abita in voi” (Rm.8.11). Notate ancora una volta la stretta correlazione che esiste tra Gesù e lo Spirito. Si capisce come la potenza dello Spirito sia la potenza di risurrezione quando si comprende che fu questa stessa potenza che risuscitò Gesù dalla tomba. Questo è un motivo in più per poterLo definire Spirito di Cristo.

¹⁷⁸ *Becoming*, 68, 72-73.

Sviluppando ancor più questo concetto, Paolo parla dello Spirito come “primizia” o “garanzia” o “anticipo” della risurrezione finale (Rm. 8.23; 2 Cor. 1.22; 5.5; Ef. 1.13-14). Abbiamo qui un'altra espressione del tema fondamentale della teologia neotestamentaria: la tensione tra escatologia realizzata e futura. Il futuro ha fatto irruzione nel presente, ma non è stato pienamente attualizzato: si attende, perciò, la consumazione finale.

La risurrezione di Cristo fu più di un evento isolato in cui un uomo vinse la morte. Infatti, segnò la morte del vecchio eone e la nascita di quello nuovo. Perciò, essere in Cristo o nello Spirito (che abbiamo visto, sono dei sinonimi) significa anticipare l'era a venire e parteciparvi nella sua potenza.

G. Eldon Ladd osserva correttamente che “la morte e la risurrezione di Cristo non furono semplici eventi nella storia passata ma eventi escatologici.” Il tentativo di limitare questi eventi esclusivamente a quelli di significato storico-oggettivo, rischia di non farci cogliere l'insegnamento fondamentale di Paolo. I suoi sforzi, tendenti a dimostrare che Paolo non insegna una vita cristiana come “esperienza soggettiva,” non riescono a cogliere la verità che, secondo Paolo, vi è una appropriazione soggettiva dell'era futura per esperienza personale. Infatti, l'enfasi dell'apostolo presenta una dimensione di esperienza cristiana che è realmente santificazione, in modo generale.¹⁷⁹

L'esperienza presente dello Spirito è della potenza della risurrezione. Ciò consegue alla frase paolina “risorto con lui” (Col. 2.12). James S. Stewart la descrive nel modo seguente:

Questa vita che fluisce da Cristo all'uomo è qualcosa di totalmente differente da qualsiasi altra vissuta personalmente a livello prettamente naturale. E' differente, non soltanto di grado, ma anche di tipo. E' *kainotas zoas*, una nuova qualità di vita, una qualità sovranaturale. Come Paolo afferma altrove, “c'è una nuova creazione” - non semplicemente una intensificazione di poteri già posseduti, ma l'improvvisa emersione di un elemento interamente nuovo e originale - “quando una persona diventa di Cristo.” Egli comincia a vivere nella sfera dell'esistenza post-risurrezione di Gesù.¹⁸⁰

Tutto ciò motiva l'osservazione che la salvezza finale è considerata nei termini di risurrezione. La speranza futura, entro i limiti del contesto biblico della creazione, non anticipa un'esistenza disincarnata che, per la mentalità ebraica, sarebbe stata una conclusione alquanto insoddisfacente. La vita futura, per essere motivo di speranza, deve comprendere la piena redenzione del corpo (Rm. 8.23) per la risurrezione dai morti. Martin Lutero, in un sermone pasquale, proclamava questa fede:

¹⁷⁹ *Theology*, c. 34.

¹⁸⁰ *Man in Christ*, 193.

Se noi, all'ultimo giorno, dovremo risorgere corporalmente, nella nostra carne e sangue, a vita eterna, dobbiamo aver sperimentato una precedente risurrezione spirituale, qui, sulla terra. Le parole di Paolo in Rm. 8.11 [significano che] Dio, avendoti risvegliato, giustificato e salvato spiritualmente, non trascurerà il corpo, l'edificio o il tabernacolo dello spirito vivente; lo spirito, essendo in questa vita risorto dal peccato e dalla morte, il tabernacolo, o il rivestimento di carne e sangue corruttibile, deve anche essere risuscitato; deve emergere dalla polvere della terra, poiché è il luogo dove risiedono il redento e lo spirito risorto, affinché i due siano riuniti per la vita eterna.¹⁸¹

¹⁸¹ *Compend*, 239.

CAPITOLO 15

LA SANTIFICAZIONE: RINNOVAMENTO ALL'IMMAGINE DI DIO

Il Nuovo Testamento e John Wesley affermano, all'unisono, che il grande scopo della redenzione è di rinnovare l'uomo all'immagine di Dio. Questo è il "fine della religione."¹⁸² La salvezza è definita come "rinnovamento delle nostre anime all'immagine di Dio."¹⁸³ Il processo totale di santificazione, con il suo inizio nella nuova nascita, il suo "perfezionamento nell'amore" nell'intera santificazione, ed il suo progressivo sviluppo verso la salvezza finale, ha come obiettivo la restaurazione dell'uomo al suo destino originale.¹⁸⁴ Ciò è, come Lindström correttamente osserva, "l'uso più ampio e appropriato della parola santificazione."¹⁸⁵

Questa comprensione del significato di santificazione non è scomparso dalla scena teologica con la conclusione del Nuovo Testamento per essere poi riscoperto da John Wesley nel XIII secolo. E' stato ripreso da tutti i maggiori interpreti della vita cristiana nei secoli e, le nostre brevi note sulla storia del pensiero cristiano sulla santificazione, hanno richiamato l'attenzione sulla sua prevalenza nell'insegnamento cristiano classico. La domanda essenziale non è sapere se questo è il modo appropriato di parlare del contenuto della santificazione, ma piuttosto (1) qual è il valore o il significato dell'*imago* a cui l'uomo è chiamato, e (2) come e in quale grado è essa restaurata.¹⁸⁶

In primo luogo dovremmo notare attentamente come vi sia un aspetto positivo ed uno negativo in questa grande meta della salvezza. L'aspetto positivo è l'amore infuso, e il negativo è lo sradicamento del peccato. W. B. Pope insiste dicendo che la combinazione di questi due elementi è un tratto peculiare della teologia metodista.¹⁸⁷

Quando il lato positivo è evidenziato, la continuità della vita cristiana, dalla sua origine nella nuova nascita alla salvezza finale, risalta maggiormente. Quando, invece, si sottolinea l'aspetto negativo, l'istantaneità dell'intera santificazione diviene più ovvia. Ciò implica, non che non vi sia un momento definitivo in entrambi i movimenti, ma che lo si

¹⁸² StS 2: 223-224.

¹⁸³ Works 8:47.

¹⁸⁴ Vedi StS 2: 445 ss.; Works 6: 509.

¹⁸⁵ Wesley and Sanctification, 123.

¹⁸⁶ Stiamo qui, deliberatamente, invertendo una tendenza nella letteratura di santità del XIX secolo dando primaria considerazione alla sostanza più che alla struttura della santificazione. Per elaborazioni sulla distinzione tra queste due e il significato della loro relazione, vedi Staples, "Sanctification and Selfhood," 3 ss.; Wynkoop, *Theology of Love*, c. 15 e 16. Lei adopera termini quali "la sostanza" e "la circostanza," che ritiene siano stati usati da Wesley.

¹⁸⁷ *Compendium*, 3: 97.

ricosce, più facilmente, in uno anziché nell'altro. Sia la natura del peccato espulso, che un sostegno a questa premessa, sono rintracciabili nelle parole di Harald Lindström:

Quando da questa prospettiva[santità come amore] Wesley confronta lo stadio della giustificazione e della nuova nascita con quello della perfetta santificazione, la differenza è soltanto di grado. Il tipo di vita è lo stesso sia nell'intera santificazione che nella nuova nascita.

Quando si ritiene la perfezione come liberazione dal peccato, l'intera santificazione è considerata più chiaramente come uno stadio distinto, più elevato e differente da quello della nuova nascita,. L'intera santificazione comprende un amore incompatibile con il peccato. E' un amore non frammisto al peccato, un amore puro differente dalla precedente santità, sveltita dalle inclinazioni peccaminose, che ancora affliggevano l'anima. Dopo l'esperienza della perfetta santificazione, infatti, non vi è più "miscuglio di sentimenti contrari: tutto, dopo, è pace e armonia." [Dal sermone "On Patience."]¹⁸⁸

Nel rinnovamento dell'uomo a Sua immagine, il fine ultimo del processo totale di salvezza di Dio, bisogna considerare entrambi gli aspetti, quello negativo e quello positivo. Iniziamo, perciò, con la domanda sul peccato e il suo possibile sradicamento dal cuore del credente.

Eliminazione del negativo

La terminologia, come abbiamo già notato nel capitolo precedente, in riferimento ai contesti linguistici della dottrina della santificazione, può causare fraintendimenti. Ciò avviene anche nel caso del peccato. Il risultato è stato una grande confusione, e idee inadeguate, sia teologiche che filosofiche, propagate in contrasto con una appropriata comprensione teologica, che hanno causato un "vuoto di credibilità" (Wynkoop).

Al capitolo 9 abbiamo approfondito la problematica relativa al peccato e quanto detto deve essere tenuto in considerazione nelle presenti discussioni. Abbiamo dimostrato che il peccato deve essere definito nel rapporto con l'immagine di Dio, per cui esso può essere considerato come il "bersaglio mancato" del destino umano, che riesce a mantenere una giusta relazione con Dio. Ciò significa che il peccato è una perversione dell'esistenza pienamente umana dell'uomo, che è essenzialmente mancanza di santità. Come acutamente osserva Mildred Bangs Wynkoop, "la santità non è l'antitesi del peccato (in quell'ordine), ma il peccato è l'antitesi della santità. La santità è precedente e positiva. Non è 'l'assenza del peccato' nello stesso modo in cui il peccato non è l'assenza della santità."¹⁸⁹

¹⁸⁸ Wesley and Sanctification, 142.

¹⁸⁹ Theology of Love, 152.

Interpretare il peccato come amore perverso o difettoso, ci offre una base concettuale solida per riflettere teologicamente sull'*ordo salutis*. Nel peccatore, il peccato regna (cf. Rm. 5.21; 6.12); cioè, egli dà spazio incontrollato (tranne per la grazia preveniente internamente e per la pressione sociale esternamente) all'egocentrismo o amore mal diretto. E' sotto il potere o la schiavitù del peccato. Nella giustificazione la colpa della manifestazione di tale peccato è perdonata e, nella rigenerazione, la potenza del peccato è spezzata.

Egli spezza il potere del peccato cancellato;
libera il prigioniero.

Charles Wesley

Tuttavia, nel credente rimane l'essenza del peccato.¹⁹⁰ Wesley trova un triplice sostegno alla sua affermazione che, pur se il peccato non regna più, tuttavia permane nel convertito. Il primo sostegno è quello delle Scritture. In questo caso, la lotta tra carne e Spirito è un argomento decisivo. “ Proprio questo grande punto, che vi sono, cioè, due principi contrari nel credente- natura e grazia, carne e Spirito- è presente in tutte le epistole di Paolo, in tutte le Sacre Scritture.”¹⁹¹ Ciò conferma quanto cruciale sia un'appropriata interpretazione dell'uso paolino del termine carne (*sarx*) per comprendere la natura del peccato permanente.¹⁹²

Il secondo sostegno è l'esperienza. La sua ricerca lo condusse ad affermare che è l'esperienza universale dei credenti il non essere pienamente liberati da tutto il peccato alla “prima opera di grazia.” Sebbene non sembri evidente nei primi stadi del sorgere della nuova fede, la sua presenza prima o dopo si manifesta.

Il terzo sostegno lo troviamo nei Credo. I Credo storici, di tutte le tradizioni cristiane, confermano la presenza di un peccato permanente nei credenti. Tuttavia, qui Wesley trova meno supporto di quanto egli si aspettasse, poiché le dichiarazioni del Credo spesso identificano questo peccato permanente come concupiscenza. Dallo studio su Agostino abbiamo già precedentemente imparato che se il peccato viene così interpretato, rimane in tutti coloro che sono umani fino alla fine. Da ciò deriva la domanda critica concernente la natura del peccato permanente.

In primo luogo, dobbiamo osservare che non ha, essenzialmente, funzione di sostantivo, cioè, di sostanza spirituale. Wesley è stato accusato, persino da interpreti con

¹⁹⁰ Sermone “On Sin in Believers,” *StS* 2: 373.

¹⁹¹ *Ibid.*, 367.

¹⁹² Vedi DENNIS F. KINLAW, “Sin in Believers: The Biblical Evidence,” in *The Word and the Doctrine*, comp. KENNETH E. GEIGER (Kansas City: Beacon Hill Press, 1965), 119 ss., per una illuminante discussione sulle fonti bibliche dell'idea di peccato nei credenti.

lui solidali, di valutare il peccato in questi termini. Edward H. Sungden, nelle sue note editoriali al sermone sulla “Christian Perfection” (Perfezione cristiana), afferma che

Sia lui che molti dei suoi seguaci sono stati tratti in inganno dall’idea che la mente carnale sia qualcosa nell’uomo che può essere rimossa, come un dente dolente, o un’escrescenza cancerogena; oppure una sorta di macchia o sporcizia che può essere lavata via, una macchia d’inchiostro, o una chiazza di sudicio sul corpo.¹⁹³

Anche Mildred Bangs Wynkoop, una devota seguace del pensiero wesleyano, crede che egli sia caduto in quella trappola perché “adoperava la terminologia della dottrina della Riforma.”¹⁹⁴ Tuttavia, a questo autore, sembra che questi giudizi non diano la dovuta importanza all’uso metaforico del linguaggio. Wesley, come Paolo, riferendosi al peccato, adopera estesamente il linguaggio metaforico; se ciò non è ben compreso, e le figure retoriche vengono interpretate letteralmente, si potrebbe avere l’impressione che il peccato sia un qualcosa. Quando Wesley spiega la natura di questo peccato permanente, si comprende che è sempre un’attitudine o una disposizione “contraria alla mente che era in Cristo.” Se si chiedesse una definizione qualitativa del peccato interiore, sarebbe proprio questa appena detta, che non ha niente di sostanziale, come ben vedremo dopo.

In secondo luogo, è anche inadeguato concettualizzare il peccato nei termini di santità cerimoniale. E’ proprio questa la conclusione sostanziale dell’ultima affermazione di Sugden nella citazione su proposta. Come abbiamo già evidenziato nel precedente capitolo nei riguardi della terminologia adoperata per esprimere la “santificazione,” come pure nel caso del peccato, il linguaggio cerimoniale può creare confusione. “Purificazione,” “espiazione”, “corruzione” e simili, sono termini perfettamente appropriati, termini biblici, ma il contesto linguistico da cui derivano prevede concretamente dei mezzi cultuali di purificazione. Di conseguenza, è possibile ritenere che la santificazione produca una purificazione cerimoniale dall’impurità, un’ esperienza interiore, trascendentale (nel senso kantiano) che non causa, necessariamente, una trasformazione etica. Riguardo al modo in cui adopera determinati termini per parlare di santificazione, Wesley chiarisce che la sua interpretazione fondamentale del peccato è amore perverso o imperfetto, per cui, il linguaggio cerimoniale, quando adoperato, deve essere riadattato al contesto. E’ proprio qui che appare evidente l’errore classico - quasi universalmente presente nelle interpretazioni popolari del soggetto- di rifarsi alla definizione data dal dizionario per spiegare un argomento teologico. Far derivare il significato di una definizione sulla santità dal dizionario è un modo sicuro di tradire la prospettiva biblica. Infatti, pur tenendo in

¹⁹³ StS 2:148.

¹⁹⁴ *Theology of Love*, 153.

debita considerazione l'etimologia di un termine, i compilatori delle definizioni di un dizionario interpretano inevitabilmente la santificazione alla luce del suo ambiente originale culturale.

Considerando la descrizione wesleyana del peccato nel credente, sembra indiscutibile che egli includesse delle attitudini o disposizioni, contrarie alla mente che era in Cristo, il che significa disposizioni contrarie ai due grandi comandamenti di amare Dio e il prossimo perfettamente. Poiché queste costituiscono l'essenza della perfetta santificazione, qualsiasi allontanamento da esse intende un errore di mira, un mancare il bersaglio, che è il peccato. Liste esemplificative di atteggiamenti carnali includono passione vendicativa, invidia, malizia, ira, cattiveria, sentimenti maligni, orgoglio, miseria spirituale, presunzione, amore del mondo, concupiscenza, idolatria, amore disordinato, sospetto il male, odio, amarezza, risentimento, desiderio di vendetta, cupidigia, parlare sprezzante, e irascibilità. Quando si svela la motivazione di base, implicita in ognuno di questi sentimenti, si possono identificare almeno tre motivazioni fondamentali: (1) Vi è autogoverno in opposizione a quello divino. Se qualcuno ha completamente abdicato il trono della propria vita, ha rinunciato ai suoi diritti, e tutte queste cose le ha consacrate a Dio, non ha più motivo di allarmare le proprie difese quando il proprio "campo" è invaso, poiché adesso appartiene a Dio. Spesso, infatti, l'autodifesa prende la forma di ira, gelosia o altre forme di reazione contro l'invasore. (2) Vi è anche auto-gratificazione, la tendenza a soddisfare i propri appetiti in modo da non dare gloria a Dio, trattando altre persone come oggetti, ergendosi sugli altri con un senso di onnipotenza. (3) Vi sono anche atteggiamenti egocentrici nelle relazioni con gli altri, come la concupiscenza e il desiderio di vendetta.

Tutto ciò appartiene a quanto Paolo definisce *sarx* un significato distintamente etico. La carne non intende il corpo, o le tendenze naturali in questo contesto. Richard Howard nota che

Ci sarà di aiuto, per una migliore comprensione del termine *carne*, realizzare che ha un significato principalmente *descrittivo*, che normalmente associamo ad un aggettivo. In molti casi pratici è adoperato come un aggettivo- in un senso assoluto. L'oggetto che modifica non è dichiarato ma è fornito dal contesto. Perciò bisogna chiedere per primo- la carne, *che cosa* ?

Egli poi conclude dicendo che "in realtà, quando un uomo vive secondo la carne [*kata sarka*] vive secondo se stesso."¹⁹⁵ La chiara conseguenza, in questo caso, è che

¹⁹⁵ Richard E. Howard, *Newness of Life: A Study in the Thought of Paul* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1975), 29, 33. John A. Knight considera il "peccato originale" come "una falsa condizione di egocentrismo." *In His Likeness* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1976), 64. Similmente, Merne A. Harris e Richard S. Taylor lo definiscono come "un duro centro di amor- di- se idolatra, piantato profondamente nell'io come un difetto razziale ereditato. Possiamo anche definirlo come una "tendenza predisposta alla idolatria"- con l'io che prende il posto

quando si adopera il termine “carnale” il riferimento è ad attitudini, disposizioni o comportamenti che sono essenzialmente, di auto-governo. Ci si comporta seguendo l'inclinazione o la tendenza a soddisfare il desiderio di potere personale.

Tratti carnali, come ira o gelosia devono essere analizzati attentamente. Esiste un'ira carnale

che si differenzia da quella che, a volte, è definita “santa indignazione.” L'ira di Gesù manifestata contro i cambiavalute nel Tempio, era passione per il rispetto della casa di Dio, non un segno di mancanza di amore. Se la santità è la somiglianza a Cristo, comprendiamo, allora, come essa non sia una forma di esistenza insensibile e melliflua ma qualcosa che può essere manifestata, a volte, in modo vigoroso. Tuttavia, vi sono pochi mezzi empirici utili a distinguere tra i due tipi di ira o gelosia. La si può distinguere soltanto intimamente. Ciò spiega, probabilmente, la risposta di Wesley, nel *Plain Account* alla domanda, “Qual è una prova ragionevole? Come possiamo sapere se siamo salvati da tutto il peccato?” Egli rispose, “non possiamo sapere infallibilmente se siamo così salvati (e nemmeno giustificati), se non perché piace a Dio donarci il miracoloso discernimento degli spiriti.”¹⁹⁶

Alla luce di questa discussione, possiamo notare che Mildred Bangs Wynkoop ha ragione quando definisce il peccato come “amore racchiuso in un centro sbagliato, l'io,” e la santità come “amore racchiuso nel Centro Vero, Gesù Cristo il Signore.”¹⁹⁷

Possiamo, adesso, comprendere meglio ciò che Wesley intendeva quando adoperava un linguaggio metaforico quale “peccato congenito,” “il seme del peccato,” o la “radice del peccato.” Queste devono essere considerate non come frasi che suggeriscono la presenza di qualcosa in una persona, ma come una condizione di amore disordinato, non completamente centrato su Dio. E' questa condizione che produce un senso di impotenza, che è un aspetto del pentimento dei credenti, e che conduce alla conclusione, tratta esplicitamente da Wesley, che questo problema può essere risolto soltanto con la grazia divina che agisce in modo decisivo, producendo una istantanea liberazione. Wesley lo dice apertamente:

di Dio...La minaccia suprema è Dio; perciò egli è l'oggetto, più o meno inconsciamente, della suprema avversione. Paolo afferma che, essenzialmente, questa natura è ‘inimicizia contro Dio, poiché non è soggetta alla legge di Dio, e non può neanche esserla’ (Rm. 8.7) La sua inimicizia è dovuta all'idolatria di se stesso - la sua mentalità carnale- una disposizione (*phroneo*) che privilegia se stesso e i propri interessi.” “The Dual Nature of Sin,” in *The Word and the Doctrine*, comp. Kenneth E. Geiger (Kansas City: Beacon Hill Press, 1965), 108. Il commento di Howard sulla caratteristica aggettivale della carne dà rilievo al fatto che il termine *carnalità* non è biblico. Questa parola è un sostantivo ma è sempre adoperato in senso aggettivale in riferimento a persone, comportamento o disposizioni. Si dovrebbe, perciò, dire “mentalità carnale,” e non “carnalità” come se questa fosse un qualcosa presente in una persona.

¹⁹⁶ P. 57.

¹⁹⁷ *Theology of Love*, 158.

Sebbene vigiliamo e preghiamo come non mai, non possiamo purificare pienamente sia i nostri cuori che le nostre mani. Non possiamo farlo assolutamente, fin quando al nostro Signore, non piace intimare nuovamente al nostro cuore, una seconda volta, “sii puro;” soltanto allora, la lebbra è purificata. Soltanto allora, la radice malvagia, la mente carnale, è distrutta; e il peccato congenito non esiste più. Se, però, non accade un tale secondo cambiamento, se non c'è una liberazione istantanea dopo la giustificazione, se non c'è altro che *una progressiva* azione di Dio (che vi sia un progresso nessuno lo nega), allora dovremo essere soddisfatti, per quel che possiamo, di rimanere pieni di peccato fino alla morte; e, in questo caso, dovremo rimanere colpevoli fino alla morte, *meritevoli*, continuamente, di punizione.¹⁹⁸

Accentuando il positivo

Consideriamo, adesso, l'aspetto positivo dell'intera opera di salvezza intesa come un rinnovamento dell'uomo ad immagine di Dio. La nostra attenzione sarà posta sulla vita cristiana nella sua totalità e continuità per cui, i diversi stadi di vita cristiana, non saranno molto evidenziati. Lindström chiarisce bene questo aspetto.

Qual è, allora, partendo da questo punto di vista [la perfezione come amore perfetto], la differenza tra la nuova nascita e la santificazione perfetta? L'amore è già stato posto nel cuore dell'uomo alla nuova nascita. Da allora in poi vi è un progresso graduale. Questo, si crede che continui oltre lo stadio della santificazione perfetta, fino al momento della morte - e anche dopo la morte. Wesley pensa, allora, non ad una perfezione di gradi, cioè ad una perfezione come sviluppo definitivo. La distinzione tra la nuova nascita e l'intera santificazione sembra, perciò, essere niente altro che una differenza di gradi in un continuo progresso. Se è così, come possono essere anche definiti stadi distinti nella vita cristiana?¹⁹⁹

Scopo di questa sezione è di concentrare la nostra attenzione su questa più ampia comprensione del desiderio salvifico di Dio che è attualizzato nella nuova nascita, nella intera santificazione, e nella santificazione progressiva (crescita in grazia). Essa inizia al sorgere della vita spirituale e continua- idealmente-, in un progresso ininterrotto, per tutta l'esistenza finita. Perciò, non si dovrebbe mai domandare, “a che punto, nella vita cristiana, tutto ciò avviene?” perché inizia dal primo momento.

Nella nostra discussione sull'idea di peccato, al capitolo 9, abbiamo valutato le conseguenze dell'immagine di Dio su questa dottrina. Abbiamo suggerito, in quel caso, che un'esegesi teologica di passi biblici rilevanti indicherebbe che l'*imago* potrebbe essere identificata con quattro tipi di relazione: con Dio, con le altre persone, con la terra, e con

¹⁹⁸ Sermone “The Repentance of Believers,” in *StS* 2: 390-391. Alla luce di questa citazione, egli sarebbe rimasto sconvolto dal fatto che molti dei suoi successori del XIX e XX secolo negavano l'opera di santificazione progressiva.

¹⁹⁹ *Wesley and Sanctification*, 141.

se stesso. Abbiamo definito queste relazioni nello stato di integrità come libertà per Dio e per il prossimo, e dalla terra e dal dominio di se stessi. Tutte queste relazioni furono rovinare alla Caduta, lasciando l'umanità nella necessità di averle ristabilite mediante il processo di redenzione.

Queste quattro relazioni costituiscono ciò che intende il termine ebraico *shalom* (pace). Significa qualcosa di più della sola assenza di conflitto. Comprende una forma di armonia con se stessi, con la natura, con il mondo degli uomini, e, chiaramente, con Dio. Nella sua descrizione dello stato di integrità, Elmer Martens descrive, meravigliosamente, la situazione: "Nell'Eden, come i primi capitoli della Genesi descrivono, quella pace esisteva. L'uomo era ben sintonizzato con Dio. Adamo ed Eva non si vergognavano di entrambi; vivevano in armonia con se stessi e con gli animali, mentre, non soltanto le loro esigenze ma anche i loro desideri erano soddisfatti. Questo è lo stato di perfezione."²⁰⁰

Shalom, perciò, descrive lo stato edenico, antecedente la Caduta; ancor più, riassume e comprende la meta a cui tendono gli atti salvifici di Dio. Egli desidera trasformare lo stato presente frantumato, guarendolo e rendendolo integro. La santità è integrità, ben rappresentata dalla meravigliosa *shalom* del progetto di Dio per il Suo popolo.

Certamente, vi è una gerarchia tra queste relazioni, con quella nei confronti di Dio che assume valore primario e determinante. Tuttavia, ogni relazione si comprende nel rapporto con gli altri, e, quindi, le su citate relazioni non possono essere artificiosamente separate in quattro realtà slegate tra di loro e arbitrarie. Per motivi pratici, saranno analizzate in seguito, ma, è inevitabile che presentino una forma di interpenetrazione, o un effetto cumulativo.

Quando il pentimento e la fede hanno riportato l'umanità ad uno stato di favore di Dio, è Sua intenzione condurre l'uomo al suo destino preposto, che è stato lungamente impedito dal peccato. Quel destino, affermiamo, è rappresentato dall'immagine di Dio. Questa comprende non soltanto ciò che l'uomo era, ma anche ciò che Dio desiderava che fosse. Perciò, nel processo di salvezza, Dio accoglie l'uomo così come è e, in quel momento, inizia il processo per poterlo trasformare in quella persona che Egli desidera che sia. Questo ultimo, è opera della grazia che è, brevemente descritta, con il termine santificazione.

Quali sono, in questo caso, le possibilità della grazia? Abbiamo già affrontato tale domanda in una precedente discussione sui vari modi in cui la santificazione è stata

²⁰⁰ *God's Design*, 28.

interpretata nella storia del pensiero cristiano; in quel caso, abbiamo notato che una delle più condivise interpretazioni dell'*imago* era di tipo legale, per cui, il processo di santificazione dipendeva dalla possibilità di compiere buone opere; e queste, che costituivano la santificazione, erano giudicate nei termini di conformità alla legge. Quando le opere dei credenti sono misurate con la legge di Dio, nella sua più rigida accezione, sono sempre manchevoli. Come afferma Giovanni Calvino:

Non abbiamo una singola opera prodotta dai santi che, giudicata per se stessa, non meriti altro, come ricompensa, che vergogna...perché non possiamo ottenere nessuna perfezione fin quando saremo rivestiti da questa carne, e la legge, che continuamente annuncia morte e condanna su tutti coloro che non praticano una giustizia perfetta nelle opere, avrà sempre motivi validi per accusarci e condannarci, fin quando, al contrario, la misericordia di Dio le si opporrà e, per un continuo perdono dei peccati, ci assolverà.²⁰¹

Le *Istituzioni* di Calvino contengono alcune belle descrizioni del progresso nella santificazione del credente nel normale cammino di vita cristiana. Considera queste affermazioni:

Confessiamo che mentre per l'intercessione della giustizia di Cristo, Dio ci riconcilia a se stesso e, per la gratuita remissione dei peccati ci ritiene giusti, la sua bontà è, contemporaneamente, unita ad una così grande misericordia che, mediante il suo Spirito, egli abita in noi e, per la sua potenza, le concupiscenze della nostra carne sono quotidianamente e sempre più, mortificate; siamo veramente santificati, cioè, consacrati al Signore nella vera purezza di vita, con i nostri cuori resi capaci di ubbidire alla legge.²⁰²

Calvino è sempre disposto a rivedere queste descrizioni pur rifiutandosi di credere che si possa essere pienamente santificati prima della morte. Soltanto a questo punto, l'incapacità di poter osservare la perfetta legge di Dio, che è peccato, scomparirà. John Wesley condivide questo giudizio quando limitato al suo contesto. Nel *Plain Account*, rispondendo alla domanda “ma, in molte cose, ‘non offendiamo tutti’...?” dice che, in un certo senso è così, “e così sarà, più o meno, fin quando rimarremo nel corpo.”²⁰³

Wesley, però, trovò nella Scrittura e in altre fonti spirituali, un'altra interpretazione della relazione tra l'uomo e Dio, diversa da quella della legge. Egli iniziò questo processo sotto la guida di Jeremy Taylor, Thomas à Kempis, e William Law. Da loro imparò che l'essenza della spiritualità è interiore e intenzionale. “Purezza di intenzione” era la frase che, secondo l'insegnamento di Taylor, solitamente adoperava. Egli, così, aprì la via ad una interpretazione della condizione umana che, seppur non consentendo una restaurazione dell'immagine di Dio in senso legale o secondo i termini della legge, la

²⁰¹ *Institutes* 3.14.10

²⁰² *Ibid.*, 9.

²⁰³ p. 82.

permette in termini di amore; trovò, in breve, la verità dell'affermazione paolina che "l'amore è l'adempimento della legge" (Rm. 13.10). E l'amore è un rapporto basato sulla sincerità.

Di conseguenza, quando gli si chiedeva che cosa fosse la perfezione cristiana o l'intera santificazione, soleva rispondere, "è amare Dio con tutto il cuore, l'anima, la mente e la forza," e "il nostro prossimo come noi stessi." Pur se nella nostra condizione decaduta non potremo mai raggiungere un livello di agire perfetto e lo splendore immacolato dell'immagine di Dio, possiamo, per grazia, giungere ad una relazione perfetta con Lui per "la potenza espulsiva di un nuovo sentimento" (Thomas Chalmers). E da quel punto, l'uomo può provare ad ancor più perfettamente riflettere il carattere di Dio nel suo carattere e nella sua personalità affinché la bellezza di Gesù sia sempre più visibile nella e mediante la sua vita.

Suggeriamo, perciò, che l'immagine di Dio come *Libertà per Dio* sia reintegrata nell'ambito di questa relazione d'amore intesa come completa disponibilità per il nostro Padre Celeste. Possiamo, brevemente, notare tre conseguenze di questa interpretazione.

In primo luogo, l'uomo gode della presenza del Signore. Pur se debole come analogia, un accenno di questa relazione d'amore è rintracciabile nella gioia che proviamo quando è presente una persona che amiamo tanto. Non è necessario un fiume di parole, perché, il semplice stare insieme soddisfa il nostro forte bisogno di comunione. Probabilmente è questa l'idea che Wesley aveva in mente quando accolse la trilogia paolina come norma per esprimere ciò che sostanzialmente accade in colui che è interamente santificato o perfezionato nell'amore: gioisce sempre, prega incessantemente e ringrazia Dio in ogni cosa (1 Ts. 5. 16-18).

Secondo, l'amore di Dio implica una ubbidienza totale. Come Gesù disse ai discepoli, "Se voi mi amate, osserverete i miei comandamenti" (Gv. 14.15). Un'altra analogia, pur presentando delle debolezze, può aiutarci a chiarire meglio questa dimensione. La relazione ideale tra genitore e figlio, pur includendo fattori assenti nel rapporto divino-umano, presenta dei paralleli. Il genitore ideale cerca sempre il bene del figlio e, in cambio, il figlio ideale ama e rispetta il genitore, fiducioso che quanto egli chiede non derivi dal capriccio o dal mero arbitrio. Ciò potrebbe ben riflettere la relazione d'amore tra Creatore e creatura. La relazione è iniziata e determinata da Dio, ma quando si comprende chiaramente che l'amore *agapē* è l'inizio della relazione dal versante divino, la risposta appropriata, dal lato umano, è l'amore. Come Giovanni afferma, "noi amiamo perché egli ci ha amati per primo," aggiungendo, "perché questo è l'amore di Dio: che

osserviamo i suoi comandamenti; e i suoi comandamenti non sono gravosi” (1 Gv. 4.19; 5.3). Per amore, la vita cristiana non è quella di un prigioniero che sconta una condanna a vita, ma è contrassegnata dalla gioia di un figlio che entusiasticamente ubbidisce alla volontà del padre.

Terzo, è alquanto chiaro che il frutto dello Spirito sia una varia manifestazione dell'amore. Il carattere unitario del frutto (il termine è al singolare e non al plurale) deriva dal fatto che proviene, come l'acqua corrente di una fonte, da un'unica sorgente.²⁰⁴ La gioia, la pace, la pazienza, la benevolenza, la bontà, la fedeltà, la mansuetudine e l'autocontrollo (Gal.5.22) sono presenti fin dall'inizio della vita cristiana poiché l'amore è fin dall'inizio presente. Wesley descrive la conversione in questo modo:

Quando nasciamo nello Spirito, nelle nostre anime avviene un grande mutamento simile a quello che accade nel nostro corpo quando nasciamo da una donna. In quel momento, avviene un cambiamento generale da una condizione di peccaminosità interiore ad una di santità . L'amore della creatura è mutato in amore del Creatore; l'amore del mondo in amore di Dio. Desideri terreni, il desiderio della carne, degli occhi e l'orgoglio della vita sono, in quell'istante, cambiati, per l'immensa potenza di Dio, in desideri celesti...L'orgoglio e la superbia in umiltà di cuore; come anche l'ira, insieme alle turbolenti e sfrenate passioni, in calma, mansuetudine e gentilezza. In breve, la mente mondana, sensuale e diabolica, cede il passo alla “mente che era in Cristo Gesù.”²⁰⁵

Questa vivida descrizione, che non sembra accennare alla necessità di un'altra opera di grazia, sembra non lasciare spazio alcuno ad un progresso ulteriore. Nondimeno, come già notato nella sezione precedente di questo capitolo, l'esperienza vissuta da Wesley e la sua osservazione dell'esperienza altrui, gli rivelarono che il primo bagliore di nuova vita in Cristo, che sommergeva il neo convertito con la sua benedizione, poteva mal dirigerlo facendogli credere che non era rimasto in lui alcun peccato, cioè, amore imperfetto, dopo la salvezza iniziale. Nel tempo l'esperienza gli rivelò la condizione seguente, che egli analizzò nel medesimo sermone già citato:

era umile, ma non del tutto; la sua umiltà era frammista all'orgoglio; era mansueto ma la sua mansuetudine era frequentemente interrotta dall'ira, o da qualche passione turbolenta e infelice. Il Suo amore per Dio era frequentemente smorzato dall'amore per una qualche creatura; dall'amore del prossimo, dal sospetto maligno, o da qualche pensiero, se non impeto, contrario all'amore.

²⁰⁴ Vedi nelle *Notes* di Wesley, Gal. 5.22.

²⁰⁵ *Works* 6:488.

Wesley affermava che, dopo il momento dell'intera santificazione, l'amore è "puro" (vedi sermone "On Patience"). E' questa caratteristica assenza di mescolanza che lo porta a parlare, costantemente, di perfezione in relazione al primo comandamento.

Non è facile descrivere precisamente il significato dell'ingiunzione biblica (sia nel caso di Mosé che di Gesù) che impone l'amore indiviso di Dio. Probabilmente, questa è una ragione per cui il pensiero protestante riflette un certo imbarazzo sull'amore diretto per Dio deviandolo sull'amore per il prossimo.²⁰⁶ Una certa quantità di musica popolare cristiana ha ridotto l'amore per Dio a sentimentalismo descrivendo la relazione divino-umana con toni quasi sensuali, qualcosa di indegno per un Creatore trascendente.

Suggeriamo, perciò, che il concetto di completa disponibilità sia un modo fruttuoso di concettualizzare la relazione ripristinata con Dio, che è riassunta dall'ideale dell'amore perfetto. Forse, vi è anche un senso in cui questo fine è attualizzato quando l'amore dell'uomo per Dio sottostà ad una transizione da servizio a Dio per i benefici che egli dona (o, persino meno desiderabile, per evitare le conseguenze del Suo rifiuto) a servizio e amore di Dio per quello che egli è in sé stesso, perché soltanto Lui è degno.

Libertà per l'altro. Trattiamo, adesso, la seconda relazione che riteniamo costituisca l'*imago Dei* e che deriva dalla prima. Nel racconto della Genesi, abbiamo notato come l'assenza di vestiti simboleggiasse la radicale franchezza che contrassegnava la relazione d'amore della prima coppia. La perdita di questa sincerità rese necessario coprire il corpo con vestiti. E' nondimeno interessante notare come Gregorio di Nissa, che esercitò considerevole influenza su John Wesley, considerasse le pelli (vestiti) di Adamo ed Eva come simboli del peccato originale.²⁰⁷

L'analisi di Paul Bassett, dei primi riti battesimali e del loro significato, collega fortemente questo sacramento con la ricezione dello Spirito Santo, e, quindi, con la santificazione. Egli fa anche notare come, nella liturgia pre-battesimale, fosse prevista la svestizione del candidato. Mentre Bassett interpreta questo atto come simbolo dello stato di nudità in cui si nasce e si muore, rinnegando i beni di questo mondo, esso potrebbe anche essere interpretato in termini relazionali di disponibilità. Le vesti pulite con le quali il battezzato veniva poi rivestito, potrebbero suggerire una nuova relazione, di piena disponibilità, priva di ogni sotterfugio, con il fratello credente nella cui comunione egli veniva adesso introdotto.²⁰⁸

²⁰⁶ Vedi GENE OUTKA, *Agape: An Ethical Analysis* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1972), 8, n.2.

²⁰⁷ R. S. BRIGHTMAN, "Gregory of Nyssa and John Wesley in Theological Dialogue on the Christian Life" (Ph.D. diss., Boston University, 1969).

²⁰⁸ *Exploring Christian Holiness* 2: 41 ss.

Con queste idee in mente, valutiamo gli aspetti comunitari della santificazione. Sfortunatamente, molto insegnamento nell'ambito del moderno movimento di santità, ha enfatizzato troppo l'individualismo mentre la fede biblica è, fortemente corporativa. L'Antico Testamento ci offre un solido fondamento per questa comprensione. La finalità dei sacrifici, entro i limiti del patto (vedi la discussione nel capitolo sull'espiazione), chiarisce come si entri in comunione con Dio divenendo parte del popolo di Israele. Si entra nel patto divenendo parte della comunità del patto. Al lato opposto di questa verità vi è l'espulsione dalla comunità con la conseguente perdita della relazione salvifica con Dio.

A volte, erroneamente, si pensa che questo senso di solidarietà nella religione veterotestamentaria sia andata perduta al momento in cui si stabilì il nuovo patto in Gesù Cristo. Pur se, giustamente, i profeti Geremia ed Ezechiele diedero una maggiore enfasi alla responsabilità individuale, ciò non significa che la solidarietà tra le persone del patto fosse abbandonata a favore di una concezione della comunità composta da un insieme di individui soltanto esteriormente relazionati gli uni agli altri. Il carattere corporativo della fede ebraica, invece, dà forma alla dottrina neotestamentaria della chiesa, come anche una superficiale lettura del Nuovo Testamento potrà inequivocabilmente confermare.

Quanto sopra, l'abbiamo notato considerando i benefici del nuovo patto in Gesù Cristo. A questo punto, è giusto parlare più ampiamente del ruolo dello Spirito Santo. Il popolo dell'antico patto era costituito da un legame di sangue, per cui si diveniva parte del popolo di Israele per nascita o, nel caso di proselita, a motivo del battesimo. Il nuovo popolo di Dio, il nuovo Israele, la Chiesa, è costituito dallo Spirito Santo. Una delle verità fondamentali che Luca prova a esporre nel libro degli Atti, è che il dono dello Spirito crea una nuova realtà, un corpo che nasce per opera dello Spirito di Cristo. Lo Spirito non è un dono individualistico, da essere ricevuto separatamente dalla comunità. E' un dono personale che crea un legame organico con altre persone ripiene di Spirito.

Questa verità illumina ancora di più il significato del giorno della Pentecoste. In primo luogo, la posizione tradizionale che identifica questo giorno con quello della nascita della chiesa è esegeticamente valida. Alcuni scrittori di santità hanno ritenuto giusto abbandonare questa posizione perché, secondo loro, sarebbe entrata in conflitto con la posizione che ritiene i discepoli già interamente santificati in quella iniziale manifestazione dello Spirito.²⁰⁹ Se, però, riconosciamo che l'opera santificatrice dello Spirito ha questa dimensione corporativa, che si rifà a quel significato della Pentecoste come rinnovamento

²⁰⁹ Vedi CHARLES W. CARTER, *The Person and Ministry of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Baker Book House, 1974), 20.

dell'uomo, ad immagine di Dio, nella sua relazione con altre persone, non vi è tensione tra queste due posizioni.

Il quadro che Luca ci propone della Chiesa primitiva è quello di una chiesa santificata perché ripiena dello Spirito Santo. Ciò è qualcosa di più di un gruppo di individui santificati che gioiscono di una comunione di natura più o meno sociale. Quanto notiamo è la comunione di persone ripiene di Spirito, in un'organica unità di amore creato dallo "Spirito che crea comunità" che dimora in loro. Possiamo anche notare come essa sia la realizzazione della preghiera sacerdotale di Gesù per i suoi discepoli, che Dio li avrebbe santificati affinché "essi possano essere uno" (Gv. 17.22)

Una breve analisi delle esperienze di questi primi cristiani rivelerà chiaramente la dimensione comunitaria dell'opera santificatrice dello Spirito, attualizzata nel Corpo di Cristo. Nella chiesa primitiva vi era un'unità d'amore caratterizzata da una piena sincerità all'altro, con tutte le normali conseguenze presenti nelle relazioni interpersonali. Ciò aiuta a capire l'episodio particolare di Anania e Saffira; fu il primo caso di rottura di quella forma di sincerità che la santità crea quando pienamente attualizzata nel Corpo. Forse, la ragione della drasticità con cui fu risolto questo caso deriva dal fatto che esso minacciava lo spirito di sincerità con la bugia e l'inganno, e la potenza spirituale della Chiesa decresceva perché il suo carattere cristocentrico era macchiato. Le parole di Pietro, rivolte ad Anania che aveva "mentito allo Spirito" (At. 5.3), mostrano quanto siano strettamente connesse, nella realtà dello Spirito, le relazioni, sia verticale che orizzontale.

Vi sono delle conseguenze di questo aspetto dell'*imago* rinnovata dall'azione santificatrice dello Spirito. In primo luogo, l'essenza della santità nelle relazioni personali è la sincerità. Nella sua preghiera per la chiesa di Filippi, Paolo prega "affinché siate sinceri e irreprensibili per il giorno di Cristo" (1.10). John Wesley credeva di poter equiparare l'intera santificazione alla sincerità, specialmente se ad essa viene dato il suo ampio significato neotestamentario. Non è altro che sincerità, egli dice, "se con quel termine intendi l'amore che riempie il cuore, che espelle l'orgoglio, l'ira, il desiderio smodato, l'ostinatezza; rallegrandosi sempre, pregando incessantemente e ringraziando Dio in ogni cosa. Però, io credo, che pochi siano sinceri in questo senso."²¹⁰

In secondo luogo, la libera azione dello Spirito Santo, all'interno del corpo dei credenti cristiani, è condizionata dalla presenza di reciproca sincerità. Ecco quanto Gesù dice a tal riguardo: "Se dunque tu stai per offrire la tua offerta sull'altare, e quivi ti ricordi

²¹⁰ *Plain Account*, 84.

che il tuo fratello ha qualcosa contro di te, lascia quivi la tua offerta dinanzi all'altare e va' prima a riconciliarti col tuo fratello; e poi vieni ad offrire la tua offerta" (Mt.5. 23-24).

In terzo luogo, l'amore verso il prossimo, al di fuori della comunità, richiede servizio ed impegno a ricercare il suo benessere. La tensione, a volte percepita tra la conversione personale e il coinvolgimento sociale, è una falsa tensione. Dal punto di vista biblico, le due cose non possono essere radicalmente opposte.

Paolo lo dichiara nel modo seguente: "Nessuno cerchi il proprio vantaggio" (1 Cor. 10.24). Ciò fa sorgere la domanda che lo stesso dottore della legge rivolse a Gesù, "chi è il mio prossimo?" (Lc. 10.29). La risposta di Gesù ha ramificazioni di vasta portata. In primo luogo, Egli non rispose direttamente alla domanda ma, invece, raccontò la parabola del buon samaritano. La parabola, in verità, trattava un altro argomento: "Quale...ti pare essere stato il prossimo" di colui che era nel bisogno (v.36)? Come afferma Paul Ramsay,

questa parabola ci dice qualcosa sull'amore per il prossimo, ma niente riguardo al prossimo. Scopo della parabola è che l'interrogante riveda interamente il suo punto di vista, riformulando la domanda precedentemente fatta in modo da chiedere a se stesso un senso di vera disponibilità verso il prossimo e non qualcosa da lui.²¹¹

In secondo luogo, non c'è niente nel prossimo che ce lo renda amabile. La risposta di Gesù non spiega chi sia il prossimo perché, così facendo, l'amore sarebbe stato limitato a coloro che rientravano nella definizione. L'amore, invece, trova il prossimo in ogni uomo indipendentemente dal suo stato o da altre caratteristiche distintive. In questo modo, l'amore del prossimo assume più il carattere di *agapē* che *eros*. Brevemente, questo è il tipo di amore disinteressato che contrassegnava il comandamento di Gesù in Matteo 5.48- "Voi dunque siate perfetti, com'è perfetto il Padre vostro celeste."

La terza dimensione dell'*imago* include la *libertà dalla terra*. Nella sua condizione originale, creata, all'uomo fu dato il dominio sul resto della realtà creata. Questo dominio sembra essere direttamente collegato alla volontaria sottomissione dell'uomo al dominio del Creatore. Ma con la rivolta contro di Lui, la terra si rivolse contro l'uomo e la giusta relazione fu sconvolta; l'uomo non fu più libero dalla terra. Agostino offre un'analisi penetrante della condizione presente degli uomini in questa dimensione quando osserva che dovremmo amare Dio ed usare le cose mentre, invece, amiamo le cose e usiamo Dio.

Notiamo il significato della santificazione come restauro della relazione appropriata alla terra analizzando il significato del Nuovo Testamento sul tema delle possessioni, delle ricchezze o dei beni. Tutte queste cose sono prodotti terreni. E' stupefacente notare l'ampia presenza di questo tema nella Bibbia, specialmente nel Nuovo Testamento.

²¹¹ *Christian Ethics*, 93.

Perché la Scrittura dà tanta attenzione a questa domanda? Indubbiamente, l'analisi di Luke T. Johnson ci offre una risposta. Egli dice, "Il modo in cui usiamo, ci appropriamo, acquistiamo e disperdiamo cose materiali simboleggia ed esprime le nostre attitudini e le risposte che diamo a noi stessi, al mondo intorno a noi, e, più che altro, a Dio."²¹² Brevemente, simboleggia tutte le relazioni delle quali abbiamo parlato; cioè, tutte confluiscono in questo tema essendo tutte intercorrelate come abbiamo già precedentemente notato.

Gesù trattò ampiamente il tema delle possessioni. Un largo segmento del Sermone sul monte è dedicato al problema delle "ricchezze" (Mt. 6.19-34). Questi detti ci "propongono, praticamente, di liberarci da ciò che ci lega a questo mondo."²¹³ Perciò la dipendenza dalle ricchezze è l'antitesi della fede.

La libertà da una tale dipendenza rende possibile una radicale libertà per Dio. Con un'analisi penetrante, Luke Johnson dimostra come le possessioni siano intimamente connesse alla percezione che si ha di se stessi, e come una forma di auto-identità in rapporto alle cose anziché a Dio, sia non soltanto idolatria ma anche un certo tipo di autodistruzione che include una fondamentale perversione dei valori.

Egli dice:

La reale difficoltà riguardo alle possessioni dipende dal significato che esse hanno per noi. Il vero mistero concernente le possessioni è il modo in cui esse si relazionano al nostro senso di identità e dignità di esseri umani. Il vero peccato in relazione alle possessioni dipende dalla voluta confusione tra essere ed avere.²¹⁴

Da molti passi, si potrebbe anche trarre la conclusione che Gesù condannasse i beni in sé stessi e propugnasse la povertà come qualcosa di essenzialmente giusto. Tuttavia, questo lo coinvolgerebbe in alcune contraddizioni interessanti, poiché, come Rudolf Schnackenburg nota, egli si autoinvitò dal ricco fariseo (Lc.7.36; 14.1), spesso accettava l'ospitalità delle benestanti sorelle di Betania (10.38-42; Gv. 11.1ss.; 12.1 ss.), e il sostegno di donne che avevano possedimenti (Lc.8.3).²¹⁵

Nondimeno egli richiese al giovane ricco di vendere tutte le sue possessioni (Mt. 19.16-27; Mc. 10.17-28) per poter ereditare il regno dei cieli. Commentando questo episodio, Wesley nota che "colui che scruta il cuore dell'uomo ritenne necessario questo

²¹² *Sharing Possessions* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 40.

²¹³ RUDOLF SCHNACKENBURG, *The Moral Teaching of the New Testament* (New York: Seabury Press, 1965), 99.

²¹⁴ Vedi n. 32 sopra.

²¹⁵ *Moral Teaching*, 125.

comando in un caso specifico, quello del giovane ricco. Ma egli non lo stabilì come regola generale, per tutti i ricchi e per tutte le successive generazioni.”²¹⁶

Che povero equivalga a giusto, come qualcuno ha suggerito che sia l'insegnamento biblico, sarebbe, come minimo, molto strano. Dei passi che sembrano implicitamente affermarlo (per esempio, la storia del ricco epulone e Lazzaro in Luca 16), Schnackenburg dà un'adeguata spiegazione:

La forma di questa storia fu chiaramente determinata dal concetto giudaico di retribuzione. Si presumeva, con certezza, senza dubbio alcuno, che i poveri in questione avessero anche le giuste qualità morali per entrare nel regno di Dio. Una valutazione puramente economica e materialistica era estranea al giudaismo: un povero, ma empio, non avrebbe mai trovato posto nell'eterno futuro soltanto per la sua povertà. Gesù lo negò ancor più drasticamente quando pose l'ubbidienza alla volontà di Dio come condizione per poter entrare nel regno di Dio.²¹⁷

Wesley afferma, in modo persuasivo, che sarebbe stato difficile essere nella totale povertà e, nello stesso tempo, accogliere l'ammonizione paolina “non abbiate altro debito con alcuno” (Rm. 13.8), e non potremmo neanche provvedere alle necessità della nostra famiglia che, nel caso in cui avvenisse, ci renderebbe, secondo Paolo, “peggiore dell'incredulo” essendo un rinnegamento della fede (1 Tm. 5.8).

Alla luce di queste osservazioni, possiamo soltanto concludere dicendo che non è la possessione in se stessa un ostacolo, ma soltanto la ricchezza posseduta in modo idolatrico. La promozione della povertà da parte di Gesù suggerirebbe l'idea che Egli “ritenesse la povertà come libertà per Dio e come condizione per una consacrazione totale a Dio.”²¹⁸ Viceversa, Wesley parla delle ricchezze come di catene che legano l'uomo alla terra.²¹⁹

Per coloro che hanno ottenuto ricchezze senza averle cercate (come nel suo caso), Wesley enuncia un triplice metodo per evitare di pervertire le priorità come risultato di un amore improprio dei beni: “Avendo *guadagnato*, nel senso giusto, *tutto quello che puoi*, e *risparmiato tutto quello che puoi*; a dispetto della natura, dell'abitudine e della prudenza terrena, *dai tutto quello che puoi*.”²²⁰

Se si avesse il coraggio di seguire questo consiglio, si dimostrerebbe di essere veramente liberi dalla terra, cioè, dalle possessioni terrene.

²¹⁶ Works 5:370.

²¹⁷ Moral Teaching, 128-129.

²¹⁸ SCHNACKENBURG, *Moral Theology*, 126-127.

²¹⁹ Works 5:30.

²²⁰ Ibid., 7:9

Libertà dall'auto-dominio. Abbiamo già notato come ognuna delle altre tre dimensioni dell'*imago* sia caratterizzata dalla relazione a se stessi e sia distorta quando l'uomo si eleva al ruolo di sovrano della sua esistenza. Il peccato, la cui essenza è l'idolatria, eleva il finito, l'io creato ad un livello che può essere giustamente occupato soltanto dal Creatore. Proprio per questa ragione la più decisiva opera della grazia nella vita umana agisce sull'auto-dominio. Ad esso si riferisce Wesley quando parla di "radice di peccato" o di "seme di peccato." Non si riferisce ad una sostanza ontologica, ma alla perversione dell'autorità che avviene quando l'amore di Dio non è l'elemento intenzionale di controllo del cuore umano.

Il rinnovamento dell'uomo ad immagine di Dio richiede un modo giusto di rapportarsi a se stessi. Non è una forma di annichilimento del proprio io, come desiderano alcune religioni orientali. E' la sottomissione dell'io all'autorità di Dio in modo tale che l'amore per Dio ed il prossimo non sia impropriamente deviato dal proprio interesse, e la relazione al mondo non sia soltanto finalizzata all'auto-gratificazione. Ciò suggerisce la domanda sul tipo di amore di se stessi appropriato. Questa domanda ha impegnato le menti di moralisti e teologi cristiani per secoli, ed è divenuto un soggetto di ampia discussione popolare nel presente secolo.²²¹

La nuova relazione all'io, conseguenza dell'opera santificatrice dello Spirito, è molto simile a quella alla terra. Come il possesso di ricchezze non è qualcosa da rifiutare, il problema dell'io dipende dal se si cerca o no di avere la signoria sulla propria vita. Non implica, necessariamente, un odio per se stessi o una povera immagine di sé. Infatti, un equilibrato rapporto con se stessi, è la via psicologicamente giusta, ad una sana immagine di sé.

Accettare se stessi è un importante segno di salute mentale. Riteniamo che la comprensione neotestamentaria della giustificazione per fede, sia la base migliore per una vera accettazione di sé. Se Dio, infatti, mi accoglie "così come sono," quella è la più profonda ragione possibile per accettare me stesso.²²²

²²¹ Vedi OLIVER O'DONOVAN, *The Problem of Self-love in St. Augustine* (New Haven, Conn., Yale University Press, 1980); OUTKA, *Agape*, c.2; BRUCE NARRAMORE, *You're Someone Special* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978); ROBERT H. SCHULLER, *Self-esteem* (Waco, Tex.: Word Publishing Co., 1982); PAUL RAMSEY, *Christian Ethics*, 295-306; GEORGE F. THOMAS, *Christian Ethics and Moral Philosophy* (New York: Charles Scribner's Sons, 1955), 55-58. Una critica acuta da parte di un evangelista è presente in RICHARD E. HOWARD, "Egocentric Evangelism," *Wesleyan Theological Journal* 21, n.1 (Spring 1986).

²²² In una brillante discussione Donald M. Baillie dimostra come il rifiuto dell'idea di peccato e l'impossibilità a riconoscere la realtà del perdono divino non lasci all'uomo moderno nessuna possibilità di confrontarsi con i propri errori, mentre, il credere in tali verità, offre una base psicologica valida per affrontarli. Egli così riassume il suo punto: "Ho provato a mostrare all'uomo 'moderno,' alle sue condizioni, che la coscienza del peccato contro Dio e del perdono divino, anziché essere patologica e impraticabile, è il segreto ultimo di una vita integra o che ad essa conduce più di sostituti moralistici che appartengono all'età secolare. *God Was in Christ*, 160-167.

Bruce Narramore elenca alcuni ostacoli all'accettazione di sé che supporta quanto detto. Il primo è l'idea che "devo raggiungere un determinato livello di maturità, di attitudine o numero di successi per poter essere accettato."²²³ Questo è l'atteggiamento inevitabile prodotto da una dottrina di giustificazione per le opere. La giustificazione per fede rifiuta questo approccio *en toto* e insiste nel dire che Dio ci accoglie indipendentemente dal nostro merito.

La problematica dell'amore di sé è più invadente di quella dell'accettazione. Dire con Agostino che il comandamento di amare Dio ed il prossimo include anche quello di amare noi stessi, corre il rischio di elevare ad un comandamento quanto, invece, gli uomini fanno naturalmente, e si avvicina troppo pericolosamente alla definizione neotestamentaria di peccato. Paul Ramsey potrebbe avere ragione quando dichiara che "nessun errore più disastroso può essere commesso dell'ammissione che l'amore di sé sia il fondamento dell'etica cristiana, come parte integrante dell'impegno cristiano."²²⁴

Ma è possibile poter purificare così tanto l'amore per il prossimo da allontanare ogni amore per se stessi? Sembrerebbe di no, e questa sembra essere anche la conclusione dell'insegnamento del comandamento di Gesù, "amerai il tuo prossimo come te stesso" (Mt. 19.19). Tuttavia, vi è differenza tra la ricerca del proprio bene come considerazione primaria e permettere che l'amore per se stessi divenga il paradigma per l'amore del prossimo. Che vi sia un senso genuino di auto-realizzazione coinvolto nell'idea del restauro dell'*imago* che proponiamo, è chiaramente ammesso. Nondimeno, vi è una significativa differenza tra la ricerca diretta di propri fini personali e il senso di realizzazione che indirettamente si prova, come conseguenza di cercare "prima il regno di Dio" (Mt. 6.33), che include un amore indiviso per Dio e disinteressato per il prossimo.²²⁵

Etica cristiana

Molto spesso, un tema di etica cristiana è ritenuto un'appendice alla teologia cristiana, non essendo integrata nella stessa struttura della teologia. In quella wesleyana,

²²³ *You're Someone Special*, 85-86.

²²⁴ *Christian ethics*, 101.

²²⁵ GEORGE F. THOMAS, *Christian Ethics*, nota che "dobbiamo distinguere tra *amore di sé* e *amore del bene*. Nel primo caso, l'interesse dell'io è posto su se stesso; il suo desiderio è di soddisfare le sue esigenze e aggrapparsi alla propria vita individuale il più possibile. Nel secondo caso, l'io cerca di trascendere se stesso ritenendo il regno di Dio come il massimo bene ed è pronto a sacrificare tutto, persino la propria vita, per raggiungere quel fine.

"Questo spiega come sia possibile per una persona cercare il regno di Dio senza amare se stesso... Il principio della 'vita nella carne' è l'amore di sé, con lo scopo di *soddisfare* i propri desideri; il principio di vita 'nello Spirito' è l'amore per Dio ed il prossimo che portano a *trascendere* se stessi." 57.

l'enfasi etica è implicita nella sua struttura totale poiché la santificazione, inseparabile da ogni considerazione teologica, è pienamente etica.²²⁶

La santificazione e l'etica cristiana sono specificatamente per il popolo di Dio. Forse ciò implica un limite all'universalità della salvezza? Non nel senso che essa non possa costituire l'ideale divino per tutta l'umanità. Dobbiamo, però, riconoscere che la Parola di Dio propone, chiaramente, un ideale raggiungibile solo da coloro che sono consacrati e che soltanto i santificati raggiungono. Nella nostra discussione sulla dottrina della creazione, abbiamo elaborato un'etica creazionista che è universalmente applicabile a tutti poiché riflette la struttura della natura umana. E' vincolante su ogni essere umano nel senso che, la violazione di questo criterio etico lo danneggia e, entro certi limiti, può auto-distruggerlo.

L'etica cristiana, quando ritenuta un'estrapolazione dell'*imago Dei*, è un'estensione dell'etica creazionista per il raggiungimento di una piena personalità. Ciò significa che, nel suo senso religioso più ampio, è un'etica che promuove e non danneggia l'umanità di una persona. Inoltre, questa comprensione comporta la felice conclusione che gli ideali di Dio non tendono a disumanizzare o pervertire la natura umana. La santità, come realtà etica, non rende meno ma più umani.

Paul Tillich, modificando le categorie kantiane nel suo tentativo razionalistico di rifiutare ogni autorità, propone un'illuminante intuizione utile a meglio comprendere questa verità. Kant credeva che per poter meglio esprimere la propria personalità, le norme etiche dovevano provenire da se stessi. Questa è autonomia. Se queste norme di comportamento sono eteronome (leggi emesse da altri) imposte da altre persone o da Dio, esse rimuovono la dignità propria degli esseri razionali. Ciò significa che Kant rifiuta anche un'etica teonoma (di cui Dio è legislatore).

Tillich obietta che il conflitto tra autonomia e teonomia, proposto da Kant, è frutto di un'incomprensione. Poiché Dio è "il profondo" di ogni essere umano, l'autonomia e la teonomia non sono in conflitto. Invece, accogliendo le leggi di Dio, si afferma la propria autentica personalità. Di conseguenza, un'etica teonoma, pur non autonoma in senso kantiano, intende porre una persona in contatto con il proprio vero io, poiché questa relazione avviene soltanto quando si entra in contatto con Dio, considerato il fondamento del proprio essere.

Ciò, nel contesto delle nostre proposte sistematiche, è il significato proprio delle varie relazioni implicite nel concetto di *imago*.

²²⁶ Ciò spiega perché insistevamo così tanto, nelle precedenti discussioni, sul carattere pienamente etico della santificazione in contrasto con una interpretazione cerimoniale.

Una tale interpretazione dell'etica cristiana suggerisce che essa assuma una forma particolare. Questa non è qualcosa che può essere descritta dettagliatamente in modo teorico, partendo dalla Scrittura, ma soltanto deducendola da essa. Un tale modello concettuale, come altri presi in prestito dalla teologia, deriva dalla filosofia. Adoperando il linguaggio dell'etica filosofica, essa è teleologica in natura e struttura e ciò significa che la vita prodotta trova la propria convalida nel fine (telos) che intende raggiungere.²²⁷ Il telos, detto semplicemente, è il rinnovamento dell'immagine di Dio; o, poiché l'icona della natura divina in forma umana è Gesù Cristo, potrebbe essere indicato come somiglianza a Cristo. I parametri di questo telos sono definiti da quattro relazioni delineate nella prima parte di questo capitolo che, quando considerate insieme, comprendono tutti gli aspetti che rappresentano lo scopo di ogni teoria etica. Ciò dimostra quanto inclusivo ed adeguato sia il motivo dell'amore quando inteso come categoria etica.

Adesso intendiamo mostrare brevemente come due altre alternative a questa struttura, a volte proposte come paradigma dell'etica cristiana, siano inadeguate. Il primo approccio, solitamente sostenuto in modo molto sincero, è conosciuto come casistica. La casistica è il tentativo di provvedere delle regole empiriche per ogni possibile situazione.²²⁸

Questo modo di proporre l'etica tenta, spesso, di identificare regole di condotta nella Bibbia per poi applicarle in modo letterale alla vita contemporanea. Tale approccio, però, presenta molte debolezze. In primo luogo, non dà la dovuta rilevanza al fatto che, nonostante vi siano molte ingiunzioni nel Nuovo Testamento che potrebbero essere adoperate senza alcuna modificazione, molte altre siano di natura occasionale e presuppongono una situazione storica che può essere o no riprodotta nel mondo moderno. Non riconoscere questo carattere condizionato di molti ordini biblici può causare l'imposizione di una regola in una situazione completamente differente che, in effetti, può provocare un esito non-cristiano o sub-cristiano.²²⁹

²²⁷ La critica, spesso diretta contro un'etica teleologica che propone la teoria che il "fine giustifica il mezzo" è superficiale e irrazionale. Pensare che questa critica annulli un qualsiasi approccio alla teoria etica significa ignorare le l'importanza del telos. L'erroneità di un tale attacco è visibile quando affermiamo la sua contraddittorietà. Se, ipoteticamente, proponiamo che il telos di una teoria etica sia l'onestà, sarebbe ridicolo suggerire che il principio teleologico permetta un comportamento disonesto come mezzo per giungere al fine dell'onestà. Similmente, se la somiglianza a Cristo è il telos dell'etica cristiana, il raggiungimento di quel fine esclude ogni comportamento non etico e definisce chiaramente quali mezzi siano utili per raggiungere l'ideale. E' più esigente di un approccio che propaghi regole contro l'immoralità, poiché esse presentano sempre delle scappatoie. L'approccio teleologico non ne ammette alcuna.

²²⁸ Questo termine è stato adoperato con riferimento ad ogni applicazione di un principio etico generale a casi specifici. Ogni discussione etica pratica è, in questo senso, casistica. Noi, però, lo adoperiamo nel senso più classico, secondo la definizione del testo.

²²⁹ Vedi la discussione nella *Repubblica* di Platone tra Socrate e Cefalo, dove, quest'ultimo propone una definizione molto semplicistica di una vita buona. Socrate dimostra che seguire questa definizione in ogni caso può portare ad una gire moralmente cattivo nullificando il bene. Teologicamente, il punto in questo caso è la preoccupazione di alcuni

Il secondo problema è che questo modo di parlare di etica è estremamente limitato non potendo, in alcun modo trattare argomenti emersi in nuove situazioni. L'approccio più valido ai precetti biblici è quello di svelare il principio teologico che ad essi sottostà. In alcuni, sarà molto evidente; in altri potrà essere profondamente celato e richiederà un'attenta ricerca esegetica. Questi principi sono veramente universalmente applicabili, e riteniamo che tutti insieme siano centrati su una o più di una delle quattro relazioni che costituiscono l'*imago Dei*.

Altri ancora aggiungono che l'etica cristiana è, fondamentalmente, deontologica. Questo tipo di etica si concentra sulla legge, sull'obbligo, sul dovere. Il suo modello filosofico classico è l'opera di Immanuel Kant. Poiché parliamo di comandamenti divini, c'è chi afferma che l'etica cristiana si adatti bene a questo modello.

Tuttavia, pur se questo elemento legale è indiscutibilmente presente nell'etica cristiana, non è chiaro se sia la sua caratteristica definitiva. In effetti, la discussione su questo tema riprende il dibattito medievale tra nominalisti e volontaristi. Questi ultimi, dando un ruolo primario alla volontà di Dio, sostenevano una forma deontologica dell'etica biblica. Tuttavia, nella nostra trattazione di questo argomento teologico (vedi c.6) abbiamo notato come Wesley rifiutasse questo inutile dibattito e, per motivi puramente pratici, negasse le affermazioni volontariste. Nella sua personale comprensione della legge (vedi c.12) riteneva che la legge fosse una replica della natura divina. Perciò, se qualcuno può legittimamente affermare che la legge è un'espressione della natura divina, non lo fa arbitrariamente ma per un motivo ben preciso. Si potrebbe chiedere perché una tale legge sia propagata, e la risposta è una che va oltre il "perché lo ha detto Dio." Se vi è una finalità nella legge, diviene teleologica in natura e noi abbiamo già notato nella precedente discussione sulla legge, quale sia il suo telos che si accorda perfettamente con questo proposito riguardante la struttura dell'etica cristiana.

Storicamente, il movimento di santità ha utilizzato tutti e tre questi approcci, ma il più adeguato tentativo di giustificare lo stile di vita di santità adoperava una particolare versione dell'approccio teleologico. Consideriamo, gli effetti del consiglio etico che Susanna Wesley dava ai figli: "Tutto ciò che indebolisce la vostra ragione, danneggia la vostra coscienza, oscura il vostro senso di Dio, o elimina il gusto delle cose spirituali, tutto

cristiani conservatori nei confronti della proibizione di Paolo in 1 Cor. 14.34 , sulla libertà da dare alle donne di parlare in chiesa. Una situazione storicamente condizionata essi la rendono di applicazione universale dando poco valore a principi neotestamentari più importanti.

ciò che accresce l'autorità del vostro corpo sulla vostra mente, tutto ciò è peccato per voi.”²³⁰

Formando le sue società, Wesley riteneva di suprema importanza la definizione della religione quale “una costante abitudine regnante nell'anima, un rinnovamento della nostra mente ad immagine di Dio, un recupero della somiglianza divina, ed una crescente conformità di cuore al modello che è il nostro santo Redentore.”²³¹ Quando definì delle regole per queste società, trasse molti concetti dal *Primitive Christianity* di William Cave, che era uno studio dei principi morali nella chiesa dei primi secoli. Wesley era attratto dalla patristica cristiana che considerava un modello della fede incorrotta, per cui fu naturale che egli desiderasse assumere i principi morali di questo periodo per se stesso e per il suo popolo. Tuttavia, sia le regole che i metodi tratti dallo scritto di Cave, venivano da lui considerati mezzi prudenziali utili a creare una “dominante abitudine mentale,” un “completo recupero della somiglianza divina.” Poiché Wesley poteva parlare e parlava significativamente di mezzi di santità, una tale interpretazione si accorda perfettamente con la sua comprensione teologica.

Wesley, certamente, non avrebbe suggerito di adoperare le sue regole come criteri per valutare, secondo la legge, una relazione personale con Dio. Le riteneva, piuttosto, dei continui pungoli ad una più perfetta realizzazione della somiglianza divina.²³²

Nel tentativo di giustificare delle norme denominazionali il Sovrintendente Generale, James B. Chapman e l'editore dell'*Herald of Holiness*, D. Shelby Corlett hanno dato voce ad una teoria etica teleologica popolare, seppur valida.²³³

Da Sovrintendente Generale, Chapman, comprese di vivere tra due generazioni, come un costruttore di ponti, impegnato a giustificare il modo di agire dei fondatori con la nuova generazione di nazareni. Ciò era particolarmente vero nel caso delle norme della chiesa ed egli discusse tale problema sia in articoli che nella specifica rubrica “Question Box”, condotta dal 1923 al 1948.

Il suo concetto di condotta cristiana era fondato su una gerarchia di valori che, se rifiutati, avrebbero potuto causare il crollo di tutto l'edificio. Conseguentemente, le sue idee sono sviluppate nel contesto della santità come totale dedizione a Dio e completa

²³⁰ Vedi H.RAY DUNNING, “Nazarene Ethics as Seen in a Historical, Theological, and Sociological Context” (Ph.D. diss., Vanderbilt University, 1969). Vedi c.4.

²³¹ See PETERS, *America Methodism*, 65.

²³² Vedi H.RAY DUNNING, “Ethics in a Wesleyan Context,” *Wesleyan Theological Journal* 5, n.1 (Spring 1970):3 ss.

²³³ Questi agirono in un periodo in cui la Chiesa del Nazareno attraversava un processo di transizione dovuto alla affluenza di membri di chiesa senza esperienza ecclesiale e l'emergenza della seconda generazione di credenti cresciuti in chiesa che, però, avevano dei dubbi sulle Regole Generali della stessa Chiesa. Vedi Dunning, “Nazarene ethics.”

consacrazione alla realizzazione della vita perfetta. Senza consacrazione al telos, però, le sue argomentazioni perdono forza e persuasività.

Questa scala di valori è chiaramente affermata, ed è alquanto illuminante, nella valutazione della natura dei principi di condotta: Le cose essenziali dovrebbero mantenere il primo posto, come nel caso degli esercizi religiosi quali preghiera e opere di misericordia. In secondo luogo, in ordine di importanza, troviamo l'impegno intellettuale, inclusa "la frequenza agli studi." Il terzo posto è dato al corpo, cioè, alla sua cura in modo da mantenersi in salute. In quarto luogo, troviamo la vita sociale, e la priorità sono i buoni amici.

Qui notiamo una ovvia etica di auto-realizzazione, il cui scopo è di organizzare l'intera persona attorno a dei principi fondamentali per poter raggiungere il proprio massimo, delle mete santificate. Chapman riteneva le norme della chiesa "prudenziali," cioè consigli utili per proteggere da tutto ciò che avrebbe provato ad impedire il raggiungimento della meta prefissa, e per incentivare quelle pratiche che l'avrebbero invece resa più attuabile.

Il dott. Shelby Corlett, da editorialista, provò a cogliere ogni occasione per parlare alla coscienza della chiesa impegnandosi a sostenere la posizione della chiesa e dei suoi leaders. Si può cogliere un riflesso delle tendenze della chiesa studiando i suoi editoriali.

Il suo approccio particolare alla posizione etica della chiesa può essere riassunto nel termine "utilità", un concetto basato su 1 Cor. 6.12: "Ogni cosa mi è lecita, ma non ogni cosa è utile." Riconosceva che la relazione tra la religione e la morale è pluridimensionale. Naturalmente, vi sono aree dove "dovrebbe esistere una rigida linea di confine tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato." Esistono altre aree che sono comprese nella categoria delle cose che "non edificano."

Questa ultima categoria penetra nel regno delle cose legali che, però non distinguono il cristiano dal non-cristiano ma, piuttosto, sollevano la questione della coscienza e della luce personale. Motivi razionali, a sostegno di questo tipo di convinzioni, possono anche non essere presenti ma, non per questo motivo, esse debbono essere classificate come irrazionali. Quanto il cristiano intende perseguire su questa base "deve essere considerato come qualcosa che egli fa soltanto per soddisfare la sua propria coscienza, e per la gloria di Dio nella sua vita personale." Queste norme particolari di condotta, perciò, non devono essere imposte arbitrariamente sugli altri.

Le regole generali della Chiesa del Nazareno, notava Corlett, sono fondate su questo principio. Non sono un mezzo per identificare i veri cristiani ma, piuttosto,

suggeriscono ciò che, secondo l'opinione della chiesa, è il tipo di vita che è più "conforme a Dio."²³⁴

Un'altra ovvia conseguenza del modo di interpretare l'etica nei termini dell'*imago*, come qui descritta, è che un'etica sociale è parte integrante della comprensione wesleyana. La seconda relazione include uno sforzo consacrato a "fare agli altri quello che vorreste gli altri facessero a voi" (Mt. 7.12). Ciò trascende la fratellanza, anche se essa potrebbe essere l'epicentro dell'ideale di disponibilità.²³⁵

Nel rapporto tra credente e incredulo, richiede l'impegno a garantire la giustizia, l'uguaglianza e l'accesso ad una qualità di vita che non contrasterà la cura della propria persona, che non intende la sola esistenza fisica.

Non pensiamo di aver qui elaborato una etica cristiana completa, ma riteniamo di aver tracciato i contorni di un'etica che rispetti, logicamente, la struttura e le presupposizioni di questa teologia sistematica. Esporre tutte le implicazioni di queste osservazioni programmatiche, richiederebbe un volume a parte.

²³⁴ Queste discussioni di Chapman e Corlett sono tratte direttamente da Dunning, "Nazarene Ethics."

²³⁵ Vedi Ladd, *Theology*, 280-281.

CAPITOLO 16

LA COMUNIONE DEI SANTI

Pochi soggetti hanno così tanto attratto l'attenzione dei teologi contemporanei quanto la dottrina della Chiesa. Almeno due sono le ragioni principali: in primo luogo, il sentimento ecumenico che pervade la corrente maggiore del pensiero teologico. Come risultato della dolorosa presa di coscienza della divisione del cristianesimo e del fallimento dell'ideale di unità per cui Gesù pregò la sua preghiera sacerdotale (Gv.17), ecclesiastici hanno cercato una soluzione del problema provando a definire la natura della Chiesa. Si spera che questa sia la cura per guarire il Corpo di Cristo.²³⁶

La seconda ragione è più pragmatica. Molti sono delusi dalla chiesa istituzionale, e anche tra coloro che non hanno perso il loro ottimismo, sorge il dubbio sul perché la chiesa non riesca a ben relazionarsi al mondo, sia col messaggio evangelico che con una giusta influenza verso la giustizia e la rettitudine. La chiesa, perciò, è stata sottoposta ad un attento esame nel tentativo di diagnosticare la causa della sua debolezza.²³⁷ La prima difficoltà nel formulare una dottrina teologica della Chiesa è l'intricata commistione di fattori istituzionali, sociologici e storici con quello teologico. E' impossibile parlare della chiesa senza rievocare elementi secondari all'essenza della "Chiesa" stessa. Come disse John Wesley, "E'alquanto difficile trovare, nella lingua inglese, una parola più ambigua di questa: *la Chiesa*."²³⁸ Ci impegneremo, allora, ad identificare ciò che è distintamente teologico, e, nello stesso tempo, valuteremo altri elementi che devono essere considerati nella situazione contemporanea.

Trattando l'argomento, per poter seguire adeguatamente il nostro metodo, dovremo prima dare uno sguardo al materiale biblico. Seguendo questa direttrice, per iniziare a

²³⁶ Cf. COLIN WILLIAMS, *The Church*, v.4 in *New Directions in Theology Today* (Philadelphia: Westminster Press, 1968); idem, *John Wesley's Theology Today*, c. sulla Chiesa; PAUL MINEAR, ed. *The Nature of the Unity We Seek*, Official Report of the North American Conference on Faith and Order (St. Louis: Bethany Press, 1958); STEPHEN CHARLES NEILL, *The Church and Christian Union* (New York: Oxford University Press, 1968). Queste preoccupazioni sono chiaramente condivise da un teologo cattolico romano contemporaneo, HANS KUNG, *The Church* (New York: Sheed and Ward, 1967): "Gli sforzi ecumenici provengono non dall'indifferenza, anche se molta di questa si adatterebbe bene all'epoca moderna, ma da una nuova consapevolezza del desiderio di Dio che tutti siano uno." xii. Con ciò non si suggerisce che il denominazionalismo non abbia alcun valore, come dimostreremo nelle seguenti discussioni.

²³⁷ Vedi la serie di opere di HOWARD SNYDER, tutte pubblicate dalla Intervarsity Press of Downers Grove, Ill.: *The Community of the King* (1977); *The Problem of Wineskins* (1975); *The Radical Wesley and Patterns for Church Renewal* (1980); e *Liberating the Church* (1983); FRANK R. TILLAPPAUGH, *The Church Unleashed* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1982); D. ELTON TRUEBLOOD, *The Incendiary Fellowship* (New York: Harper and Row, Publishers, 1967); LANGDON B. GILKEY, *How the Church Can Minister to the World Without Losing Itself* (New York: Harper and Row, Publishers, 1964).

²³⁸ "Of the Church," in *Works* 6:392.

sviluppare una dottrina della Chiesa, sarà utile indagare sul carattere comunitario della fede biblica. Questa idea largamente diffusa l'abbiamo continuamente ritrovata nelle trattazioni precedenti. Abbiamo così notato come il carattere sociale dell'esistenza umana sia congenito alla creatura fatta ad immagine di Dio. Inoltre, abbiamo compreso che proprio la struttura umana, nella determinazione della Parola di Dio, sia co-umana. Ne consegue, logicamente, che l'opera di salvezza avrebbe potuto creare una comunità come ulteriore espressione di questa essenza creata.

Questa verità è chiaramente visibile nell'Antico Testamento, dove per "salvezza" si intende il divenire parte del popolo di Israele. Questo è il concetto teologico più prossimo che il vocabolario moderno cristiano indica con l'essere "salvato" sotto l'antica dispensazione. Al contrario, l'essere "perduto" comprende l'espulsione dalla comunità. Troviamo la medesima cosa nel Nuovo Testamento nelle immagini tramandateci della Chiesa primitiva in Atti e negli insegnamenti delle Epistole. Non vi erano credenti isolati. Quando qualcuno si convertiva a Cristo, era incorporato nella comunità mediante il rito del battesimo. Come abbiamo già precedentemente notato, la comunità era la creazione dello Spirito Santo ed era evidentemente inconcepibile per quei primi credenti parlare di salvezza in termini diversi.

David H. C. Read richiama l'attenzione sulla stranezza dell'inclusione nel Credo apostolico della frase "Credo nella...comunione dei Santi." Una simile affermazione non sarebbe mai stata inserita in alcuna definizione di fede da parte di un'altra organizzazione. Facendo un esempio, cita una fantomatica "Società della Terra piatta," che esisterebbe per affermare che la terra sia piatta; ma quanto strano sarebbe, per loro, dichiarare "Credo nella Società della terra piatta." Questa interessante intuizione chiarisce l'importanza e la centralità del carattere corporativo della fede cristiana quando si auto-comprende bene alla luce della Bibbia. John Wesley rivelava la sua piena fedeltà biblica quando disse: "Il cristianesimo è essenzialmente una religione sociale; e trasformarla in una solitaria significa distruggerla."²³⁹

E' anche importante comprendere il significato di "in" nel Credo. E' causa di fraintendimento se la fede nella Chiesa viene considerata un "mezzo di salvezza." Infatti, niente deve farci pensare che qualcosa più di Dio possa essere il vero oggetto della nostra fede. E' significativo il fatto che questa affermazione è sempre posta nel contesto della fede nello Spirito Santo: perciò, quanto la Chiesa comunica è la fede in Dio Spirito come Colui che riunisce il popolo di Dio.

²³⁹ *The Christian Faith* (Nashville: Abingdon Press, 1956), 133. Vedi StS 133. Vedi StS I:381-382.

Un altro aspetto importante della teologia biblica è il concetto di un popolo di Dio. Questo va oltre il punto precedente, poiché suggerisce l'idea di missione. Nella fede biblica, popolo di Dio e missione sono idee correlate e inseparabili e ciò ci induce a parlare del concetto di *elezione*.

La dottrina biblica dell'elezione è delineata nell'Antico Testamento. La comprensione teologica lì presente dà forma a quella neotestamentaria. Si sviluppa partendo dalla scelta di Israele come popolo di Dio. In questo caso dobbiamo distinguere tra interpretazione normativa e quella sua perversione popolare rintracciabile nel materiale biblico. Confondendo la natura e lo scopo della sua elezione, Israele riteneva che intendesse la sua superiorità su altri popoli e il fatto che fosse l'oggetto di uno speciale privilegio nazionalistico. Questo sentimento era rafforzato dalla falsa conclusione che la sua scelta era irrevocabile per cui le era stata garantita una sicurezza incondizionata.²⁴⁰

L'elezione di Israele era alla responsabilità e non al privilegio ed aveva un fine missionario. Come afferma Vriezen, "in Israele Dio cerca il mondo. Israele è la testa di ponte di Dio nel Suo attacco al mondo." In questa prospettiva, egli offre un'accurata definizione del significato biblico di elezione: "l'elezione significa, in primo luogo, invitare e designare qualcuno che deve svolgere un compito."²⁴¹

La verità dell'elezione nell'Antico Testamento è espressa nel modo più evidente in Isaia 40-55, dove è strettamente legata a Israele come servo di Jahvé.²⁴² In 43.10 il profeta riporta le parole di Dio, " Voi siete miei testimoni." Questa testimonianza trova la sua applicazione attraverso la sofferenza vicaria, mediante la quale molti saranno condotti alla giustizia. In questo caso, elezione e missione sono unite inseparabilmente e la natura della missione è palesata.

Le conseguenze teologiche di questi passi, per la comprensione neotestamentaria della Chiesa, sono di ampia portata. Viene identificato anticipatamente l'agente che dovrà svolgere il compito di testimone che dovrà incarnare l'essenza del servizio. In seguito vedremo come questa verità, originariamente predicata per il popolo scelto, è personificata e attualizzata nell'opera di Gesù Cristo passando, poi, al Suo popolo.

²⁴⁰ TH.C. VRIEZEN fa notare, su questo punto, che "sfortunatamente alcuni teologi cristiani, quantunque fortemente combattano i pericoli di una errata idea dell'elezione nella Chiesa, non riescono ad evitare neanche adesso, alla luce di un certo romanticismo religioso, di sostenere i Giudei in questa loro tentazione! La creazione dello stato di Israele ha persino accresciuto questo pericolo." *An Outline of Old Testament Theology* (Wageningen, Holland: H. Veenman and Zonen, 1958), 76 n.2.

²⁴¹ Ibid., 76, 167.

²⁴² GEORGE A.F. KNIGHT, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40-55*, in *International Theological Commentary*, ed. GEORGE A.F. KNIGHT and FREDERICK CARLSON HOLMGREN (Nashville: Abingdon Press, 1965; rev. ed., Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1984).

Questa correlazione tra missione e carattere in relazione all'elezione divina è più visibile nel Nuovo Testamento. In esso troviamo ulteriori chiarimenti sul modo in cui la missione della Chiesa debba essere svolta. Paolo lo chiarisce in quella concatenazione di concetti sull'elezione in Rm. 8.28-29. Lo scopo ultimo per cui Dio sceglie (predestina gli eletti) il Suo popolo è che essi siano "conformi all'immagine del Figlio."

Questo breve sommario della dottrina biblica dell'elezione ci induce a concludere che la comprensione scritturale della Chiesa è funzionale. Il popolo di Dio è composto da tutti coloro scelti per realizzare un compito. Con questa preliminare definizione in mente, valuteremo, adesso, le metafore neotestamentarie della Chiesa per provare ad identificare altri ulteriori concetti.

Immagini o metafore neotestamentarie della Chiesa

Prima di considerare alcune delle immagini identificabili nel Nuovo Testamento,²⁴³ dobbiamo parlare della natura delle metafore, o immagini in generale, in relazione a questo tema.

Vi è una doppia difficoltà quando proviamo a comprendere le immagini della Chiesa. La prima è legata al problema ermeneutico del passaggio "dall'orizzonte" biblico a quello contemporaneo.²⁴⁴ A livello letterale o puramente cognitivo, è necessario entrare nel mondo di pensiero del Nuovo Testamento per poter evitare di imporre schemi contemporanei sulla mentalità antica. E' quasi sempre una tentazione invincibile quella di imporre alla Bibbia di pensare come noi anziché fare lo sforzo intellettuale, erculeo, di pensare come la Bibbia. Il secondo stadio del compito ermeneutico prova a rendere la prospettiva percettiva antica "comprensibile all'uomo moderno. Questo è quanto Paul Minear definisce il problema della "radicale discontinuità tra la mentalità del Nuovo Testamento e la nostra."²⁴⁵

La seconda difficoltà risiede nella natura delle immagini o metafore. Oltre al problema di saper distinguere il significato letterale da quello figurativo, se è possibile riuscire a farlo, vi è anche quello posto dalla natura delle immagini. Come implicito nel termine, esse sono il prodotto della nostra immaginazione e ciò, ancora una volta, richiama il problema ermeneutico. Per poter entrare nel mondo dell'immaginario umano neotestamentario, dobbiamo preliminarmente riconoscere i mutamenti "nella struttura

²⁴³ PAUL MINEAR, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1960), ha identificato nel Nuovo Testamento, 97 immagini, maggiori e minori, riferite alla Chiesa.

²⁴⁴ THISELTON, *Two Horizons*.

²⁴⁵ *Images*, 17.

dell'immaginazione" (Minear) che sono avvenuti durante i 19 secoli intercorsi. Minear descrive la situazione nel modo seguente:

Le immagini della chiesa sono raramente l'invenzione intelligente di una persona che si prefigge di raggiungere i propri fini. Sono state prodotte da una medesima famiglia di immagini preservate per generazioni da una comunità vivente. Il loro uso presuppone un modo di pensare condiviso. Prodotti dal subconscio collettivo parlano al subconscio collettivo. In esse si riflette e trova nutrimento l'immaginazione della comunità. Trasferite in un'altra comunità dove i processi di immaginazione sono molto differenti, non riescono più a parlare con chiarezza e forza. Il recupero della loro chiarezza e forza richiede, spesso, la conversione all'immaginario comune.²⁴⁶

Inoltre, le immagini stesse comunicano una visione della realtà che non può essere pienamente articolata in termini concettuali. Posseggono una dimensione sia cognitiva che affettiva.²⁴⁷ Riguardo alle immagini della Chiesa nel Nuovo Testamento, M. Robert Mulholland suggerisce che esse compongono una "iconografia letteraria- descrizioni pittoresche che agiscono come finestre aperte ad una realtà che è radicalmente diversa dalla concezione del mondo in cui le parole solitamente funzionano."²⁴⁸ In altri termini, le immagini divengono finestre verbali aperte alla realtà, utili a comunicare una visione ontologica.

Mulholland suggerisce ancora che la partecipazione alla vita della Chiesa, una condivisione del nuovo ordine di esistenza stabilito da Dio in Gesù e attualizzato dall'opera dello Spirito Santo nella chiesa, sia essenziale per percepire la visione che è simbolicamente trasmessa dalle icone verbali. L'analisi del Minear supporta questa affermazione, aggiungendo

Le immagini...spesso, non sorgeranno dall'acuta intuizione o dalla lingua intelligente di un individuo soltanto, poiché anche il più grande dei poeti si situa all'interno di una tradizione poetica. Più spesso, esse saranno proprietà di una comunità il cui interscambio, nei secoli, con una data realtà, ha prodotto un esteso repertorio di immagini efficaci.²⁴⁹

Pur se la visione della realtà deve essere svelata o verificata dall'esperienza, tenteremo di identificare quelle intuizioni cognitive teologiche più o meno presenti in alcune delle immagini maggiori.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ Vedi M. ROBERT MULHOLLAND, JR. "The Church in the Epistles," in *The Church*, ed. Melvin E. Dieter e Daniel N. Berg (Anderson, Ind.; Warner Press, 1984), per un'analisi di questi aspetti alla luce della pretesa che la teologia wesleyana abbia un dinamismo peculiarmente adatto ad accordarsi con questa duplice dimensione.

²⁴⁸ Ibid., 93.

²⁴⁹ *Images*, 23. Quanto Mulholland afferma è illuminante: "Le icone sono semplicemente le lenti cognitive dell'esperienza umana attraverso le quali noi vediamo, celatamente, la realtà profonda di quel nuovo ordine di esistenza che continuamente penetra nella storia sottoforma di Chiesa." "Church in the Epistles," 103.

Il nuovo Israele

Nonostante non sia sempre chiaramente espressa in questo modo, la metafora più comune nel Nuovo Testamento riguardante la chiesa è “il nuovo Israele.”²⁵⁰ La conseguenza è una continuità e discontinuità con il “vecchio Israele.” Passi fondamentali che contengono questa distinzione sono 1 Pt. 2.9-10, “ma voi siete una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa, un popolo che Dio si è acquistato, perché proclamiate le virtù di colui che vi ha chiamati dalle tenebre alla sua luce meravigliosa; voi, che prima non eravate un popolo, ma ora siete il popolo di Dio; voi, che non avevate ottenuto misericordia, ma ora avete ottenuto misericordia.”; e Rm. 9.25-26, “Così egli dice appunto in Osea: ‘lo chiamerò “mio popolo” quello che non era mio popolo e “amata” quella che non era amata; e avverrà che nel luogo dov’era stato detto: “voi non siete mio popolo”, là saranno chiamati “figli del Dio vivente”’.

Questi passi, insieme a tanti altri, esaltano la novità del popolo di Dio nel Nuovo Testamento, ed in entrambi i casi è in relazione “all’antico” popolo di Dio. Minear, allora, ha in qualche senso ragione e in qualche altro torto quando dice che “Paolo non ripropose l’idea dei due popoli di Israele, l’antico e il nuovo, o il falso e il vero.”²⁵¹

La distinzione tra il “falso e il vero” appare già in Isaia 56-66. Inoltre, la distinzione tra antico e nuovo è esplicitamente confermata dal modo in cui la chiesa è costituita diversamente da quanto era avvenuto con Israele. Entrambe sono create dall’azione di Dio; ma una è orientata verso una vita nazionale che diventa il suo elemento unificatore, mentre l’altra non presenta distinzioni nazionalistiche ed è costituita dallo Spirito Santo. Il fatto che sia l’elezione a costituire sia Israele che la chiesa come popolo di Dio, garantisce una forma di continuità tra di esse. Suggerisce, inoltre, che la natura della chiesa può essere dedotta dal motivo dell’elezione di Israele, come già notato nella precedente discussione sull’elezione.

Colin Williams evidenzia come la continuità sia chiaramente espressa nell’allegoria paolina dell’ulivo in Romani 11; è lo stesso albero di ulivo; tuttavia, l’intervento chirurgico è così radicale nell’eliminazione di alcuni rami e nell’innesto di altri che la discontinuità è chiaramente visibile.” I rami vecchi dell’Israele antico sono tagliati di netto dall’albero e

²⁵⁰ Nell’importante studio di Paul Minear sulle numerose immagini della chiesa nel Nuovo Testamento, pur se da un lato egli non adopera questa esatta nomenclatura (il termine Israele è adoperato), una preponderanza delle immagini maggiori sono spiegate in linea con questa idea. Interagiremo, in seguito, con una delle sue tesi.

²⁵¹ Ibid., 72.

l'innesto dei Gentili rappresenta un grande cambiamento, almeno, nell'aspetto dell'albero!²⁵²

Il tipo di discontinuità e continuità su citata, si oppone radicalmente alla premessa base della teologia dispensazionalista che propone una doppia finalità in Dio “espressa nella formazione di due popoli che mantengono le loro distinzioni per tutta l'eternità.”²⁵³ Questa distinzione tra Israele e la Chiesa, così ampiamente accolta dai cristiani conservatori, non regge all'esame del testo biblico (vedi appendice 1). Esiste un solo popolo di Dio, la cui continuità è direttamente legata agli scopi salvifici di Dio.

La continuità, tra l'antico popolo di Dio e il nuovo, è teologica e trae la sua origine dalla promessa fatta ad Abraamo. L'elezione del patriarca includeva anche la promessa che “in te saranno benedette tutte le famiglie della terra” (Gn. 12.3). La missione, perciò, è alla radice della scelta iniziale di Dio, del Padre della fede.

Nel compimento di questa missione sono coinvolti fattori storici e sociologici. Il popolo di Israele inizialmente assunse la forma di una teocrazia, che nel tempo si sviluppò nella monarchia secondo la scelta degli uomini e non di Dio. Il Signore si adattò a questi sviluppi politici, che ispirarono le definizioni teologiche della religione di Israele.²⁵⁴ Nel primo periodo monarchico sorse l'idea del Tempio; e nonostante, come anche la stessa monarchia, non fosse un'idea di Dio, divenne un elemento formativo della loro comprensione teologica. Sfortunatamente, questi aspetti accidentali della fede d'Israele, pur utili a dare forma alla sua teologia, divennero, spesso, dei fini a se stessi. Per molta della sua storia, Israele tese ad essere più preoccupata della sua vita nazionale e del suo successo politico che del significato teologico della sua esistenza. Quando questi due aspetti venivano illegittimamente congiunti, riuscivano a pervertire totalmente lo scopo della sua elezione. La denuncia di Amos del concetto popolare del giorno del Signore (Amos 5.18-27) e il sermone del Tempio di Geremia (Geremia 7; 26) sono testimonianze palesi di questa perversione. Eventualmente, l'istituzionalizzazione delle caratteristiche accidentali della sua religione fu un fattore principale nella distruzione, dapprima, del regno del Nord e poi del Sud e, infine, del rifiuto del suo Messia, che criticava il loro

²⁵² *The Church*, 59.

²⁵³ DANIEL P. FULLER, “The Hermeneutics of Dispensationalism” (Th. D. diss., Northern Baptist Theological Seminary, 1957), 25, citato in Hans K. La Rondelle, *The Israel of God in Prophecy* (Barrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1983), 10.

²⁵⁴ Tutta la “teologia davidica,” inclusa la speranza messianica, poteva sorgere soltanto da una struttura monarchica; ne deriva che questo aspetto della escatologia ebraica fu particolarmente ispirato dalla nascita del regno e dal cambiamento da una teocrazia alla monarchia. La teologia wesleyana è particolarmente adatta a trattare la natura della interazione divino-umana qui implicitamente suggerita.

istituzionalismo egocentrico con il principio “perché chi vorrà salvare la sua vita, la perderà; ma chi avrà perduto la sua vita per amor mio, la troverà.” (Mt. 16.25).

Rifiutandosi di seguire il sentiero del servizio, essi persero la loro posizione pur tentando di preservarla.

Lo stesso schema generale è visibile nel Nuovo Israele. Gli elementi istituzionali della sua vita erano storicamente e sociologicamente condizionati. Quando queste strutture divennero un fine a se stesse, e la loro preservazione la cosa più importante, il vero senso della missione divenne secondario o andò perduto. La storia ecclesiastica testimonia abbondantemente questa triste verità. Molto dovrà ancora essere detto in seguito su questo argomento.

Insieme alle dinamiche di interazione tra fattori sociologici e teologici, vi è un progresso di storia salvifica che riflette l'agire divino nella realizzazione dei suoi scopi salvifici per il mondo. In primo luogo, vi era il sogno che la nazione di Israele potesse divenire il regno di Dio. Quando l'attuazione di questo ideale divenne sempre più dubbio, si spostò l'obiettivo dalla nazione al rimanente, pur sempre entro i confini della nazione. Questo spostamento avvenne nel regno del Nord con il ministero profetico di Elia ed Eliseo²⁵⁵ e con Isaia a Gerusalemme nel regno del Sud durante l'ottavo secolo a.C. Questo movimento si circoscrisse focalizzandosi su un unico individuo che svolse la missione che, originariamente, era stata affidata ad Israele. Dal punto di vista funzionale, Gesù di Nazaret fu l'Israele (e la Chiesa) in un'unica persona. Da questo punto in poi la prospettiva si ampliò fino ad includere tutti coloro che rispondevano alla chiamata di Dio in Gesù Cristo. La sua scelta di 12 uomini fu il segnale chiaro che egli stava perpetuando l'Israele di Dio in una nuova dimensione e la natura del suo ministero di Servo sofferente, avrebbe definito la qualità del nuovo Israele che avrebbe continuato quel ministero nel mondo. La Chiesa, perciò, è chiamata ad essere un popolo al servizio di Dio. Quando essa si rifiuta di accettare le conseguenze di questa sottomissione volontaria per una certa forma di auto-gratificazione, cessa di essere il popolo di Dio.

Il modo in cui gli autori neotestamentari assumono e impiegano il linguaggio letteralmente appropriato ad Israele, dimostra che essi pensano alla chiesa in termini teologici e non come entità sociologica. Nella situazione polemica della lettera ai Galati, Paolo si riferisce “all'Israele di Dio” (6.16) formata da coloro che trascendono la distinzione creata dalla circoncisione.

²⁵⁵ Cf. H.L. ELLISON, *The Prophets of Israel* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1969).

Il corpo di Cristo

Una metafora che ha attratto considerevolmente l'attenzione teologica è il riferimento paolino alla Chiesa come Corpo di Cristo. E' stata compresa in modi diversi, modi che talvolta hanno realmente pervertito la natura della Chiesa.

Una difficoltà quando si interpreta correttamente l'immagine, risiede nella precisa determinazione di ciò che Paolo intende con il termine "corpo," poiché può avere significati diversi. Inoltre, vi è una certa dose di ambiguità nel suo uso, in un qualsiasi contesto. Può avere dei riferimenti corporei, o può derivare da un uso stoico, come nel *corpo politico*. Tuttavia, anche se con queste ambiguità, sembra chiaro che si riferisca al fatto che "il Cristo risorto riunisce i suoi discepoli attorno a sé affidando loro il compito di continuare nella storia l'opera della sua vita incarnata. Essi sono il suo corpo, per la sua opera, nel mondo."²⁵⁶ Questa metafora, perciò, è anche funzionale e si lega essenzialmente al concetto di missione come quella precedentemente esaminata. Alan Richardson rafforza questa conclusione dicendo: "La Chiesa è, perciò, lo strumento dell'opera di Cristo nel mondo; è le sue mani e i suoi piedi, la sua bocca e voce."²⁵⁷

Proprio qui notiamo il significato della frase comune che la Chiesa è "l'estensione dell'incarnazione." Non vi è alcun riferimento alla chiesa istituzionale (Chiesa cattolica o altre simili) in un qualche modo assolutistico. Cristo è il Capo e la Chiesa è il corpo ed essa sarà sempre coinvolta in un processo di perfezionamento (Ef. 4.11-16). Non si può neanche permettere di supporre che esista una continuità ininterrotta tra la chiesa istituzionale e il corpo di Cristo. Come Williams afferma, "vi è continuità nelle promesse di Cristo (Parola) e nei simboli della sua promessa (Sacramenti), ma la vita della chiesa, come comunità di credenti, dipende da un costante rinnovamento."²⁵⁸ Detto altrimenti, la chiesa è un evento direttamente collegato alla funzione della missione.

Ekklesia

La stessa verità, comunicata mediante le due immagini precedenti, è anche implicitamente presente nella *ekklesia*, termine principale scelto dal Nuovo Testamento per indicare la nuova comunità di credenti chiamata all'esistenza dallo Spirito Santo mediante Cristo. E' il corrispettivo del termine anticotestamentario *qahal*, adoperato in riferimento al popolo di Israele che, come abbiamo notato, era stato chiamato all'esistenza per rappresentare il Signore alle nazioni.

²⁵⁶ WILLIAMS, *The Church*, 62.

²⁵⁷ *Theology*, 256.

²⁵⁸ *The Church*, 62.

Questo termine greco, si riferiva, originariamente, ad un'assemblea politica delle città-stato che veniva convocata per un motivo particolare. E esso, inoltre, suggerisce una diretta continuità con l'antico Israele.²⁵⁹

Questa analisi coincide con un ulteriore sviluppo del pensiero contemporaneo sulla chiesa che preferisce definirla come "evento." La chiesa "avviene" in quei momenti in cui si attua lo scopo per cui è chiamata all'esistenza. Le parole di Robert Adolphs rappresentano adeguatamente questa posizione:

Ogni sistema concettuale di carattere statico, è essenzialmente inadeguato. La Chiesa deve essere considerata, in primo luogo, come un *evento* e non come se fosse nella sua essenza, già completa, una entità compiuta che si è già, per così dire, appropriata di tutti i suoi beni. La Chiesa è un evento continuo che si compie nella storia e *mediante* la gente. "L'esser-chiamato-insieme" delle persone, sotto Cristo quale unico Capo (Ef. 1.9)- è, in essenza, la Chiesa. Ma non è qualcosa già firmato, sigillato e spedito a noi da Dio; è, piuttosto- per tutti coloro che appartengono a questo tipo di chiesa- un *impegno continuo*.²⁶⁰

A questo punto, possiamo tentare di definire la Chiesa come la comunità di persone chiamata all'esistenza da Dio con lo scopo di continuare la Sua missione redentrice nel mondo. Alla luce di ulteriori significati delle immagini della Chiesa nel Nuovo Testamento, aventi un retroscena veterotestamentario, possiamo parlare della Chiesa come una comunità salvifica di salvati. R. Newton Flew giunge alla stessa conclusione quando dice: "La Chiesa è, in primo luogo, l'oggetto della attività divina, ed anche l'organo o lo strumento dell'impegno salvifico di Dio per l'umanità."²⁶¹ Ciò significa che la Chiesa viene ritenuta in possesso sia di essere che di funzione.

L'aspetto funzionale della Chiesa indica il suo carattere apostolico (vedi oltre). Deve essere, nelle parole di H. Berkhof, un "evento-ponte." Ma, come egli sottolinea, la testimonianza e il ministero della Chiesa possono esistere soltanto quando essa è intensamente guidata dallo Spirito.

²⁵⁹ J. ROBERT NELSON, *The Realm of Redemption* (London: Epworth Press, 1957), 6 ss. JOSEPH E. COLESON, "Covenant Community in The Old Testament," in *The Church*, ed. MELVIN DIETER and DANIEL N. BERG (Anderson, Ind.: Warner Press, 1984), insieme ad altri, richiama l'attenzione sul fatto che questi termini presentano il significato teologico che noi deriviamo da essi, soltanto quando il contesto lo richiede. Non sono termini tecnici in senso stretto.

²⁶⁰ Citato in WILLIAMS, *The Church*, 22-23. Anche gli autori di *God, Man, and Salvation* (N.d.T. Dio, l'uomo e la salvezza, tradotto e pubblicato dalla CEN) considerano la chiesa come un evento che ritengono sia definito dalla "profonda consapevolezza del popolo salvato, della presenza di Cristo, in un qualsiasi momento specifico." Pur se l'idea di missione è presente, non è considerata quella principale come, invece, affermano interpretazioni contemporanee. Vedi 562-563.

²⁶¹ *Jesus and His Church*, 413-414.

Essa [la Chiesa] può dare soltanto nella misura in cui riceve. Non può agire da ponte, tra l'Iddio del patto ed il suo mondo, se essa stessa non è fondata stabilmente sulla prima sponda. Il suo primo impegno è con il suo Signore, e questa relazione è la fonte ispiratrice ed il contenuto come anche la norma per la sua missione al mondo.²⁶²

Il Regno e la Chiesa

La relazione tra chiesa e regno di Dio è un tema importante nello sviluppo di una dottrina della Chiesa. Nel Medio Evo, iniziando da Agostino, le due realtà erano generalmente equiparate, causando un illegittimo trionfalismo da parte della chiesa istituzionale. Pur se strettamente connesse, esse, invece, non sono uguali.

La discussione presuppone la trattazione precedente sul Regno nel capitolo dedicato all'opera di Cristo e deve essere tenuta a mente. Il Regno è essenzialmente compreso nei Sinottici come il governo attivo o il controllo di Dio e, soltanto in un senso secondario e derivato, come un territorio.²⁶³ Nel Nuovo Testamento, inoltre, il Regno non è mai identificato con i suoi soggetti.

Il governo di Dio, si è inserito nella storia, nella persona di Gesù Cristo ed è, in un certo senso, indipendente da coloro che ad esso si sottomettono. La Chiesa è composta da coloro che accettano la guida di Dio. Come dice G. Eldon Ladd, " Il Regno è il governo di Dio; la chiesa è la società degli uomini."²⁶⁴

Sotto l'antica dispensazione, Israele era il popolo di Dio; ma, come abbiamo già notato nel precedente capitolo, avendo rifiutato il Suo governo in Cristo, il Regno fu loro tolto e dato ad un nuovo popolo.

La missione della Chiesa è proprio quella di dare testimonianza del Regno, nel senso di vivere in modo degno del Regno. Tuttavia, ciò non è la stessa cosa che "edificare il Regno," poiché il governo di Dio è già stabilito e non è soggetto ad alcuna influenza umana. Ci si può soltanto sottomettere alla sua autorità. Possiamo parlare correttamente di edificare la Chiesa se intendiamo il tentativo condurre persone a riconoscere la sovranità del Re e a condividere la vita del Suo Regno. Anche in questo caso, però, dobbiamo riconoscere che non è soltanto una attività umana. Gesù disse, " lo edificherò la mia chiesa." (Mt. 16.18).

Come sudditi del Regno, la Chiesa presenta lo stesso dualismo che abbiamo già intravisto nella comprensione neotestamentaria del Regno di Dio. Vi è sia un'attualità

²⁶² *Christian Faith*, 413-414.

²⁶³ LADD, *Theology*, 63-64; FLEW, *Jesus and His Church*, 20-21.

²⁶⁴ *Theology*, 111. Anche Kung rifiuta l'identificazione tra Chiesa e Regno. Condividiamo la sua equilibrata affermazione: "Il messaggio di Gesù...non permette di identificare la Chiesa ed il Regno di Dio, e neanche di dissociarli." *The Church*, 94; cf. 88-104.

presente che una consumazione finale. Possiamo, perciò, fare una distinzione tra la Chiesa empirica e escatologica, quella di oggi e quella che deve divenire. Sebbene la Chiesa sia la personificazione empirica dell'età a venire, vive nella consapevolezza che questa età non è giunta al suo compimento; guarda, perciò, avanti ad una perfezione che non è stata ancora raggiunta nel presente. Le belle parole di Paolo sulla Chiesa in Efesini 5.25-27 possono essere comprese soltanto nei termini di questa doppia dimensione: “Mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la chiesa e ha dato sé stesso per lei, per santificarla dopo averla purificata lavandola con l’acqua della Parola, per farla comparire davanti a sé, gloriosa, senza macchia, senza ruga o altri simili difetti, ma santi e irreprensibile.” Egli , qui, parla non soltanto di una realtà presente, come afferma Wesley nel suo *Notes* trattando questo versetto, ma anche della presentazione finale. Willard Taylor lo riassume nel modo seguente: “La presentazione finale avverrà in quegli ultimi giorni dell’apparizione di Cristo, ma già da ora comincia a realizzarsi in modo tale che gli uomini possano già intravedere la Sua grazia meravigliosa.”²⁶⁵

E’ questa situazione che ci consente di parlare della chiesa come di una “comunità escatologica.” Vive tra i tempi dei tempi. E’ destinataria e beneficiaria di tutte le promesse della nuova era che costituiva la speranza escatologica dell’Antico Testamento. Rappresenta la nuova umanità prevista per i tempi futuri e vive nell’anticipazione della consumazione dell’eschaton.

Quest’ultima dimensione permette di applicare l’uso di un linguaggio di “primogeniti” alla Chiesa. Come la risurrezione di Cristo è la primizia di coloro che risorgeranno all’ultimo giorno, così anche la Chiesa è l’anticipo di tutto il popolo che verrà da est e ovest per sedersi con Abramo, Isacco al banchetto messianico finale. (Mt. 8.11).

Riconoscere questa distinzione tra Regno e chiesa, ci permette di offrire alla chiesa una alternativa concreta a quel modo di parlare ispirato dal platonismo, di chiesa “visibile” e “invisibile,” una distinzione oggi molto criticata. Pur se il Regno chiama la chiesa all’esistenza, vi sono alcuni, dentro la chiesa (un corpo visibile di persone) che non si sono mai sottomessi al governo di Dio e non intendono esemplificare la vita del regno. E’ il problema del carattere misto della chiesa quale fenomeno empirico che ha impegnato le menti di teologi nei secoli. Come vedremo nella seguente breve analisi storica, sono state offerte diverse soluzioni al problema.

²⁶⁵ “Ephesians,” in *Beacon Bible Commentary*, ed. A. F. Harper, 10 voll. (Kansas City: Beacon Hill Press, 1965), 9:244.

Sviluppo storico dell'ecclesiologia

Si potrebbero rintracciare le origini dell'ecclesiologia nell'impegno di auto-comprensione del libro degli Atti. Prima di quel momento, dovremmo parlare più di "chiesa nel pensiero di Gesù."²⁶⁶ Tuttavia, non è mai esistita una sua forma di auto-comprensione, pienamente articolata, fino a circa il quarto secolo.²⁶⁷ Nondimeno, sembra fondamentale notare, seppur brevemente, le caratteristiche specifiche della comunità del popolo di Cristo che emersero nel primo periodo, come anche le problematiche presenti nelle discussioni, che condussero ad una formulazione ecclesiologica.

La preoccupazione principale nelle comunità descritte negli Atti riguardava la loro peculiarità specifica nel confronto con Israele. Come afferma Alex R.G. Deasley, "in modo ragguardevole il resto del libro degli Atti [dopo la Pentecoste] riporta un conflitto con la definizione del termine *Israele*, in parte fuori e dentro la Chiesa."²⁶⁸ Sembra che, inizialmente, si ritenesse di trovarsi di fronte soltanto ad una setta giudaica contrassegnata dalla fede che Gesù di Nazareth era il Messia promesso. Per stadi chiaramente distinguibili, che Luca evidenzia, si pervenne alla convinzione che i seguaci della Via costituissero un tipo, significativamente diverso, di comunità religiosa. Tuttavia, come già notato, non abbandonarono l'idea di ritenersi in continuità con l'Israele del vecchio patto. Secondo J.N.D. Kelly, è questa la presupposizione per cui la Chiesa primitiva incluse nel suo canone le scritture ebraiche. Se vi fosse stata una radicale discontinuità, come afferma la teologia dispensazionalista, il risultato logico sarebbe stato di rifiuto di quelle scritture.²⁶⁹

Teologicamente, vi era, inizialmente, la convinzione e l'esperienza che questa comunità fosse costituita dallo Spirito Santo ed era la dimora dello Spirito. Potrebbe essere vero che, come anticipazione, la chiesa esistesse già prima della Pentecoste;²⁷⁰ tuttavia, la chiesa neotestamentaria, con le sue caratteristiche particolari, secondo la comprensione di Luca, assunse la sua forma nello splendore della Pentecoste, per cui questo può essere definito "il giorno di nascita della Chiesa."²⁷¹ Ogni occasione di dono

²⁶⁶ FLEW, *Jesus and His Church*; JOSEPH B. CLOVER, JR., *The Church in the Thought of Jesus* (Richmond, Va.: John Knox Press, 1959).

²⁶⁷ PAUL BASSETT, "Western Ecclesiology to About 1700: Part I," in *The Church*, ed. MELVIN DIETER and DANIEL N. BERG (Anderson, Ind.: Warner Press, 1984), 128; KELLY, *Doctrines*, 190.

²⁶⁸ "The Church in the Book of Acts," in *The Church*, in *The Church*, ed. MELVIN E. DIETER and DANIEL N. BERG (Anderson, Ind.: Warner Press, 1984), 70.

²⁶⁹ *Doctrines*, 190.

²⁷⁰ Vedi K.N. GILES, "The Church in the Gospel of Luke," *Scottish Journal of Theology* 34 (1981): 121-146.

²⁷¹ Cf. DEASLEY, "Church in Acts," 58.

dello Spirito, susseguente alla Pentecoste, è di natura corporativa, tesa a rafforzare la medesima verità.

In secondo luogo, per circostanze provvidenziali (persecuzione) e per la guida dello Spirito (vedi Atti 13.2), i seguaci della Via riconobbero di essere chiamati a testimoniare della risurrezione di Cristo e, quindi, della intera opera di redenzione a cui essa tendeva. Inoltre, compresero che il loro mandato era di andare per tutto il mondo.

Negli anni che precedettero Agostino, due erano gli argomenti ecclesiologici più rilevanti: il primo era legato alla santità della chiesa e l'altro ruotava attorno alla costituzione della chiesa e, particolarmente, al ruolo del clero e del laicato.

Il primo tema emerse dalla ovvia "distanza morale tra il regno terreno e quello pienamente realizzato."²⁷² Questo problema generò molte altre controversie quando gruppi di rigoristi insistettero sulla perfezione della chiesa. Dapprima furono i Montanisti, sostenuti dalla conversione di Tertulliano alla loro posizione. Le persecuzioni che sorsero nel terzo secolo intensificarono il problema e diedero impeto all'emergenza dell'interpretazione della chiesa come palestra di allenamento per i peccatori anziché come comunità di santi.

Sotto la pressione della persecuzione di Decio, molti rinnegarono la fede ma dopo, passati i problemi, desiderarono rientrare nelle fila della chiesa. Vi erano estremisti da entrambi i lati, insieme ad alcuni moderati. Da un lato stavano i Novazioni che assunsero la posizione negativa rifiutando un secondo pentimento ed insistendo che quelle comunità che avrebbero riammesso i *lapsi* avrebbero perso la loro condizione di vera Chiesa di Cristo. Queste vedute rigorose erano in parte basate su un'incomprensione di passi biblici in Ebrei (6.4 ss.; 10.26 ss.; vedi Orton H.Wiley, *Epistle to the Hebrews*, per una più equilibrata esegesi).

Altri erano più moderati, come Cipriano, ma la porta sembrò aprirsi pienamente con vescovi quali Callisto che formulò la definizione della chiesa quale corpo misto. A sostegno, adoperò la parabola della zizzania di Gesù, e interpretò in modo molto singolare il simbolo dell'arca di Noé. Come l'arca, la chiesa contiene sia impuri che puri.

Queste prospettive fecero sorgere, specialmente in oriente, la distinzione tra chiesa visibile ed invisibile come mezzo per risolvere il problema di una chiesa reale imperfetta. Abbiamo già considerato i presupposti platonici su cui essa si basa, e J.N.D. Kelly la attribuisce anche a fonti gnostiche.²⁷³

²⁷² Bassett, "Western Ecclesiology: Part I," 128.

²⁷³ *Doctrines*, 201-202.

L'altro argomento non è slegato dal primo, poiché la domanda sulla santità della chiesa tendeva a spostarsi dal laicato al clero. Poiché i sacramenti, specialmente il battesimo, venivano trattati, seriamente, come mezzi di grazia, ed erano amministrati dal clero, si ritenne urgente definire il concetto di purezza di questo gruppo di credenti. I seguaci di Novaziano, in modo particolare, pretendevano un clero santificato, "ritenendo la Chiesa la comunità dei vescovi santificati."²⁷⁴

Questo sviluppo raggiunse un livello significativo nelle definizioni di Cipriano, il quale dichiarava che "il vescovo è nella Chiesa e la Chiesa è nel vescovo. E chiunque non sia con il vescovo non è nella Chiesa." Il fondamento di unità della chiesa risiede nel vescovo. E' il vescovo che è la chiesa. " I laici sono un'aggiunta all'essenza della Chiesa."²⁷⁵

La dicotomia tra clero e laici, con la santità caratteristica dei primi, fu formalizzata in una struttura teologica da Tommaso D'Aquino. Questa interpretazione cattolica normativa prevalse nel cristianesimo fino alla Riforma del XVI secolo.

Paul Bassett riassume l'ecclesiologia degli anni pre-agostiniani, nel modo seguente:

Nei tre secoli successivi alla prima Pentecoste cristiana, la Chiesa si trasformò gradualmente, da una società di penitenti gioiosi che celebravano il perdono e la libertà ad una altamente strutturata, diretta dal clero formato da persone che confessavano lo stesso dogma.²⁷⁶

La piena fioritura della dottrina della Chiesa, che emergeva progressivamente durante i primi tre secoli, avvenne con Agostino. Il pensiero del vescovo di Hippo fu chiaramente espresso in occasione del confronto con i Donatisti che erano dei rigoristi nella loro fede (vedi prima). Egli portò a debita conclusione l'equazione tra la vera Chiesa e la Chiesa Cattolica dei suoi giorni insistendo che non c'è salvezza fuori da questa chiesa. Questa conclusione era la conseguenza logica del suo insegnamento che la chiesa è il corpo mistico di Cristo. Riteneva che la chiesa fosse un "corpo misto" nei termini di chiesa visibile ed invisibile. Non tutti coloro che sono nella Chiesa cattolica fanno parte della vera chiesa, ma tutti coloro che compongono la chiesa invisibile sono parte dell'istituzione. Credeva che "l'errore dei Donatisti...era quello di creare una grossolana divisione istituzionale tra di loro [i veri e gli apparenti], mentre...Dio voleva che i due tipi di uomini stessero insieme, in questo mondo."²⁷⁷

²⁷⁴ BASSETT, "Western Ecclesiology: Part I," 140.

²⁷⁵ Ibid., 141.

²⁷⁶ Ibid., 144.

²⁷⁷ KELLY, *Doctrines*, 416. Tutte queste distinzioni sono riproposte dalla dottrina della predestinazione ed elezione di Agostino, ma egli non si impegnò mai a riconciliare le due risultanti contrapposte idee sulla chiesa.

Queste idee coincidevano con l'interpretazione agostiniana della chiesa quale dimora dello Spirito. Tale comprensione affondava le sue radici nel Nuovo Testamento e, fino ai suoi giorni, fu un argomento sempre presente nelle discussioni riguardanti la chiesa. Nel secondo secolo, Ireneo considerava la chiesa come l'unica sfera dello Spirito e chi non condivideva lo Spirito non era nella chiesa. Conseguentemente, chi non era nella chiesa non possedeva lo Spirito.²⁷⁸ Similmente, Tertulliano, prima dei suoi giorni da Montanista, condivideva questa posizione.

Agostino manteneva strenuamente questa posizione contro i Donatisti. Pur se dottrinalmente ortodossi, non potevano condividere lo Spirito perché scismatici se non eretici. Essi avevano strappato la tunica intera di Cristo. "Coloro che non amano Dio o la sua chiesa...stanno fuori da essa; sono estranei allo Spirito Santo."²⁷⁹

Queste idee, sviluppate da futuri teologi, divennero la base per la concezione cattolica della chiesa quale unica depositaria della grazia e, quindi, della salvezza, una idea dominante al tempo della riforma protestante.

La rivolta di Martin Lutero contro il sistema penitenziale del cattolicesimo medievale comportava una trasformazione nella ecclesiologia prevalente. Poiché la riscoperta del Vangelo era il fondamento di queste riforme, egli definiva la chiesa secondo il vangelo. Il vangelo è proclamato mediante la predicazione ed il sacramento, egli giunse a definire la chiesa come il luogo dove la Parola è giustamente predicata ed i sacramenti rettamente amministrati. Lutero, perciò, considera la chiesa come un evento. La chiesa c'è quando le condizioni appropriate sono si verificano; la chiesa è creata dalla Parola, predicata e rappresentata.²⁸⁰

Gli Anabattisti, invece, che erano protestanti rigoristi, asserivano con insistenza che il Nuovo Testamento riteneva che la chiesa fosse pura aggiungendo che "la purezza morale è il cuore di quella santità che quasi tutti hanno considerato un segno distintivo della vera chiesa." Su questa base, essi credevano che la chiesa fosse "soltanto un'associazione di credenti, separata dal mondo e attenta a prevenire infiltrazioni dal mondo tramite una rigorosa disciplina."²⁸¹

Genericamente, altre variazioni nell'ambito protestante, davano importanza a questi tre elementi di Parola, sacramento e disciplina, pur con enfasi diverse. Ci avviciniamo,

²⁷⁸ Vedi *ibid.*, 192.

²⁷⁹ BASSETT, "Western Ecclesiology: Part I," 148.

²⁸⁰ Per un brillante confronto tra Lutero e Calvino, vedi PAUL BASSETT, "Western Ecclesiology to About 1700: Part II," 210 ss.

²⁸¹ *Ibid.*, 215, 217.

così, al XVIII secolo e a John Wesley, le cui idee richiedono particolare attenzione in un'opera di questa natura.

Come nel caso di tanti altri temi teologici, Wesley trattò soltanto occasionalmente temi di ecclesiologia. Dalla testa ai piedi era un figlio leale della Chiesa d'Inghilterra, molto di quanto da lui detto, sorse da una situazione di tensione creata dalla formazione di società metodiste e dalla loro relazione con la chiesa istituzionalizzata.²⁸² Indubbiamente, si potrebbe obiettare che le idee da lui articolate, siano state il risultato della sua peculiare situazione. Si potrebbe, però, anche far rilevare che le sue dichiarazioni sulla chiesa siano il frutto del suo impegno teologico a livello mondiale.

Nel corso dei suoi lunghi anni e ministero, la sua comprensione, naturalmente, sottostò a dei cambiamenti secondo la situazione. Ecco perché, è possibile rifarsi agli scritti di Wesley a sostegno di ecclesiologie divergenti. Ciò è accaduto, non soltanto con questa, ma anche con altre dottrine. E' necessario, allora, comprendere integralmente Wesley.

Frank Baker afferma che le idee fondamentali alle quali egli sembrava, a volte, dare supporto, fossero due di numero.

Una è quella di un'istituzione storica di vescovi e pratiche ereditate, servita da una casta sacerdotale che, debitamente, espone la Bibbia e amministra i sacramenti in modo da poter preservare la tradizione antica a beneficio di tutti coloro che ne diventano parte mediante il battesimo. Secondo un'altra idea, la chiesa è una comunione di credenti che condivide l'esperienza apostolica della presenza del Dio vivente ed anche il desiderio di condurre altri alla stessa esperienza personale.²⁸³

Tuttavia, coerentemente con la mentalità wesleyana e l'approccio classico, sembra giusto riconoscergli una forma di eclettismo creativo proveniente da fonti a lui disponibili. Il buono veniva da lui accolto e quanto non serviva veniva rifiutato; tutto veniva raffinato e ridefinito alla luce della sua prospettiva teologica, che, come abbiamo evidenziato in questo trattato, è caratteristicamente soteriologica comprendendo due *foci*, la giustificazione e la santificazione. (vedi c. 1). E' chiaro che questo stesso principio di base agisce anche nella ecclesiologia wesleyana.²⁸⁴

Adoperando questo motivo centrale come un prisma, Wesley irradia la tradizione multicolore dell'ecclesiologia che egli ereditò, in una sintesi complessa ed equilibrata. In

²⁸² WILLIAMS, *John Wesley's Theology Today*, appendix, 207 ss.

²⁸³ *John Wesley and the Church of England*, Nashville: Abingdon Press, 1970), 137.

²⁸⁴ CLARENCE BENCE, "Salvation and the Church," in *The Church*, ed. MELVIN E. DIETER and DANIEL N. BERG (Anderson, Ind.; Warner Press, 1984), ha dimostrato in modo decisivo che è proprio questo il caso. Egli dice: "La caratteristica più rilevante e decisiva della ecclesiologia wesleyana è il suo epicentro soteriologico, un'enfasi che dava forma ad ogni altro aspetto del suo pensiero e della sua azione." 299.

questo modo, egli dà eguale importanza all'essere ed alla funzione della chiesa, in modo alquanto rilevante.

Al tempo di Wesley, tre erano le ecclesiologie emergenti: quella cattolica, che considerava la chiesa nei termini di ministero e che può essere definita in modo, cosiddetto, orizzontale. La vera chiesa -secondo questa prospettiva- dipende dalla successione apostolica, ergendosi sulla tradizione che si estende dall'inizio fino al presente. Questo approccio evidenzia la santità oggettiva della chiesa e la presenza di Cristo mantenuta nella chiesa mediante i sacramenti.

Vi era anche l'interpretazione classica protestante che riteneva la chiesa creata dalla Parola e dai sacramenti. Questo approccio può essere definito come teologia oggettiva verticale che considera la chiesa creata dall'evento della predicazione della Parola. I riformatori, alla luce di questa definizione, distinguevano la chiesa della riforma da quella della tradizione cattolica.

Vi era, infine, la posizione della chiesa libera, che potremmo definirla di tipo verticale soggettivo. L'enfasi, in questo caso, è posta sull'esperienza personale e la santità di credenti individuali che costituiscono la chiesa. Tutti questi trovano un posto appropriato nel pensiero di Wesley.

Wesley fu anche esposto a quattro enfasi presenti tra gruppi protestanti, in vario grado di importanza. Queste erano, brevemente: la fede vivente, la predicazione biblica, i sacramenti, e la disciplina. Solitamente, si dava preminenza ad uno dei essi mentre le altre erano svalutate.

Citazioni particolari, mostrano come tutte queste siano presenti nel pensiero wesleyano in modo equilibrato, senza lo squilibrio caratteristico di molti suoi predecessori protestanti. Egli diede specifica approvazione al primo paragrafo dell'articolo anglicano sulla fede:

La chiesa visibile di Cristo è la comunità formata da uomini fedeli, in cui la pura Parola di Dio è predicata, e i Sacramenti debitamente amministrati secondo il decreto del Signore, in tutte quelle cose che, necessariamente, sono essenziali ai medesimi.²⁸⁵

Spiegando l'articolo anglicano sulla fede, egli evidenzia il fatto che una traduzione autorizzata latina traduce "uomini fedeli" con "comunità di credenti," mostrando, così che si riferisce a uomini ripieni di una fede vivente. La "fede unica" di cui parla Paolo in Ef. 4.1-6, testo biblico del suo sermone "Of the Church," è attentamente identificato come quella

²⁸⁵ Citato in Daniel N. Berg, "The Marks of the Church in the Theology of John Wesley," in *The Church*, ed. . Melvin E. Dieter and Daniel N. Berg (Anderson, Ind.; Warner Press, 1984), 321. Il secondo articolo del credo anglicano esclude alcuni gruppi. Wesley si asteneva da questo esercizio di esclusione di altri, come noteremo ancora meglio, in seguito.

fede “che abilita ogni vero cristiano a testimoniare con S. Paolo, ‘la vita che vivo adesso, la vivo per fede nel Figlio di Dio, che mi ha amato ed ha dato se stesso per me.’ ”²⁸⁶

Nel suo *Explanatory Notes upon the New Testament* egli descrive la Chiesa come “un insieme di uomini, chiamati dal vangelo, innestati in Cristo per il battesimo, animati dall’amore, uniti da ogni forma di comunione, e disciplinati dalla morte di Anania e Saffica” (note su Atti 5.11; cf. Gd.19).

Nel testo per il suo sermone sulla chiesa, egli trova nell’esortazione a “comportarvi in modo degno della vocazione che vi è stata rivolta (Ef. 4.1) un sostegno per sottolineare l’importanza di una vita disciplinata quale qualità essenziale perché la chiesa sia chiesa.

Questi quattro elementi, perciò, presenti con enfasi diverse nel pensiero tradizionale protestante, sono incorporati da Wesley nella sua definizione. Sembra alquanto chiaro che se si volesse scegliere uno tra i segni più distintivi della Chiesa, si opterebbe per la fede vivente.

Ciò è confermato dalla sua enfasi sullo Spirito che dimora, con gradi diversi di completezza, in tutte le persone che sono nella Chiesa. Essa, perciò, è composta da “tutte le persone nell’universo che Dio ha chiamato fuori dal mondo...perché siano ‘un corpo,’ unito da ‘uno Spirito;’ con ‘una fede, una speranza, un battesimo; un Dio e Padre di tutto, che è su tutto e tra tutti e in tutti loro.’ ”²⁸⁷

La centralità della fede vivente è ancor più evidenziata dal modo in cui egli resisteva alle definizioni escludenti in favore di quelle inclusive. Come Daniel Borg sottolinea, il rifiuto di Wesley di approvare il secondo paragrafo del Credo anglicano²⁸⁸ è dovuto al suo spirito cattolico. Inoltre, egli non intende considerare la predicazione della Parola e l’amministrazione dei sacramenti segni distintivi della chiesa, divergendo, così, dal protestantesimo classico. Le sue ragioni sono esplicite:

Non intendo escludere dalla Chiesa cattolica tutte quelle comunità in cui qualche dottrina non scritturale, che non può essere definita la “pura parola di Dio,” sia, a volte, o sempre predicata; neanche tutte quelle comunità in cui i sacramenti non sono

“degnamente amministrati.” Infatti, se le cose stanno così, la Chiesa di Roma non fa tanto parte della Chiesa cattolica. Poiché, in essa, non è presente la “pura parola di Dio” e neanche i sacramenti sono “degnamente amministrati.” Di tutti coloro che hanno “uno Spirito, una speranza, un Signore, una fede, un Dio e Padre di tutti,” io posso anche

²⁸⁶ *Works* 6:395.

²⁸⁷ *Ibid.*, 395-396.

²⁸⁸ Questo paragrafo dice: “Come la Chiesa di Gerusalemme, Alessandria e Antiochia hanno errato; così anche la Chiesa di Roma ha errato; non soltanto nel modo di praticare e vivere le cerimonie, ma anche in argomenti di fede.”

sopportare le opinioni sbagliate, sì, e pratiche culturali superstiziose; non vorrei neanche, per queste considerazioni, esitare a includerli entro i confini della Chiesa cattolica; non avrei neanche alcuna obiezione a riceverli, se lo desiderano, come membri della Chiesa di Inghilterra.²⁸⁹

Il commento di Berg evidenzia questo aspetto:

Wesley non è contrario né alla Parola e neanche al sacramento in se stessi. Ciò di cui egli ha paura è che i segni della Chiesa saranno applicati polemicamente per distruggere l'unità della Chiesa. L'unità, secondo Wesley, è un segno della Chiesa più biblico sia della Parola che del sacramento.²⁹⁰

Si dovrebbe anche aggiungere, che questa unità è il prodotto della fede vivente nel credente, che lo unisce in un vincolo d'amore con tutti gli altri credenti. Se il nucleo della fede vivente è l'amore, come Wesley sostiene, il risultato è uno spirito cattolico, poiché l'amore pone in secondo piano le differenze minori di opinione, i modi di celebrare il culto, o le forme di governo di chiesa ritenendoli non essenziali ed abbraccia tutti i credenti con le parole: "Se il tuo cuore è retto come il mio, dammi la mano."²⁹¹

Wesley si preoccupa dell'unità della chiesa che, in parte, causa la sua riluttanza a separarsi dalla chiesa d'Inghilterra e il suo consiglio insistente, rivolto ai Metodisti, di partecipare fedelmente ai mezzi di Grazia provvisti dalla istituzione (vedi sermone "On Going to Church"). Se la chiesa anglicana si è, però, allontanata così tanto dalla spiritualità vivente, vi è una giustificazione teologica e non semplicemente storica, che giustifichi la sua reticenza? Si potrebbe rintracciare una risposta nella dottrina della Grazia preveniente. La chiesa istituzionalizzata con i suoi riti e ministri e una certa dose di continuità con la Chiesa universale, passata e presente, offre una stabilità che protegge contro la frantumazione del Corpo di Cristo; vi è, inoltre, un senso in cui la santità oggettiva viene mantenuta grazie a questa connessione storica. E' vero, tuttavia, che Wesley non è mai contento con la santità imputata insistendo su quella impartita come vera evidenza della chiesa.²⁹² Nuove realtà ecclesiali potrebbero offrire l'opportunità alla grazia preveniente di agire per produrre un rinnovamento nella chiesa. Scisma dalla

²⁸⁹ *Works* 6:397.

²⁹⁰ "Marks of the Church," 323.

²⁹¹ Cf. 2 Re 10.15, testo del sermone "Catholic Spirit," in *Works* 5:492-504.

²⁹² Wesley rifiuta l'interpretazione agostiniana della santità della chiesa imputatale dal Capo, che è Cristo, e offre, al suo posto, una definizione che considera "la ragione più breve e chiara che si possa dare" del perché la chiesa può essere chiamata santa: "La Chiesa è chiamata *santa* perché è santa, perché ogni suo membro è santo, pur se in gradi diversi, come Colui che li ha chiamati è santo." *Works* 6:400.

chiesa impedirebbe a coloro che posseggono una fede vivente di agire come lievito che influenzi tutto il corpo.²⁹³

David L. Cubie suggerisce che la tensione presente nella dottrina wesleyana della santità sia la chiave per comprendere il modo in cui Wesley riusciva a porre in equilibrio le due posizioni. Si potrebbe interpretare la santità nei termini di separazione o in quelli di amore. La prima tende allo scisma, mentre la seconda cerca di mantenere la comunione. Cubie nota che lo stesso Wesley riusciva a conciliarle senza sacrificarne alcuna, e, mentre egli “manteneva una posizione sia di unità che di separazione, molti dei suoi seguaci non riuscivano a farlo.” La sua conclusione è che “la differenza tra Wesley e molti suoi seguaci risiede nel fatto che questi ultimi non riuscivano a far convergere l’amore nella santità.”²⁹⁴

Una nota finale da aggiungere sulla giustificazione per fede è l’inclusione, da parte di Wesley, della disciplina come una delle caratteristiche della chiesa. Incluso nel suo messaggio centrale soteriologico è l’ingrediente della santificazione (vedi oltre e c.1) che richiama la chiesa ad essere una comunità santa.

Paul Bassett sottolinea che una delle cause maggiori della divergente comprensione ecclesiastica tra Lutero e Calvino, risiede nel fatto che questo ultimo proponeva il cosiddetto “terzo uso della legge” (vedi la sezione “L’opera profetica di Cristo,” al c.12). Non trovando alcun ruolo positivo per la legge nella vita cristiana, Lutero non includeva la disciplina nella sua definizione della chiesa, mentre l’interpretazione di Calvino permetteva una dottrina più positiva della santificazione dando un ruolo importante alla disciplina nella chiesa.²⁹⁵ Wesley è d’accordo con Calvino e contro Lutero, includendo questo elemento nella sua ecclesiologia.

Questa breve trattazione si concentra sulla complessa comprensione di Wesley dell’essenza della chiesa; la sua *funzione*, però, è definita anche partendo dalla medesima prospettiva soteriologica. Colin Williams afferma che per Wesley “la missione è il marchio primario della chiesa.”²⁹⁶ In una lettera, Wesley dichiara

Qual è il fine dell’Ordine ecclesiastico? Non è quello di condurre le anime dal potere di Satana a quello di Dio, edificandole nel Suo timore ed amore.

²⁹³ Colin Williams crede che Wesley riconcili le due concezioni della chiesa (ciò che egli chiama la “moltitudinaria” e la “assembleare”) che creano tensione nella sua mente, adoperando il concetto di *ecclesiolae in ecclesia* (piccole chiese dentro la chiesa), composte da “piccoli gruppi volontari di credenti che si sottomettono alla Parola e cercano, con una vita disciplinata, di essere il lievito della santità nella ‘grande congregazione’ dei battezzati.”

²⁹⁴ “Separation or Unity,” in *The Church*, ed. MELVIN E. DIETER AND DANIEL N. BERG (Anderson, Ind.; Warner Press, 1984), 344 ss. Le stesse due tendenze possono essere notate agli inizi del movimento di santità negli Stati Uniti. Vedi TIMOTHY L. SMITH, *Called unto Holiness*, v. I.

²⁹⁵ “Western Ecclesiology: Part 2,” 211 ss.

²⁹⁶ *Wesley’s Theology Today*, 209.

L'Ordine, perciò, ha valore nella misura in cui risponde a questi fini; e se non li ricerca, non vale niente.²⁹⁷

Possiamo, perciò, concludere questo sommario notando che, mentre persistono caratteristiche specifiche create da circostanze particolari, Wesley sembra aver compreso l'enfasi centrale del Nuovo Testamento, che abbiamo già precedentemente evidenziato nella sezione esegetica di questo capitolo, rimanendo pur sempre fedele ad una comprensione teologica olistica.

Segni distintivi della Chiesa²⁹⁸

Fin dall'inizio la Chiesa ha dovuto rispondere alle minacce che cercavano di minare la sua stessa essenza. Queste sfide provenivano sia dal suo interno che dall'esterno determinando un impegno maggiore per identificare le caratteristiche della vera Chiesa in contrasto con quella falsa. Queste proposte furono definite *segni* o *note* della Chiesa.²⁹⁹ Pur se in modo informale, già nel libro degli Atti erano presenti delle caratteristiche particolari che, assumendo una veste formale, si cristallizzarono in quattro categorie specifiche: unità, santità, cattolicità (universalità) e apostolicità. I riformatori protestanti accolsero queste note del Credo ma andarono oltre, aggiungendo elementi quali la Parola, rettamente predicata, e i Sacramenti (ridotti da sette a due) degnamente amministrati.

Abbiamo già notato molti di questi aspetti e altri ancora, già presenti nei resoconti scritturali della Chiesa primitiva, tra i teologi dei primi tre secoli. Essi furono chiaramente attestati, per la prima volta, nel Credo di Costantinopoli nel 381, che conteneva i predicati di "una," "cattolica," e "apostolica."

Gli attributi furono presentati, dapprima, come qualcosa di assodato e, solo gradualmente, divennero una definizione teorica o dogmatica da adoperare in modo polemico. Conseguentemente, pur se l'analisi storica è importante, l'argomento principale riguarda il ciò che realtà, distinte dal contenuto formale e istituzionale, seppero comunicare. Ciò implica che l'enfasi wesleyana sulla fede vivente come elemento cruciale nella chiesa, è appropriata. E' lo Spirito dimorante che produce i segni della Chiesa. Essi

²⁹⁷ Citato da BENCE, "Salvation and the Church," 304.

²⁹⁸ Una significativa trattazione contemporanea di questo tema la troviamo nelle seguenti fonti: KÜNG, *The Church*; G.C. BERKOUWER, *The Church*, trad. James E. DAVISON (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1976); JURGEN MOLTMANN, *The Church in the Power of the Spirit*, trad. MARGARET KOHL (New York: Harper and Row, Publishers, 1977); EMIL BRUNNER, *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and the Consummation*, trad. DAVID CAIRNS (Philadelphia: Westminster Press, 1962). Molte prospettive di questi autori sono incorporate nella trattazione seguente senza riferimenti specifici.

²⁹⁹ H.ORTON WILEY, riflettendo, apparentemente, su una discussione tra apologeti cattolici e protestanti dei primi tempi, distingue tra attributi e note: i primi esporrebbero le caratteristiche della Chiesa secondo l'insegnamento della Scrittura mentre, le altre, da attributi sono divenute prove per poter riconoscere la vera chiesa. Questa fu la posizione cattolica proposta in opposizione a quella protestante. CT 3: III; vedi BERKOUWER, *The Church*, 13 ss. Non trovo una tale distinzione nella discussione contemporanea.

provengono dall'interno, non sono imposti dall'esterno e non sono il risultato dell'organizzazione o dell'amministrazione ma una creazione dello Spirito.

In questa prospettiva, molti teologi moderni concordano nel dire che i cosiddetti segni della Chiesa non possono funzionare in modo esclusivista. Pur se sorti in una situazione di controversia, si ritiene che, adesso, siano troppo ambigui per continuare ad essere adoperati in questo modo. L'uso moderno, perciò, tende a reconsiderarli nel serio tentativo di reinterpretarli in modo meno polemico e più coerente ad una nuova comprensione della Chiesa che rifletta più accuratamente il pensiero neotestamentario.

Seguendo questo filone, ritorniamo al Nuovo Testamento per identificare il significato di questi segni, interpretandoli alla luce delle loro fonti. Fin dall'inizio, si dovrebbe comprendere che ciò non significa dover seguire, necessariamente, il modello della Chiesa presente nelle pagine del Nuovo Testamento, poiché molte sono le evidenze di comunità meno che perfette. Pur se potrebbe dare fastidio, è certamente vero il fatto che la chiesa primitiva era una società pienamente umana che, a sua volta, provava a riprodurre, in modo più o meno completo, le qualità di quella ideale.

Proponiamo, allora, di considerare i segni della Chiesa come gli effetti del vangelo, un prodotto dello stesso vangelo. Seguendo questo principio protestante, proviamo a cogliere la connessione esistente tra la causa e l'effetto tentando, in questo modo, di giungere ad una definizione dell'essenza della chiesa. Tuttavia, dobbiamo sempre essere consapevoli del fatto che porre troppa attenzione all'essenza della chiesa può impedirci di vedere quanto già esiste nella chiesa empirica portandoci ad una specie di docetismo. Non possiamo sfuggire le facili evasioni che hanno intrappolato molti sforzi nel passato ma, in un certo qual modo, dobbiamo raggiungere un livello di equilibrio tra idealismo e realismo. Certamente, la Chiesa nella sua concretezza, non è tutto quello che dovrebbe essere; tuttavia, la mancanza di conformità ad un pieno ideale non le impedisce, nella sua condizione attuale, di essere la vera Chiesa. Nel tentativo di risolvere questo dilemma, alla discussione sulle note caratteristiche della Chiesa, dobbiamo far seguire una sezione in cui considerare la sua dimensione socioculturale che ci condurrà a delle conclusioni pratiche riguardanti la situazione presente.

Unità

Il fondamento oggettivo dell'unità della Chiesa si trova nel suo Signore. Come afferma Paolo, "v'è un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo" (Ef. 4.5). Non è appropriato dire che Cristo ha fondato la Chiesa o che Egli è parte della Chiesa; Egli è la

Chiesa.³⁰⁰ Tutti coloro che, per fede, si identificano con Lui sono “in Lui” (Col. 2.6-7, 10-11) e partecipano dell’unità della Sua persona. Molte immagini del Nuovo Testamento comunicano questa idea; per esempio, Cristo come la Vite con i tralci a Lui attaccati.

L’unità della Chiesa, sul piano soggettivo, è l’opera dello Spirito che, a sua volta, è radicato in Cristo. Perciò, come afferma Jeames B.Chapman, “il Cristo in me non sarà mai diverso dal Cristo in te.” Ciò lo si nota in Atti, dove la libera azione dello Spirito fa da corollario alla presenza di una vera unità o disponibilità nei confronti della comunità. La dimensione di *koinonia* della Chiesa è concretizzata dalla inabitazione dello Spirito di Cristo, mediante cui tutti possono riconoscere che “Gesù è il Signore” (cf. 2 Cor. 13.14; Fil. 2.1; 1 Cor. 1.9).

Fin dall’inizio sono stati presenti focolai di disunità e i primi leader della Chiesa primitiva lottarono strenuamente per mantenere l’ideale sia dentro le comunità che tra le comunità. Poche situazioni furono tanto gravi quanto quella di Corinto, pur se, Paolo non disprezzò mai la condizione di quella comunità. Egli riconosceva quanto inaccettabile fosse la loro situazione ma rispondeva invocando un rinnovamento, un pentimento e una correzione secondo l’ideale di Dio.

Quando l’unità della Chiesa fu minacciata dagli scismatici e dagli eretici, nel processo di sviluppo della ecclesiologia, emersero altre spiegazioni dell’unità. Appelli all’unità della dottrina apostolica furono fatti da Ireneo. Dopo, quando divenne chiaro che gli scismatici potevano ancora mantenere dottrine ortodosse, l’unità fu posta sull’episcopato. Come affermava Cipriano, la chiesa è fondata sul vescovo, è “unita e tenuta insieme dal collante della mutua coesione dei vescovi.”³⁰¹ Ciò produsse una identificazione dell’unità della chiesa con il vescovo che sedeva sulla cattedra di S. Pietro a Roma. In questo modo il processo di istituzionalizzazione, fu portato a compimento.

Serve a poco definire le divergenze esistenti nella chiesa come diversità e, conseguentemente, parlare di unità nella diversità. Ciò è, in realtà, un palliativo che non intacca la vera questione. Si deve affrontare la realtà e richiamare la chiesa al pentimento provando a identificare le fonti di divisione che così tanto indeboliscono la testimonianza della chiesa nel mondo (Gv.17). Allo stesso tempo, dobbiamo affermare, con un certo ottimismo e fede, “io credo nella comunione dei santi,” intendendo la chiesa empirica.

Inoltre, la presenza di divisione nella chiesa non dovrebbe paralizzarla impedendole la responsabilità della missione a cui è chiamata. Pur se insoddisfatta per la situazione presente, ogni comunità dovrebbe svolgere sempre meglio il compito assegnatole.

³⁰⁰ Cf. *God, Man, and Salvation*, 563-564; Alan Richardson, *Theology*, 310.

³⁰¹ Kelly, *Doctrines*, 204-205.

Identificheremo, adesso, alcune cause significative di divisione e proporremo, nelle prossime sezioni, una risposta costruttiva al problema.

Cattolicità

L'universalità della Chiesa è fondata sull'opera di Cristo che include tutte le persone. Non è un concetto geografico ma si riferisce all'ampiezza e inclusività dell'espiazione. Paolo le afferma, dicendo: "Non c'è qui né Giudeo né Greco; non c'è né schiavo né libero; non c'è né maschio né femmina; perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù" (Gal. 3.28).

Questa è la base della negazione dell'apostolo, in Rm. 11.1, che Dio ha rinnegato i giudei. Il fatto che il Regno sia passato da Israele alla Chiesa non offre alcuna motivazione per l'antisemitismo. La salvezza che Dio offre al mondo nel Suo Figlio è anche per il giudeo, verità che in Paolo trova una conferma esistenziale, permettendo di concludere che la Chiesa accoglie sia giudei che gentili. In questo senso, la cattolicità è un altro aspetto dell'unità.

Il problema con il su citato termine sorge a motivo delle sue correlazioni storiche. Ciò, però, non deve limitare la nostra comprensione del suo significato, che, come già notato, deriva direttamente dal vangelo. Non deve essere evidenziato dalla presenza della Chiesa in ogni luogo perché intende, piuttosto, una prospettiva che può essere presente in ogni specifica locazione. In questo modo non è un segno esterno della chiesa ma una realtà interiore.

Santità

Abbiamo già dato considerevole attenzione a questo segno notando i diversi tentativi di risolvere la questione relativa all'ovvia mancanza di santità nella chiesa empirica. John Wesley, come già detto, insisteva sulla santità della Chiesa, come suo attributo, a motivo di una santità reale più che imputata. Ciò può essere sostenuta se condividiamo il fatto che la fede vivente è l'attributo cruciale della Chiesa e tutti coloro che hanno una tale fede sono santi, in una qualche misura.

Chiaramente, vi sono gradi di santità in relazione al corpo di Cristo, proprio come accade con ogni individuo. Se la Chiesa svolge la sua missione con successo, non può esserci altro modo poiché coloro che sono aggiunti sono "bambini in Cristo" (1 Cor. 3.1.; cf. 1 Pt. 2.2), e questi sono santi in un solo senso. Qui vi sarebbe, idealmente, un insieme di "bambini, giovani e padri" (cf. 1 Gv. 2.12-14), come Wesley amava caratterizzare gli stadi di sviluppo spirituale.

La santità è sia una realtà che un ideale. Questa è il motivo per cui ci si rivolgeva ai credenti delle comunità nel Nuovo Testamento con l'appellativo di "santi" mentre venivano anche esortati a perseguire "l'unità delle fede e della piena conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomini fatti, all'altezza della statura perfetta di Cristo" (Ef. 4.13).

Forse la dimensione istituzionale della chiesa rientra in questo caso quanto, o forse più, che con altri segni. Molti sono legati all'organizzazione ma offrono poca, o nessuna evidenza di una ricerca della santità. In realtà, è utile riconoscere, semplicemente, che i confini della Chiesa non possono essere fatti coincidere con quelli dell'istituzione.

E' in relazione a questo segno che, parlando della chiesa, la disciplina diviene un importante ingrediente. Sua responsabilità è di mantenersi pura e purificarsi per offrire una testimonianza senza macchia entro i limiti della sua condizione di "vaso terreno". A motivo dello stato attuale della chiesa, ogni comunità, o gruppi di comunità, ha sia il diritto che la responsabilità di determinare quei parametri del proprio stile di vita per meglio sviluppare la comprensione della propria missione. E' questa funzione che è appropriatamente denominata "la coscienza della chiesa."

Nell'adempimento di questa responsabilità, si devono tenere nella giusta considerazione sia gli obblighi biblici che le distinzioni culturali. Soltanto in questo modo si potrà pienamente realizzare la cattolicità evitando il provincialismo culturale. Inoltre, tutto ciò dovrà essere manifestato nel contesto del vangelo cosicché, la disciplina sarà chiaramente considerata una guida per ben rispondere al dono gratuito di Dio della grazia salvifica. In questo modo la santità della Chiesa, come altri segni, deriva dal vangelo.

Apostolicità

Quando tentiamo di far derivare questo segno della Chiesa dal vangelo, sorge immediatamente l'idea di funzione. Il compito degli apostoli era quello di testimoniare della risurrezione di Cristo (cf. At. 1.21 ss; 10.41). Ovviamente, gli apostoli sono morti ed il loro ufficio non è stato tramandato. Tentare di stabilire l'autenticità della verità del vangelo sulla traccia di una successione apostolica trasmessa in modo ininterrotto da Pietro in poi, è un compito storicamente impossibile: detto in modo estremamente semplice, non esiste. Inoltre, sarebbe soltanto esterna e, perciò, inadeguata.

Possiamo, perciò, concludere che, come evidenza lo stesso Hans Küng, l'apostolicità si riferisce alla Chiesa intera e non ad un ufficio al suo interno.³⁰² Questo segno è presente nella Chiesa quando, potenziata dallo Spirito, i membri del corpo esercitano una forma di testimonianza apostolica del vangelo. L'autorità apostolica non è

³⁰² *The Church*, 355.

nella continuità storica o, esclusivamente, nella verità apostolica ma nella verità del vangelo proclamata nella potenza dello Spirito.

Parola e Sacramento

Quando i segni cattolici della chiesa sono interpretati secondo il vangelo, essi si uniscono inseparabilmente con quelli protestanti. La chiesa vive per il vangelo, per cui la creazione, il mantenimento e la perpetuazione della sua vita avviene mediante la Parola predicata e rettamente vissuta.

Il “rettamente vissuta” è qui molto importante. Non indica richieste formali o rituali ma implica la natura della risposta da dare. Poiché il vangelo offre la riconciliazione e la santificazione (vedi discussione sulle piene conseguenze del “vangelo” al c. 5), la risposta appropriata è la fede e l’ubbidienza - in questo ordine. Non è l’ascolto o la messa in pratica che è cruciale ma l’appropriazione, per fede, dei benefici provvedutici da Cristo e la manifestazione esplicita della vocazione implicita al discepolato.

Inizialmente, l’enfasi protestante era posta, maggiormente, sulle priorità della Parola con il Sacramento inteso quale mezzo di sua proclamazione mediante simboli. La predicazione, perciò, divenne il nucleo centrale del culto protestante. Ciò è ben riflesso dalla centralità del pulpito (su cui dovrebbe essere poggiata la Bibbia) nella chiesa con tutte le altre linee direttrici ad esso confluenti. In tempi recenti, molte chiese protestanti hanno modificato questa enfasi iniziale con un cambiamento architettonico, presentando un presbiterio diviso con l’altare al suo centro. Ciò enfatizza la priorità del Sacramento ed è un ritorno alla posizione cattolica. Le chiese evangeliche, quasi universalmente, mantengono la centralità del pulpito poiché ciò implica la centralità del vangelo. Ma si dovrebbe stare attenti a non trascurare i Sacramenti, che ci aiutano a preservare l’elemento mistico del vangelo.

Insistere sulla priorità della predicazione ha delle conseguenze pratiche. Richiede che il *keryx* o l’araldo sia ben qualificato presentando capacità esegetiche, comprensione teologica e consacrazione allo studio della Parola. Come afferma il *Manuale* nazareno nei riguardi del ministro, “deve avere sete di conoscenza, specialmente della Parola di Dio” (par. 401.4).

Il sermone deriva dalla Scrittura, è un’esposizione della Scrittura (non opinione o esperienza personale, pur se questa ultima è un utile elemento di verifica secondo il quadrilatero wesleyano), ed una sua applicazione alle persone facenti parte della comunità. Ne consegue che i sermoni espositivi sono quelli più appropriati per il culto nella chiesa. Ciò comporta la responsabilità della comunità, o di gruppi organizzati di comunità,

di assicurarsi che persone che svolgono questa funzione manifestino i doni e la grazia necessarie per questo compito. Deve, inoltre, richiedere loro una preparazione di qualità prima di assumere le responsabilità del pulpito.

Nel prossimo capitolo troverete una più ampia trattazione dei Sacramenti.

La Chiesa come realtà socioculturale

Poiché la chiesa è una società di uomini, è inevitabile che assuma una forma storicamente condizionata. E', importante, però, non confondere l'essenza della Chiesa con la sua forma storica. Tuttavia, come afferma ancora Hans Küng, non esiste nessuna forma della chiesa - neppure quella offerta dal Nuovo Testamento in grado di abbracciare l'essenza della chiesa così da averla come possesso definitivo. E neppure esiste una forma della chiesa - nemmeno quella del Nuovo Testamento che rispecchi perfettamente ed esaustivamente l'essenza della chiesa. Riusciremo a cogliere la natura della chiesa reale soltanto se, nel mutare delle forme, percepiremo distintamente l'essenza immutabile, ma sempre presente, della chiesa.

Si deve dunque vedere sempre l'essenza della chiesa nella sua forma storica, e cercare di comprendere la forma storica sempre a partire dall'essenza e in funzione di essa.³⁰³

Questa verità è l'eredità della chiesa visibile in contrasto con quella invisibile, una realtà che a volte esiste in modo distinto dalle persone che la compongono. H. Berkhof parla dell'approccio dominante aprioristico-dogmatico alla dottrina della Chiesa, che tende ad essere "docetico." Egli incoraggia l'uso del metodo sociologico per affrontare il problema della chiesa, che, dice, "alla fine dei conti... dovrà essere incorporata in una ecclesiologia sistematica."³⁰⁴ Possiamo suggerire soltanto una o due implicazioni dopo aver notato alcune evidenze per la validità di quanto qui affermato.

Paul Bassett mostra come anche nel libro degli Atti, quasi ogni componente strutturale della vita ecclesiale fu mutuato dall'ambiente circostante, sia giudaico che pagano. Divenendo, poi, una istituzione a livello mondiale, egli aggiunge, "che le forme, non importa se prese in prestito o no...non impedirono alla chiesa di essere, essenzialmente, un anti-tipo della società greco-romana."³⁰⁵

Ciò implica che tutti i movimenti di restaurazione sbagliano quando identificano l'essenza della Chiesa con le sue forme di culto o le strutture organizzative o le pratiche. Essi cercano di recuperare ciò che è secondario quando, invece, il vero spirito di una

³⁰³ Ibid., 6.

³⁰⁴ *Christian Faith*, 344.

³⁰⁵ "Western Ecclesiology: Part I," 129-133.

restaurazione sarebbe quello di ritrovare “la semplicità e la potenza spirituale manifesta nella Chiesa neotestamentaria primitiva” (*Manuale della Chiesa del Nazareno*, par. 24).

In questo caso, le parole di J. Robert Nelson cadono a proposito quando scrive: “Alla luce della profonda differenza tra la società del primo e quella del ventesimo secolo, le forme primitive possono essere difficilmente considerate vincolanti per la chiesa odierna.”³⁰⁶

La natura funzionale della chiesa diventa prioritaria sulla sua forma e detta le sue caratteristiche istituzionali. Nella Chiesa primitiva, venivano adottate determinate pratiche per incentivare la sua missione, e quelle che non servivano a tale scopo, venivano abbandonate perché “la forma era importante soltanto se utile alla sua funzione.”³⁰⁷ Un esempio sembra essere la pratica del culto comunitario. Il medesimo principio dovrebbe essere applicato a tutte le organizzazioni ecclesiali odierne. Non esiste un ordine ecclesiale rivelato, congregazionale, episcopale o presbiteriano. In questo ambito, dovrebbe essere applicato il principio del pragmatismo. Qualsiasi sistema organizzativo, che si mantiene in linea con le sue finalità e che funzioni il meglio possibile per il raggiungimento delle mete della chiesa, è secondo l'ordinamento divino. La storia della chiesa presenta metodi missionari che sono sorti in contesti socioculturali particolari in cui la chiesa svolgeva il suo ministero. La situazione di frontiera iniziale degli Stati Uniti, per esempio, produsse il movimento di risveglio, dei campeggi e l'altare del pentimento. La forma denominazionale americana di vita cristiana, con tutte le sue debolezze, sorse in una situazione in cui non esisteva una reale chiesa stabilita. La natura della denominazione è tale che riflette nel modo migliore una società democratica. Le idee di Wesley sulla chiesa erano certamente influenzate dalla situazione culturale della chiesa di stato, che rese possibile la struttura del primo Metodismo.

J.B. Chapman, in un acuto articolo intitolato “The Unchanging Message and the Changing Methods,” (Il messaggio immutabile e i metodi mutevoli), pronunciò queste parole attualissime: “Il messaggio essenziale del vangelo è lo stesso per tutte le età, ma il metodo di presentarlo richiede adattamento ai tempi e alle condizioni.”³⁰⁸

Le conseguenze di queste idee hanno ramificazioni illimitate per la chiesa come corpo internazionale. Molti ambienti culturali saranno legittimamente riflessi nella forma che la chiesa assumerà in quel determinato contesto. Sforzi missionari dovranno tendere a contestualizzare e ad evitare forme di acculturazione tramite l'evangelismo. Non c'è

³⁰⁶ *Realm of Redemption*, 2.

³⁰⁷ Bassett, “Western Ecclesiology: Part I,” 129.

³⁰⁸ *Herald of Holiness*, May 24, 1976, 9.

posto per un trionfalismo culturale nel Corpo di Cristo, pur se, inevitabilmente, esso deve assumere delle connotazioni culturali.

Conclusioni

La quantità massiccia di letteratura sulla chiesa è prova della difficoltà di poter adeguatamente trattare tutti questi temi, specialmente in un così breve spazio. Indicheremo semplicemente uno dei risultati degli studi precedenti. L'impegno all'unità della chiesa mondiale è un ideale tremendo e degno; tuttavia, a questo punto della storia, la natura frammentaria della chiesa, con le sue profonde divisioni, lo rende poco più che un sogno utopico. Pur se l'impegno non deve essere abbandonato, potendo segnare un progresso, sembrerebbe più saggio concentrarsi su quelle aree che sembrano promettere di più nella realizzazione della visione neotestamentaria del popolo di Dio.

Ci sembra che la comunità locale sia l'ambito più favorevole perché la chiesa sia chiesa. Pragmaticamente, pur se il corpo di credenti in una determinata situazione necessita di correlazione per poter realizzare quanto rientra nelle sue responsabilità, è veramente possibile che i segni della chiesa raggiungano la loro massima espressione in questo ambito. Proprio qui, il rinnovamento spirituale registra il suo più alto impatto.

Se questa osservazione è valida, l'importanza del vescovo locale (pastore) è enorme. Uffici ad esso connessi sono importanti servendo a facilitare l'opera più vasta della chiesa, ma sono, seppur di poco, distinti dalle cellule vitali che compongono il Corpo di Cristo.

Quando lo Spirito opera nel gruppo, il risultato è l'unità e viceversa. La cattolicità può essere realisticamente realizzarsi quando il bigottismo, nei confronti di altri credenti, scompare. Se, come abbiamo sostenuto nella sezione precedente, la cattolicità è una prospettiva e non un concetto geografico, può essere presente quando la comunità locale supera ogni barriera di razza o di stato sociale e abbraccia tutti gli uomini come fratelli e include tutti i cristiani in un circolo di accoglienza, eliminando un'attitudine esclusivista antitetica all'amore. L'imposizione di limiti alla comunione cristiana, a motivo di una presunta omogeneità culturale, può essere un allontanamento dalla vera cattolicità.

Il modo in cui desideriamo definire sia la santità che anche l'apostolicità, rende possibile la determinazione di altri segni, in numero significativo, nel corpo dei credenti. Quando questi sono presenti, come effetti della Parola e del Sacramento, possiamo parlare della chiesa in *questo* luogo, e vedere, in azione, la chiesa empirica e visibile – essendo la “comunità dei santi.”

CAPITOLO 17

I MEZZI DI GRAZIA

La dottrina della Chiesa non è completa fin quando non esaminiamo quei simboli mediante i quali il corpo dei credenti si appropria della sua storia e della sua sorgente di vita.³⁰⁹ Questi sono solitamente chiamati Sacramenti, ma l'idea di mezzi di grazia è più ampia della tradizionale comprensione del termine. Le domande fin qui sorte, hanno impegnato le menti migliori della chiesa dall'inizio della sua storia e sono, ancora oggi, gli argomenti di maggiore dibattito ecumenico. Persino quelle tradizioni religiose che rifiutano l'idea dei Sacramenti o dei mezzi, adoperano strumenti o veicoli mediante cui la grazia viene mediata, persino nel caso soltanto di una presenza silente di altri credenti o delle parole di un sermone.

Quando si parla di mezzi di grazia è necessario spiegare entrambi i termini. La grazia è uno dei termini cristiani fondamentali, ma la sua definizione è ambigua. Può avere diversi significati, secondo il contesto, ma nel caso di questo capitolo, possiamo limitarli a due soltanto. Può riferirsi all'attitudine divina, comunemente intesa come "favore immeritato." Può anche significare potenziamento o rafforzamento interiore del proprio spirito. Questi due significati non sono mutuamente esclusivi, infatti entrambi possono essere legittimamente inclusi nel concetto dei mezzi di grazia.

La grazia come potenziamento o abilitazione è un concetto molto antico definito in termini quasi materialistici sotto l'influenza del pensiero stoico. Nel dibattito, però, tra Agostino e Pelagio, divenne un concetto centrale, corollario necessario all'incapacità della volontà umana di scegliere il bene. Si credeva che, generalmente, essa fosse comunicata mediante il battesimo. Nel Medio Evo, la grazia venne considerata come potenza per compiere opere buone per piacere a Dio e si credeva che potesse essere comunicata in un modo più o meno impersonale o automatico.

Reagendo a questi concetti Lutero rifiutò questo significato della grazia preferendo parlarne nei termini di attitudine divina a perdonare il peccatore. Diceva che "la grazia di Dio intende, in primo luogo, non un'energia o una qualità sovranaturale impartita all'anima umana, ma l'agire pieno di grazia di Dio stesso, in modo personale, con gli

³⁰⁹ Questa affermazione intende una presupposizione che sarà motivata nella discussione susseguente. Richiama una specificità nei riguardi dei mezzi di Grazia che è più circoscritta di una non specifica generica esperienza del Divino.

uomini.”³¹⁰ Per questa ragione egli affermò che il mezzo supremo di grazia è la Parola di Dio anziché i Sacramenti; conseguentemente, la nuova comprensione della grazia produsse un diverso concetto di Sacramento.

Strettamente associata all'interpretazione medievale della grazia è la comprensione dei mezzi. Generalmente, come già notato, il concetto era impersonale con i Sacramenti che agiscono *ex opere operato*. La mediazione della grazia, inoltre, secondo l'insegnamento ufficiale, avveniva soltanto nella e per mezzo della chiesa. “Per contrasto, Lutero considera la vera esistenza della chiesa dipendente dall'opera della grazia divina, mediata dalla Parola e dai Sacramenti del vangelo, che, di per se stessa, è la potenza di Dio per la salvezza.”³¹¹

Nel suo sermone “The Means of Grace” John Wesley riconosceva entrambi i significati della grazia pur se, il passo cruciale, pone maggiore enfasi sulla grazia intesa come misericordia.

“Siete salvati per grazia:” Siete salvati dai vostri peccati, dalla colpa e dal suo potere, siete stati ristabiliti al favore ed all'immagine di Dio, non per alcuna opera, o per meriti, ma per la libera grazia, la semplice misericordia di Dio, per i meriti del suo amato Figlio: voi siete così salvati, non per una potenza, sapienza, o forza che è in voi, o in una qualsiasi altra creatura; ma soltanto per la grazia o la potenza dello Spirito Santo, che opera tutto in tutti.

La grazia come misericordia è necessaria per affrontare la colpa del peccato, ma la grazia come potenza è necessaria per liberarci dalla potenza del peccato. Da notare, anche, che egli equiparò questa ultima con la potenza interiore dello Spirito. Abbiamo scoperto che l'ampia comprensione neotestamentaria dell'espiazione include entrambi i significati della grazia (giustificazione e santificazione), così possiamo dire che i Sacramenti sono i mezzi mediante i quali lo Spirito Santo applica l'espiazione di Cristo in tutte le sue ramificazioni.

Trattando l'idea dei mezzi, adoperiamo un termine che ha una lunga storia del suo uso. La definizione di Wesley è utile ai nostri scopi perché delinea adeguatamente il suo significato: “Per ‘mezzo di grazia,’ ” egli diceva, “intendo segni esteriori, parole, o azioni, ordinate da Dio, e scelte per questo fine, per essere canali ordinari mediante i quali comunicare agli uomini, la grazia santificante, giustificante e preveniente.”³¹²

Sono state adottate due posizioni estreme su questo argomento. La prima è quella di negare totalmente i mezzi. Questa è la tendenza di coloro che pongono grande enfasi sulla religione empirica o mistica. Lo stesso Wesley fu inizialmente influenzato in questa

³¹⁰ PHILIP S. WATSON, *The Concept of Grace* (Philadelphia: Muhlenburg Press, 1959), 81.

³¹¹ Ibid., 95.

³¹² Ibid., 187.

direzione ma si avvide, ben presto, dei pericoli di tale approccio. Nel 1736 scrisse: “Credo che la roccia contro cui stavo per naufragare nella fede siano gli scritti dei mistici; sotto questo nome includo tutto, e soltanto quelli che disprezzano i mezzi di grazia.”³¹³

Nel suo sermone “The Nature of Enthusiasm” Wesley identifica uno dei tipi più comuni di *enthusiasm* (termine adoperato nel XVIII secolo per indicare il fanatismo) come quello di coloro che credono di poter raggiungere il fine senza adoperare il mezzo, per la potenza immediata di Dio. Se, infatti, quei mezzi fossero miracolosamente tolti, non sarebbero passibili di questa accusa. Dio può, e a volte lo fa, in casi di questa natura, esercitare la sua potenza immediata. Ma coloro che se la aspettano pur se in possesso di quei mezzi, che non adoperano, sono dei veri fanatici.³¹⁴

Sia l'importanza data ai mezzi che la loro ampia accessibilità è ben riflessa in un passo citato da Albert Outler:

Generalmente, si cade in una forma di entusiasmo quando si vuole raggiungere il fine senza il mezzo- per esempio, si pretende la conoscenza senza studiare le Scritture e consultare i figli di Dio; si vuole la forza spirituale senza una costante preghiera; si attende una crescita nella grazia senza un' attenta vigilanza e un approfondito auto-esame; si aspetta la benedizione senza ascoltare la Parola di Dio in ogni opportunità.³¹⁵

All'altro estremo troviamo che il mezzo viene identificato con il fine ritenendo i mezzi stessi agenti *ex opere operato*. Ciò, quando riferito ai Sacramenti, è chiamato sacramentarismo. Wesley era tanto preoccupato di questa perversione quanto del misticismo o del quietismo. Nel suo sermone “The Means of Grace” egli chiarisce questa posizione:

Concediamo, similmente, che tutti quanti i mezzi esteriori, quando separati dallo Spirito di Dio, non procurano nessun beneficio, e non possono condurre, in qualsiasi grado, sia alla conoscenza o all'amore di Dio...Chiunque, perciò, immagini che vi sia una potenza intrinseca in un qualsiasi mezzo, erra gravemente non conoscendo le Scritture e neanche la potenza di Dio. Sappiamo che non c'è alcuna potenza intrinseca alle parole che sono dette nella preghiera, nella lettera della Parola letta, nel suo suono, o nel pane e nel vino ricevuti alla Cena del Signore; ma che è soltanto Dio, che dona ogni dono buono, l'Autore di tutta la grazia; che tutta la potenza è in Lui, per cui, in nessuno di questi vi è alcuna benedizione comunicata alle anime.³¹⁶

³¹³ Citato in OLE E. BORGES, *John Wesley on the Sacraments: A Theological Study* (Zurich: Publishing House of the United Methodist Church, 1972), 99.

³¹⁴ *Works* 5: 475.

³¹⁵ *John Wesley*, 300.

³¹⁶ *Works* 5:188.

Vi erano soltanto due mezzi che Wesley considerava fondamentali per la chiesa: la pura Parola di Dio predicata ed i Sacramenti debitamente amministrati.³¹⁷ Ciò lo pone chiaramente nella tradizione della Riforma.

I Sacramenti³¹⁸

La sezione precedente offre uno scenario sufficiente per poter comprendere la posizione intermedia di Wesley sui Sacramenti, una posizione che segue quella della Chiesa di Inghilterra. Il Sacramento è definito come “un segno esteriore di una grazia interiore, ed un mezzo mediante cui la riceviamo.”³¹⁹ Entrambi gli aspetti sono essenziali per un vero Sacramento. Adoperando una terminologia tradizionale, potremmo dire che include *signum* e *res*, il segno e la cosa significata.

Vi è un po' di ambiguità qui, a motivo della presenza di un doppio significato. Il segno del Sacramento si pone tra la sorgente della grazia, che è l'agire salvifico di Dio come manifestato in Gesù Cristo, e colui che riceve quella grazia. Si rivolge, simultaneamente, ad entrambi e offre una occasione al comunicante di provare personalmente la grazia provveduta. Simboleggia, perciò, sia la fonte oggettiva della grazia che la realtà soggettiva di quella grazia divenuta efficace nel credente.

Dal lato oggettivo, il carattere specifico di un Sacramento cristiano è qualitativamente diverso dall'idea di un universo sacramentale. E' vero che ogni oggetto finito può mediare la realtà ontologica del fondamento dell'esistenza, ma, teologicamente, sarebbe una testimonianza a Dio Creatore, mentre un Sacramento testimonia della *Heilsgeschichte* o l'attività redentrice di Dio nella storia. E' questa la sostanza dell'insistenza con cui Wesley affermava che gli ordinamenti sono stabiliti da Gesù Cristo nel vangelo e che il contenuto della “grazia interiore” è Cristo Gesù ed i Suoi benefici.

I segni sono dati da Dio come rimedio alla nostra debolezza ed incapacità di comprendere realtà spirituali e celestiali. Essi, però, non sono scelti arbitrariamente poiché creano una relazione con la realtà oggettiva significata.³²⁰

Forse ciò che Wesley intendeva per segno può essere ancor meglio compreso ricorrendo al concetto di simbolo, come proposto da Paul Tillich e che abbiamo precedentemente discusso sotto il tema del linguaggio religioso. Vi sono simboli linguistici

³¹⁷ Vedi Borgen, *Wesley on Sacraments*, 95-96.

³¹⁸ Non è compito della teologia sistematica discutere sul metodo di amministrare i sacramenti ma della teologia pratica. Questa dovrebbe tener conto della teologia sistematica e provare a rendere operativi i sacramenti per completare la comprensione teologica. Quindi, il modo di amministrare il battesimo o il metodo con cui si serve la Santa Cena non sono prive di significato teologico ma devono essere permeati da una appropriata interpretazione teologica.

³¹⁹ *StS* I:242.

³²⁰ Vedi BORGES, *Wesley on Sacraments*, 52; WESLEY, *Works* 10:188; 7:148.

e non linguistici. Tra questi ultimi troviamo i segni dei Sacramenti, nella cui terminologia, il simbolo media e condivide la realtà significata e, quindi, possiede un carattere sacro in se stesso quando inteso sacramentalmente.³²¹

Da un punto di vista soggettivo, il Sacramento punta all'appropriazione esistenziale dell'evento salvifico. Wesley fa riferimento alla grazia interiore significata mediante l'acqua del battesimo, in modo diverso, quale "meriti applicati della morte di Cristo," "morte al peccato," o "lavacro della colpa del peccato," e anche "rigenerazione," o "nuova nascita," tutte implicantì l'inizio della santificazione. Il pane ed il vino dell'Eucaristia identificano figurativamente il corpo ed il sangue di Cristo, e, quindi, i benefici che la Sua morte provvede e che include grazia preveniente, rigenerante e santificante.

Battesimo

Le origini del Battesimo cristiano sono alquanto oscure. L'uso liturgico dell'acqua può essere rintracciato già in tempi primitivi, ma i precedenti della antica pratica cristiana sono incerti. Molti credono che essi siano presenti nel battesimo giudaico dei proseliti,³²² ma almeno uno studioso ha sollevato una seria obiezione all'idea che questo fosse un uso prevalente.³²³ Forse il più diretto antecedente è il battesimo di Giovanni.

Il battesimo di Giovanni era un segno visibile di vero pentimento in preparazione della nuova età che era "prossima." Era di natura profetica essendo sia radicato nel passato per la relazione di Giovanni con gli antichi profeti ed anche alle profezie di una generale effusione dello Spirito negli "ultimi giorni." Queste profezie erano spesso associate con l'acqua (vedi Is. 32.15; Ez. 39.29). Era anche di natura prolettica o anticipatrice, in previsione dell'imminente battesimo "con lo Spirito Santo e con il fuoco" (Mt. 3.11; Lc. 3.16). Cullmann chiarisce meglio questo argomento dicendo:

Questo è, perciò, il nuovo elemento nel Battesimo cristiano secondo la predicazione del Battista. Il nuovo dono battesimale dello Spirito Santo non è impartito né per un battesimo proselita giudaico né secondo il battesimo giovanneo. E' strettamente connesso alla persona ed all'opera di Cristo. Nel corso della storia evangelica, l'effusione dello Spirito Santo "su ogni carne" (At. 2.17) presuppone la risurrezione di Cristo e segue la pentecoste. Ne consegue che il Battesimo *cristiano* è possibile soltanto dopo la costituzione della Chiesa come luogo classico dello Spirito Santo.³²⁴

³²¹ Quando ciò viene accolto seriamente, la conseguente domanda "cosa fare degli elementi rimasti dopo la celebrazione della Santa Cena?" diviene importante.

³²² OSCAR CULLMANN, *Baptism in the New Testament* (London: SCM Press, 1950), 9.

³²³ G.R. BEASLEY-MURRAY, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974), 18 ss.

³²⁴ CULLMANN, *Baptism*, 10.

Quando Gesù si sottomise al battesimo per mano di Giovanni, la nuova era fu concretamente incorporata nella Sua persona ed il battesimo di Giovanni assunse un nuovo significato. Mentre le moltitudini erano battezzate da Giovanni come rimanente eletto che attendeva il sorgere della nuova prossima era, Gesù accolse l'attesa discesa dello Spirito, e l'associazione tra acqua e Spirito, prefigurata con un linguaggio metaforico dai profeti, divenne realtà.³²⁵ E', quindi, il battesimo di Gesù in particolare, più che quello di Giovanni in generale, che offre la chiave per comprendere la specificità del Battesimo cristiano in acqua.

Il Battesimo, secondo l'uso nella chiesa del Nuovo Testamento, includeva tre significati: Simboleggiava (1) l'identificazione con Cristo e il Suo battesimo, (2) l'incorporazione del credente nella Chiesa, e (3) la ricezione del dono dello Spirito Santo da parte del battezzato.

Identificazione con Cristo. John Lawson suggerisce che "il passo teologico guida nel Nuovo Testamento riguardante il santo battesimo" sia Rm. 6.4.³²⁶ Qui Paolo afferma di un essere "sepolto...con lui mediante il battesimo nella sua morte." In che modo questi due aspetti, morte e battesimo, sono associati tra di loro? Nel Battesimo, fattivamente, il credente partecipa a quello di Cristo, e il significato di questo ultimo viene trasferito al primo.

Nella sezione precedente, abbiamo già notato come il battesimo di Gesù fosse, fondamentalmente, la sua introduzione alla vocazione di Servo sofferente, per cui, era come se, in senso prolettico, egli già portasse il peso della croce. Era un rito a cui egli si era sottomesso in vista della croce. Come afferma Ralph P. Martin, "la via per il Calvario parte dal fiume Giordano."³²⁷

Paolo credeva che una persona convinta di poter "continuare nel peccato affinché la grazia abbondì" (Rm.6.1), non potendo le opere buone contribuire affatto alla salvezza personale, non abbia compreso veramente la natura del Battesimo cristiano. In realtà, esso dichiara l'intenzione di "far morire" tutto ciò che, nella propria vita, è contrario alla volontà di Dio o si oppone alla somiglianza di Cristo. Simboleggia la sentenza di morte sulla vecchia vita e l'ingresso nella nuova vita in Cristo, perché "risorti con lui" (cf. v.4; Col. 2.12; 3.1).

³²⁵ G.W.H.LAMPE, *The Seal of the Spirit* (London: SCM Press, 1951), 34-35.

³²⁶ *Introduction to Christian Doctrine* (Wilmore, Ky.: Francis Asbury Publishing Co., 1980), 166; RALPH P.MARTIN, *Worship in the Early Church* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1974) concorda, aggiungendo Col.2.12, e affermando, "entrambi i testi pongono il significato sacramentale fermamente entro il contesto della morte e della risurrezione." 107.

³²⁷ *Worship*, 92.

Gli altri due significati ascritti al Battesimo nella Chiesa primitiva, derivano da questo primo. Essere identificati a Cristo significa

Introduzione nella chiesa. La Chiesa è il Corpo di Cristo, perciò, essere in Lui significa far parte del Suo Corpo. Ciò significa pure, alla luce del terzo significato (vedi oltre), che il Battesimo segna il dono dello Spirito, ed è lo Spirito che costituisce la Chiesa.

Come rito iniziatorio, il Battesimo è la controparte cristiana della circoncisione, il segno di ingresso nel patto sotto la vecchia dispensazione. Questo linguaggio pattuale è impiegato da Wesley quando riconosce il parallelismo tra i due gesti rituali che rendono parte di un popolo dell'alleanza. Del Battesimo dice, "è il Sacramento di iniziazione che ci introduce nell'alleanza con Dio."³²⁸

Egli rende ancora più esplicita la relazione affermando che "mediante il Battesimo siamo ammessi nella Chiesa, e conseguentemente resi membri di Cristo, il suo Capo [nota il tema della identificazione]. I Giudei erano ammessi nella Chiesa mediante la circoncisione, così i cristiani mediante il Battesimo."³²⁹ Il linguaggio pattuale, tuttavia, non esaurisce il significato della relazione stabilita. E' legale, mentre il carattere primario è personale e punta alla prossima dimensione.

Questa è una esplicita conseguenza del Battesimo del credente quando interpretato come condivisione di quello di Cristo. Al Giordano avvenne la discesa dello Spirito Santo simboleggiato dalla colomba e questo evento annuncia il terzo significato.

Ricezione dello Spirito. In molti casi nel Nuovo Testamento, il dono dello Spirito accompagna l'amministrazione del rito del Battesimo (At. 2.38; 10.44-48). E' inoltre significativo come il Battesimo cristiano sia praticato soltanto dopo la Pentecoste. E' anche presente una grande varietà di schemi nei casi riportati in Atti che ci impediscono una qualsiasi formalizzazione del rito. Secondo la corretta deduzione di Ralph P. Martin: "Non esiste un procedimento automatico o una formula magica che garantisca l'effusione dello Spirito, o che necessariamente implichi che tutti coloro che sono battezzati in acqua ricevano la controparte spirituale nel dono dello Spirito."³³⁰ (Cf. At. 8.12-24; 9.17-18; 19.5-6 per variazioni nello schema).

Successivamente, come ha dimostrato Paul Bassett,³³¹ cominciarono ad essere praticati, in correlazione al dono dello Spirito, riti distinti dalla iniziazione cristiana cosicché il battesimo non fu più percepito come un evento specifico comprovante il conferimento

³²⁸ *Works* 10:188; Cf. anche 191, 192, 193, 194-195.

³²⁹ *Ibid.*, 191.

³³⁰ *Worship*, 99-100.

³³¹ *Exploring Christian Holiness*, v.2.

dello Spirito.³³² John Wesley pone attenzione particolare su questo ultimo aspetto dell'enfasi neotestamentaria nei termini di “nuova nascita,” o “grazie rigenerante.” Poiché questa è l'attività specifica dello Spirito, suo compito è quello di rinnovare lo spirito dell'uomo come indicato dal rito. Come afferma lo stesso Wesley, “Le espressioni ‘essere rigenerato, essere nato di nuovo, essere nato da Dio’...esprimono sempre un'opera interiore dello Spirito, mentre il battesimo è un segno esteriore.”³³³

Se consideriamo il modo in cui Wesley definisce il Sacramento nei termini sia di grazia interiore e segno esteriore, sarà chiaro il fatto che entrambi devono essere presenti perché il esso sia efficace o valido. Anche se il segno esteriore non è automatico, egli insiste che è pur sempre ordinato da Dio e ogni mezzo ordinario, per cui avviene la nascita nello Spirito, non deve essere frettolosamente o incautamente dismesso. Che, tuttavia, non lo ritenesse essenziale è visibile nella sua osservazione che neanche “il battesimo,” per non parlare di un suo modo particolare, “è ‘necessario alla salvezza.’...Se lo fosse, ogni quacchero dovrebbe essere dannato, cosa che io non credo per niente.”³³⁴

Adesso diventa chiaro e ovvio, dal modo in cui Wesley presenta l'insegnamento neotestamentario, come egli racchiuda nel Battesimo sia la giustificazione che la santificazione. Cullmann aggiunge che entrambi (descritti come “perdono dei peccati” e “trasmissione dello Spirito”), secondo la comprensione neotestamentaria del battesimo, erano in stretta relazione l'uno con l'altro.³³⁵ Questo ultimo è sperimentato personalmente nei termini di nuova nascita intesa come inizio della santificazione, o il momento iniziale di un continuo processo che è mantenuto e perpetuato da altri mezzi di grazia, inclusa la Cena del Signore.

Battesimo degli infanti

Nel Nuovo Testamento non troviamo un indiscutibile riferimento alla pratica del Battesimo degli infanti.³³⁶ Tuttavia, il rito apparve molto presto nella liturgia cristiana

³³² Così anche KELLY, *Doctrines*, 207.

³³³ *Letters* 4:38; *StS* 1:300,303. Borgen riassume chiaramente la posizione wesleyana dicendo: “L'unico motivo per cui ogni mezzo di grazia acquista una qualsiasi importanza è che Dio è attivamente in azione nei e mediante i mezzi che egli ha ordinato.”

³³⁴ *Letters* 3:36; vedi *StS* 2:242.

³³⁵ *Baptism*, 13-15.

³³⁶ NELSON, *Realm of Redemption*, afferma “che il Nuovo Testamento non dica esplicitamente nulla del battesimo dei piccoli bambini è un fatto incontestabile.” Cullmann obietta, tuttavia, che ciò non è decisivo poiché vi è ancor meno evidenza che i bambini di genitori cristiani, divenuti adulti, fossero battezzati. Wesley aggiunge, seguendo lo stesso filo logico, che se nel Nuovo Testamento non vi fosse stato alcun riferimento a donne battezzate, per lo stesso tipo di ragionamento sarebbe stato rifiutato il rito alle donne. *Works* 10: 196-197.

divenendo una pratica comune entro il terzo secolo.³³⁷ Pochi argomenti sono stati più dibattuti.

Se si assume la definizione wesleyana di Sacramento che intende una grazia interiore mediata dal rito, una tale pratica sembrerebbe esclusa. Tuttavia, Wesley conferma chiaramente la sua adesione a tale rito e pensa di poter trovare un supporto nella “Scrittura, nella ragione e nella pratica universale primitiva.”³³⁸

Il suo argomento principale sembra essere basato sul concetto di patto. La presupposizione fondamentale, in questo caso, è la continuità del patto evangelico stipulato da Abramo e il nuovo patto stabilito in Cristo. Proprio come gli infanti erano circumcisi e, quindi, introdotti nel patto con i suoi benefici, privilegi e doveri, così anche il Battesimo produce lo stesso risultato. “Quando il vecchio sigillo della circoncisione è stato tolto, quello del Battesimo è stato aggiunto al suo posto; il nostro Signore ha stabilito un’ istituzione positiva al posto di un’altra.”³³⁹

Egli afferma che tutti i benefici su descritti sono apportati nel Battesimo degli infanti, inclusi “la purificazione della colpa del peccato originale, la nostra incorporazione in Cristo rendendoci membri della sua Chiesa.”³⁴⁰ Brevemente, egli credeva realmente che un infante “nascesse di nuovo” mediante il mezzo del Battesimo.³⁴¹

Wesley rifiuta l’obiezione che deve esserci una cosciente consapevolezza dell’appropriazione dell’opera di Cristo. E’ questa una posizione articolata da Calvino e impiegata da Karl Barth, in questo secolo, per respingere in modo vigoroso- e coerente- il Battesimo degli infanti.³⁴² Nella comprensione di Wesley, però, come i neonati entravano a far parte del patto mediante la circoncisione, così avviene mediante il Battesimo.

Ciò potrebbe essere interpretato come se il Battesimo fosse il mezzo *ordinario* (un termine su cui Wesley insisteva) mediante il quale il bambino si appropria della grazia preveniente, che, rimane efficace anche indipendentemente dal rito stesso quando da adulti si nasce di nuovo senza l’amministrazione dell’acqua. Questo, tuttavia, non è il modo ordinario. Ciò pone grande responsabilità su coloro che si impegnano a nutrire la grazia impartita al bambino, poiché la grazia del Battesimo può anche essere perduta.³⁴³ Questa potrebbe essere l’unica conclusione dell’arminianesimo wesleyano che contrasti

³³⁷ KELLY, *Doctrines*, 207.

³³⁸ *Works* 10:193.

³³⁹ *Ibid.*, 194.

³⁴⁰ *Ibid.*, 198.

³⁴¹ Vedi *StS* 2: 238. Egli dice: “Non è un’ obiezione contraria importante il fatto che non comprendiamo come questa opera si compia negli infanti, poiché, similmente, non capiamo neanche come essa avvenga in persone di età più matura.”

³⁴² Culmann, *Baptism*, 23 ss.

³⁴³ Vedi “Serious Thoughts Concerning Godfathers and Godmothers,” in *Works* 10:506-509.

l'insegnamento cattolico romano che il Battesimo arreca un "segno indelebile" o la dottrina calvinista della perseveranza. L'istruzione cristiana precoce è un ingrediente importante della cura affidata ai genitori. A motivo della intrinseca corruzione che, secondo Wesley, non è sanata dal Battesimo degli infanti, egli dà grande valore all'istruzione:

la Scrittura, la ragione e l'esperienza testimoniano insieme che, essendo la nostra corruzione naturale precedente la nostra istruzione, dobbiamo sopportare ogni sacrificio e offrire ogni cura, il più presto possibile, per contrastarla. La tendenza naturale è rivolta nella direzione sbagliata: l'istruzione ha lo scopo di correggerla. Questa, per la grazia di Dio, deve trasformare la tendenza all'ostinatezza, all'orgoglio, all'ira, alla vendetta e all'amore del mondo, in arrendevolezza, modestia, umiltà e amore di Dio.³⁴⁴

Pur a rischio di una iper-semplificazione, suggeriamo che la difficoltà di molti dei successori evangelici di Wesley, a ben stimare questi insegnamenti sul Battesimo deriva, in parte, da un differente ambiente culturale influenzato da fattori diversi. Mentre Wesley agiva nel contesto di una chiesa ben stabilita, la situazione presente, in molte aree del mondo, riflette una struttura denominazionale ecclesiale che produce una perdita del senso di unità derivante, proprio, da una tale condizione frammentata. Da considerare anche l'influenza dell'Illuminismo e dell'individualismo di frontiera, caratteristicamente americano, che hanno esaltato l'individuo solitario come il *locus* di ogni significato in modo tale che, le dimensioni corporative dell'esistenza umana sembrano irreali. Ciò ha ampiamente contribuito ad una perdita della coscienza del valore della chiesa nella strutturazione della vita cristiana, una consapevolezza che Wesley provava in modo rilevante.

Una ulteriore influenza che, al tempo di Wesley, alterò radicalmente l'interpretazione prevalente della conversione religiosa, fu l'emergente *revivalismo* americano. L'enfasi su un'esperienza basata sulla volontà, sull'emotività e di tipo drammatico che produceva una marcata e improvvisa trasformazione, ha prodotto una svalutazione dei Sacramenti. In tale ambiente, una religiosità che dà importanza all'aspetto sacramentale è giudicata con disapprovazione perché considerata meno genuina. La realtà di una conversione radicale non è posta in discussione, ma si deve accettare il fatto che la sua forma ed espressione sono culturalmente influenzate.

Tutto ciò provoca la domanda sulla possibilità di poter recuperare la comprensione neotestamentaria del Battesimo o l'opinione di Wesley, che riteniamo biblicamente fondata. In primo luogo, possiamo richiamare un principio enunciato nella prima parte di

³⁴⁴ Works 13:476.

questa sezione sull'opera dello Spirito Santo. E' l'idea che l'esperienza sia modellata dalla comprensione. Abbiamo notato che questa posizione è sostenuta dagli scritti teologici di John Fletcher come pure dalla psicologia contemporanea. Partendo da questa base riteniamo possibile fare un ulteriore passo verso una comprensione neotestamentaria del Battesimo. Grazie all'istruzione ed alla guida, si potrà comprendere il significato dell'esperienza appropriandosi dei benefici di Cristo mediante i Sacramenti stabiliti da Dio.

Inoltre, una validità genuina può essere attribuita al Battesimo degli infanti quando ritenuto come introduzione dello stesso bambino nella comunità del patto che, contemporaneamente, si impegna ad essergli di aiuto e guida "nella disciplina e nell'istruzione del Signore" (Ef. 6.4). Infatti, potrebbe prevenire il fenomeno della perdita dei bambini dalla chiesa evitando che essa stessa divenga spettatrice inerte fin quando il bambino non sperimenti una conversione personale da adulto. Dal punto di vista teologico, vi è una solida base per il Battesimo degli infanti come rito che testimonia della realtà della grazia preveniente. La grazia che, provenendo dalla croce è riversata su tutti gli uomini, è appropriata della comunità per quel bambino. Non che non sia efficace prima, ma in questo modo sarebbe espresso il mezzo ordinario mediante cui quella grazia universale è manifestata. Pur se il Battesimo da adulto è interpretato come una testimonianza susseguente alla grazia interiore precedentemente ricevuta, lo schema del Battesimo degli infanti sarebbe ancora appropriato: è la testimonianza di una già esistente "protezione del sangue" e di un provvedimento pattuale per la salvezza.³⁴⁵

La Cena del Signore³⁴⁶

Se il Battesimo è quel Sacramento che introduce nella chiesa ed è anche un segno di identificazione con Cristo, la Cena del Signore è il Sacramento che celebra la

³⁴⁵ L'attuale articolo di fede sul battesimo nel *Manuale della Chiesa del Nazareno*, pur se non esplicitamente armonizzato in modo tale da possedere una sua coerenza interna, permette una tale interpretazione, come anche il doppio rituale della "dedicazione" o del "battesimo" degli infanti.

³⁴⁶ Come in nessun altro posto altrove in questo lavoro, proveremo principalmente a dare un'onesta presentazione della posizione di John Wesley come potrebbe più o meno fare uno studio storico. Sembra che questo sia l'approccio migliore, o, almeno, un punto di partenza per poter sviluppare una teologia eucaristica secondo la prospettiva wesleyana, un compito a cui, adesso, non possiamo riservare tutte le nostre forze e il nostro tempo. Dipenderemo, perciò, molto dal lavoro di Borgen, *Wesley on Sacraments*. Frank Baker, uno, se non il migliore, tra gli studiosi di Wesley, raccomanda questa opera come quella che supera tutte le altre in questa area. "Unfolding John Wesley," *Quarterly Review* I, n° 1 (Fall 1980). Degno di nota è un altro punto importante, evidenziato dalle parole di Albert Outler: "nell'ambito della teologia sacramentale vera e propria, Wesley fu ben disposto a prendere in prestito -dal padre, dal fratello Charles, da Daniel Brevint e da altri." *John Wesley*, 307. Borgen adopera abbondantemente la fonte di Brevint, un trattato dal titolo *The Christian Sacrament and Sacrifice*, che Wesley incluse come prefazione al suo *Hymns on the Lord's Supper*, e che egli ritiene sia un'espressione delle idee proprie di Wesley. Borgen ritiene che l'eredità sacramentale di Wesley sia stata ampiamente rimpiazzata con una preferenza alla Parola ed alla rigenerazione non battesimale. Opere su questo soggetto, egli dice generalmente (1) non hanno preso pienamente in considerazione Wesley nella sua pienezza, (2) hanno tentato di utilizzarlo come supporto ad idee preconcepite, o (3) non hanno sufficientemente compreso il significato della interpretazione wesleyana dell'*ordo salutis* per la sua teologia sacramentale.

continuazione di questa relazione ed anche un mezzo per mantenerla nel tempo. E' variamente definita come Eucaristia (che significa ringraziamento), Santa comunione, e Cena del Signore.

Come il Battesimo, l'Eucaristia non è una vaga, indefinita mediazione del divino con la coscienza umana ma un mezzo per attualizzare quegli eventi storici che costituiscono la *Heilsgeschichte* della fede cristiana, rafforzandone il significato. Si è solitamente d'accordo nel dire che, storicamente, derivi dall'ultima cena che Gesù mangiò insieme ai Suoi discepoli, un pasto comunemente conosciuto come Pasqua ebraica.³⁴⁷ La Cena del Signore diviene, perciò, la controparte di questa festa religiosa

Il significato della cena deriva da questo evento. Gesù identifica il pane e la coppa con il Suo proprio corpo e sangue e annuncia che, in questo modo, Egli sta inaugurando la nuova alleanza includendovi tutti i provvedimenti del caso. La Cena del Signore, perciò, è uno dei mezzi mediante cui i benefici dell'opera di Cristo sono mediati ai comunicanti,³⁴⁸ come anche la presenza dello stesso Cristo. Dopo queste osservazioni sommarie, analizzeremo meglio, adesso, la relazione esistente tra "segno" e "significato."

Relazione tra "segno" e "significato."

Vi sono quattro interpretazioni classiche di questa relazione: transustanziazione (cattolica romana), consustanziazione (luterana), presenza spirituale (Calvino/riformata), e commemorativa (Zwingliana).

Nella *transustanziazione*, le cui radici possono essere rintracciate in tempi remoti, le parole dell'istituzione (questo è il mio corpo) sono interpretate letteralmente. Conseguentemente, il pensiero cattolico ritiene che le definizioni protestanti indeboliscono la realtà sacramentale, per cui le rifiuta tutte al Concilio di Trento.

Secondo questa interpretazione, mediante le parole di consacrazione pronunciate dal sacerdote, avviene una sostanziale trasformazione del pane e del vino in corpo e sangue. La proclamazione ha un potere misterioso che produce questo mutamento dell'ostia (pane e vino).

Una certa crudezza, presente in questa dottrina, è attenuata da una sottigliezza metafisica. La dottrina è basata su una distinzione tra sostanza e attributi, questi ultimi intesi come qualità empiriche sperimentabili, mentre il sostrato soggiacente trascende

³⁴⁷ Tra gli studiosi della Bibbia si mantiene un dibattito alquanto significativo su questo tema. La cronologia dei quattro Vangeli non può essere accuratamente definita per cui sapere se questa fu veramente la cena pasquale rimane un problema alquanto serio (vedi Jeremias, *Eucharistic Words of Jesus*, et al.). Tuttavia, è ancora generalmente accettato il fatto che vi sia una relazione particolare tra la Pasqua e la cena del Signore. Vedi l'affermazione paolina in 1 Cor. 5.7.

³⁴⁸ Wesley disse, "Mostrai ampiamente: (1) che la cena del Signore era ordinata da Dio come mezzo per comunicare agli uomini sia la grazia preveniente che giustificante e santificante, secondo le loro necessità." *Journal* 2:361.

l'empirico. L'insegnamento è che, mentre gli attributi mantengono tutte le proprietà del pane e del vino, la sostanza subisce la trasformazione. La difesa di questa posizione dipende dal significato che si attribuisce al verbo essere (è) ed all'insistenza con cui si afferma che l'elemento decisivo di garanzia della "presenza reale," è la coincidenza del "segno" col "significato."

Insieme ai riformatori protestanti, Wesley rifiuta vigorosamente questa interpretazione. Il suo articolo 17, tratto dai Trentanove Articoli della Chiesa anglicana, afferma: "La transustanziazione, intesa come trasformazione della sostanza del pane e del vino nella Cena del Signore, non può essere comprovata dalla Sacra Scrittura; ma ripugna alla chiare parole della Scrittura e rovescia la natura del Sacramento dando occasione al sorgere di molte superstizioni."³⁴⁹

Nel suo scritto "Popery Calmly Considered" egli affronta la questione nel modo seguente:

Rispondiamo: nessun simile cambiamento del pane nel corpo di Cristo può essere desunto dalle Sue parole, "Questo è il mio corpo." Poiché non dice, "Questo è *trasformato* nel mio corpo," ma, "Questo è il mio corpo," che, se interpretato letteralmente, proverebbe, piuttosto che la sostanza del pane diventa il suo corpo. Che non debbano essere interpretati letteralmente è comprovato dalle parole di S.Paolo, che lo chiama pane, non soltanto prima, ma anche dopo la consacrazione (1 Cor. x.17; xi. 26-28) Qui notiamo che ciò che era chiamato il suo corpo era, nello stesso tempo, pane. E, conseguentemente, questi elementi sono chiamati dai Padri, "immagini, simboli, figure, del sangue e del corpo di Cristo."³⁵⁰

Lutero rifiutò l'insegnamento romano, ma volendo prendere sul serio le parole dell'istituzione, formulò la dottrina alternativa della "presenza reale" definita come *consustanziazione*. Rifiutando la distinzione aristotelica (via Tommaso) tra sostanza e accidente, afferma, sebbene ciò trascenda la ragione, che il corpo ed il sangue di Cristo sono realmente presenti nel pane e nel vino. Le stesse parole di Lutero chiariscono la sua posizione su questo argomento:

Quando non riesco a comprendere come il pane possa essere il corpo di Cristo, io, intanto, arresto il mio pensiero e la sottopongo, in ubbidienza, a Cristo; e, attenendomi, con semplicità ma fortemente alle Sue parole, credo fermamente, non soltanto che il corpo di Cristo sia nel pane ma anche che il pane sia il corpo di Cristo...Che importa se i filosofi non riescono a capirlo? Lo Spirito Santo è maggiore di Aristotele...Perciò, ciò che è vero di Cristo è anche vero del Sacramento. Non è necessario che la natura umana sia transustanziata prima di poter divenire la dimora corporea del divino, e prima che il divino possa essere contenuto sotto forma di accidenti della natura

³⁴⁹ Citato da BORGES, *Wesley on Sacraments*, 58.

³⁵⁰ *Works* 10:151.

umana. Entrambi le nature sono presenti nella loro interezza, ed una può appropriatamente dire : “Questo uomo è Dio”; o “Questo Dio è uomo.”³⁵¹

Lutero trova la motivazione logica di questa interpretazione nella dottrina cristologica della ubiquità o *communicatio idiomatum*.” Ciò è ben riflesso nelle parole della precedente citazione: “Questo uomo è Dio” e “questo Dio è uomo.” Possiamo, perciò far riferimento alla ubiquità quando parliamo del corpo e del sangue e del pane e del vino.

Lutero, quindi, mantenne, come intendeva la dottrina della transustanziazione, una presenza corporea reale del corpo di Cristo nel pane. Tuttavia, la ri-orientò in modo significativo. Secondo la dottrina cattolica, vi è la Presenza oggettiva nel Sacramento, che conferisce la grazia a colui che si comunica. Lutero rifiuta questa idea e rimpiazza l'*ex opere operato* con un principio evangelico. La sua definizione di Sacramento riflette questo cambiamento, essendo composto da un segno esteriore e da una promessa di Dio. Il segno è una proclamazione figurata della parola del vangelo che è ricevuta per fede. La Presenza, perciò, non è automatica ma attualizzata dalla fede con cui il comunicante afferra le promesse di Dio.

Mentre Wesley è perentorio nel rifiuto della transustanziazione, riguardo alla consustanziazione, riconosce che presenta delle diversità e rifiuta sia la presenza “corporea” o “locale” che la dottrina della ubiquità.³⁵² Si avvicina di più alla posizione riformata (calvinista), che parla di una *presenza spirituale*.

Alasdair Heron offre una spiegazione del perché Calvino si allontanò dall’arena del dibattito tra Lutero e Roma:

Una cultura giudiziosa accompagnata da un vivido interesse a giungere al cuore del problema lo rendeva libero dalla trappola del semplice letteralismo e dalle tentazioni di un razionalismo superficiale, dandogli la libertà di affrontare l’argomento nuovamente nel loro aspetto pratico e dottrinale.³⁵³

Calvino nega l’idea della “presenza carnale” a motivo del suo rifiuto della “comunicazione delle proprietà.” Il corpo o la natura umana di Cristo è in cielo e, perciò, non si può affermare che egli sia corporalmente presente negli elementi del Sacramento. Insegnare questa dottrina sarebbe come trasformare l’umanità di Gesù in “qualcosa altro del modo in cui il Nuovo Testamento ne dà testimonianza, la Parola di Dio fatta carne nella persona specifica, umana, di Gesù Cristo, incarnato, crocifisso, risorto e asceto.”³⁵⁴

³⁵¹ Citato in ALASDAIR I.C.HERON, *Table and Tradition* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 111-112.

³⁵² Ibid., 124.

³⁵³ Ibid., 126.

³⁵⁴ *Institutes* 4.14.9.

Essenzialmente, secondo Calvino, il problema riguarda il modo in cui le benedizioni che Dio ha reso disponibili all'umanità mediante il Figlio, possano essere appropriate. Ciò non avviene mediante una presenza fisica nel Sacramento ma per l'energia dello Spirito di Dio che è attivo in presenza della fede, creando unione con Cristo. Egli dice: "I Sacramenti, svolgono debitamente la loro funzione soltanto quando accompagnati dallo Spirito, il Signore interiore, la cui sola energia penetra nel cuore, smuove gli affetti, e offre, ai Sacramenti, l'accesso nelle nostre anime." Ciò coincide con la sua definizione di Sacramento: "Mi sembra, allora, come semplice e appropriata definizione, dire che è un segno interiore, mediante il quale il Signore sigilla nelle nostre coscienze le sue promesse di benevolenza verso di noi, in modo da sostenere la debolezza della nostra fede, e noi, in cambio, testimoniamo la nostra devozione nei suoi riguardi."³⁵⁵

Brevemente, quando il Sacramento è appropriatamente ricevuto, il segno comprende la realtà significata quando è accolto per fede. Borgen fa notare che mentre esistono delle affinità tra Calvino e Wesley quest'ultimo non condivide pienamente la definizione calvinista. Calvino, dice,

Sottolinea l'importanza della presenza del corpo di Cristo nei termini di "forza e potenza" per la mediazione dello Spirito Santo, mentre Wesley sottolinea la presenza di Cristo nella sua divinità; infatti, l'intera trinità è presente ed in azione, elargendo agli uomini i benefici dell'incarnazione, crocifissione e risurrezione. L'enfasi è posta sull'unità piuttosto che sulla distinzione.³⁵⁶

Si deve ammettere la sottigliezza di questa distinzione, che è, tuttavia di importanza critica, come, in seguito, vedremo. E' uno spartiacque che permette a Wesley di evitare i problemi legati all'interpretazione della presenza reale in senso corporeo.

Alquanto differente da tutte queste interpretazioni fin qui discusse, è la posizione attribuita a Huldrych Zwingli e conosciuta come teoria *commemorativa*. Il riformatore di Zurigo aveva "assorbito molto più lo spirito umanista e molto meno quello della pietà medievale e della teologia scolastica di quanto avesse fatto Lutero,"³⁵⁷ e, perciò, era molto più radicale nel suo distacco dalle posizioni tradizionali.

Zwingli riprese il motivo della "memoria." Opponendosi alla messa cattolica che era considerata un "sacrificio," sosteneva che la finalità della morte storica di Cristo precludesse la validità di un sacrificio ripetuto. Credeva, perciò, che fosse molto più appropriato impegnarsi in un atto di *rammemorazione* di quell'evento. Trovò prove

³⁵⁵ Ibid., 1.

³⁵⁶ BORGES, *Wesley on Sacraments*, 67-68.

³⁵⁷ HERON, *Table and Tradition*, 115.

scritturali nelle parole „fate questo in memoria di me” (Lc. 22.19; 1 Cor. 11.24-25). Il Sacramento divenne, così, un evento soggettivo.

Il “mangiare e bere” la carne ed il sangue di Cristo fu privato di ogni significato realistico ed interpretato come una funzione spirituale della fede. Zwingli sostituì all'enfasi luterana sulla “è” presente nelle parole relative all'istituzione del Sacramento, il termine “significa.” Il pane è un simbolo del corpo, il vino del sangue, e l'intera azione simboleggia la nostra fede in Gesù Cristo, sacrificato per noi. E', quindi, un memoriale, un ricordo di un evento passato. Questa interpretazione è stata, a volte, definita, come dottrina della “assenza reale.”

Anche se il vocabolario wesleyano include il termine “memoriale,” la Cena non può essere considerata una cerimonia vuota che perde valore per la sua ripetitività.

E', adesso, alquanto evidente, che le divergenze tra queste posizioni dipendono largamente dall'interpretazione delle parole con le quali viene istituita: “Questo è il mio corpo.” Qual è l'esegesi di Wesley su questo passo biblico cruciale? Le sue note su Matteo 26.26,28 sono istruttive:

Questo pane è, cioè, significa o rappresenta, il mio corpo, secondo lo stile degli scrittori sacri. Perciò, Gn.xl.12, “I tre tralci sono tre giorni.” Così pure Gal. iv.24, S.Paolo, parlando di Sara e Agar, dice, “Queste donne sono due patti.” Così, nel grande tipo del nostro Signore, Es. xii.11, Dio dice dell'agnello pasquale, “E' la Pasqua dell'Eterno.” Cristo, sostituendo alla Pasqua la Santa Cena, segue lo stile dell'Antico Testamento ed adopera le stesse espressioni che i Giudei erano soliti usare quando celebravano la Pasqua...*Questo è, il segno del mio sangue*, mediante cui il nuovo testamento, o il patto, è confermato.

Wesley, perciò, rifiuta chiaramente ogni tipo di interpretazione letterale delle parole rituali, e, su questo punto, si trova d'accordo con le posizioni riformate e zwingliane. Parla di ricevere “quei segni del corpo e del sangue di Cristo”³⁵⁸

Quando gli fu chiesta la ragione del suo rifiuto del senso letterale delle parole, rispose: “(1) Perché è grossolanamente assurdo supporre che Cristo parli di ciò che teneva in mano come se fosse il suo corpo reale, naturale...(2) Il senso delle parole ‘Questo è il mio corpo,’ può essere spiegato benissimo mediante altre scritture, dove sono adoperate simili forme retoriche.”³⁵⁹

Egli intende “le forme retoriche [che]sono adoperate” come aventi riferimento alla funzione più che alla natura di un Sacramento. In uno scambio epistolare con la madre, il

³⁵⁸ Works 7:147.

³⁵⁹ Ibid., 9:278.

suo pensiero appare chiaro. Rispondendo ad una richiesta del figlio di spiegazione del Sacramento, a motivo di un confronto con un amico, lei così scrive:

Il giovane che hai menzionato credo che abbia ragione riguardo alla presenza reale di Cristo nel sacramento. Io stessa non ho mai compreso per "presenza reale," più di quanto egli abbia elegantemente espresso, cioè che la "natura divina di Cristo è eminentemente presente, per impartire, per opera dello Spirito Santo, i benefici della sua morte a coloro che sono degni di riceverli." E, certamente, la presenza divina del nostro Signore, così applicando la virtù ed i meriti della grande espiazione in ogni vero credente; poiché, per questo suo modo di fare, noi riceviamo non soltanto il segno, ma con esso la cosa significata, tutti i benefici della sua incarnazione e passione! Ed ancora, qualsiasi sia l'idea che altri hanno di questa istituzione, per me è piena di mistero. Chi può ben descrivere l'opera dello Spirito, o definire il modo in cui agisce sullo spirito dell'uomo, sia quando illumina l'intendimento o eccita e conferma la volontà, e regola e calma le passioni, senza pregiudicare la libertà dell'uomo?

John risponde a questa lettera circa una settimana dopo:

Una considerazione è sufficiente per assentire al suo ed al vostro giudizio riguardo al Santo Sacramento; che consiste nel non poter permettere che la natura umana di Cristo sia presente in esso senza acconsentire alla transustanziazione o alla consustanziazione. Tuttavia, io credo fermamente che la Sua divinità sia strettamente unita a noi in quel momento, come non mai nel caso di degni credenti, anche se il modo in cui avviene questa unione è totalmente un mistero per me.³⁶⁰

Pur se la terminologia è assente, è presente lo stesso sentimento, che abbiamo già trovato in altri paradossali principi di fede. Wesley conferma il fatto ma confessa che il modo sfugge alla sua comprensione.

Funzione della Santa Cena

In un passo di Daniel Brevint che Wesley incorporò come suo proprio, sono esposti tre aspetti della Cena del Signore come Sacramento:

La Cena del Signore è stata stabilita come *Sacramento*, 1. per rappresentare le sofferenze di CRISTO, che sono *passate*, per cui è un *Memoriale*; 2. Per comunicare i primi Frutti di queste sofferenze, come *Grazie Presenti*, per cui è un *Mezzo*; e 3. Per rassicurarci della *Gloria futura*, per cui è un *Pegno*.³⁶¹

Ricordo dell'Espiazione. Questo aspetto, come comprese Zwingli, assume la sua validità dalle parole di Gesù che istituisce il Sacramento, dicendo: "Fate questo in memoria di me." Wesley, però, va ancora oltre il livello del semplice ricordo e lo interpreta come se

³⁶⁰ Citato in BORGES, *Wesley on Sacraments*, 63.

³⁶¹ Citato *ibid.*, 86.

rappresentasse il “dramma dinamico del culto in cui sono coinvolti attivamente sia il credente che lo Spirito Santo.”³⁶²

Ciò lo rende un vero atto di culto in cui l'adorante entra vicariamente nelle sofferenze di Cristo giungendo ad una consapevolezza dell'amore di Dio che è la sorgente di tutto. Simultaneamente, lo rende una presenza reale. Come disse Agostino, “Questo sacramento, quando debitamente ricevuto, rende ciò che rappresenta veramente presente per il nostro uso, come se fosse stato appena fatto.”³⁶³

Molta della teologia eucaristica wesleyana è contenuta negli inni, uno dei quali comunica questa verità:

PRINCIPE di vita, ucciso per i peccatori
 accordaci la comunione con Te,
 pronti a partecipare al tuo dolore
 condividi la Tua agonia mortale,
 Dacci adesso la tremenda potenza
 ridonaci l'ora mortale.

Certamente, adesso, egli ode la preghiera
 la fede introduce il crocifisso!
 Ecco! L'agnello ferito appare
 i Suoi piedi sono forati, le sue mani, il suo fianco
 La nostra speranza è appesa all'albero lassù,
 pende e sanguina a morte per me!

Questa comprensione è saldamente fondata sull'idea veterotestamentaria del Sacramento. Rammemorare non era soltanto il richiamare alla mente ma il riproporre una situazione passata che, al momento, è scomparsa. Rammemorare è rendere presente e attuale. Era questa la ragione fondamentale della festa pasquale, che, secondo Esodo 12.14, fu istituita “come memoriale.” Ciò significa che ogni partecipante, rammemorando la liberazione dall'Egitto, diveniva consapevole di essere egli stesso l'oggetto dell'attività redentrice, incurante di quanto fosse lontano nel tempo l'evento storico. Quando si tratta di storia della redenzione, il passato diventa contemporaneo.³⁶⁴

³⁶² Ibid., 88.

³⁶³ Trovato nella fonte di BREVINT, citato da BORGES, *Wesley on Sacraments*, 89-90.

³⁶⁴ Vedi OSCAR CULLMANN e F.J. LEENHARDT, *Essays on the Lord's Supper*, trans. J.G. Davies (Atlanta: John Knox Press, 1972), 61-62; anche WILLIAM M. GREATHOUSE e H. RAY DUNNING, *Introduction to Wesleyan Theology* (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1982), 109-110.

L'espiiazione applicata. La comprensione wesleyana del "memoriale" prepara il cuore di chi adora alla seconda funzione del Sacramento, che è quella di comunicare ciò che propone. Può diventare il mezzo mediante il quale i benefici di Cristo sono riversati sugli uomini secondo le loro necessità.

Secondo Wesley, il termine "comunione" va oltre il significato mistico di amicizia ma è compreso nel suo senso attivo di "comunicare." Nel suo sermone "I mezzi di Grazia," egli sostiene:

che questo sia un mezzo ordinario stabilito e ordinario di ricezione della grazia di Dio, è evidente da queste parole dell'Apostolo proposte nel capitolo precedente: "Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse la comunione con il sangue di Cristo? Il pane che noi rompiamo non è forse la comunione con il corpo di Cristo? (1 Cor.10.16).Non è cibarsi del pane, e bere dal calice, il mezzo visibile, esteriore mediante i quali Dio comunica alle nostre anime tutta quella grazia spirituale, quella giustizia, e pace e gioia nello Spirito Santo che sono state comprate per il corpo spezzato di Cristo ed il sangue di Cristo una volta versato per noi?"³⁶⁵

Qui sembra esserci il cuore della teologia eucaristica di Wesley. Egli non intende spiegare il mistero ma riconosce la testimonianza dell'esperienza. Non vi è né presenza statica né comunicazione automatica ma l'appropriazione dei benefici dell'opera espiatrice di Cristo sia nel suo aspetto compiuto che in quello continuo. Nel secondo caso, la nota di Wesley su Ebr. 7.25 è utile: "Morì una volta ma intercede in perpetuo;" ed ancora in 1 Tess. 1.10- "Egli ci ha redenti una volta, ma ci libera continuamente e libererà, tutti coloro che credono, *dall'ira*, la vendetta eterna che *verrà* su tutti gli ingiusti.

La Cena del Signore, sotto questa luce, ha un possibile doppio significato. (1) Può agire da ordinamento utile per la conversione, Wesley rifiutava quella forma di "quiete" che impediva la partecipazione ai mezzi di grazia fino alla pienezza della fede. Essi sono, piuttosto, vie per giungere a questa fede. Le seguenti parole tratte dal suo *Journal*, chiariscono meglio questo aspetto:

Che cosa si può dedurre dall' innegabile fatto-che chi non ha fede può partecipare alla Cena del Signore? Perché: (1) che vi sono mezzi di Grazia-cioè ordinamenti esteriori-per i quali la grazia interiore di Dio è comunemente donata all'uomo, mentre la fede che apporta la salvezza è comunicata a coloro che prima non l'avevano; (2) uno di questo mezzi è la Santa Cena; e (3) chi non ha questa fede dovrebbe procrastinare sia l'uso di questo o quel mezzo che Dio ha ordinato.³⁶⁶

Inoltre, (2) partecipare agli ordinamenti è un veicolo di quella continua crescita nella santità della quale Wesley parla così spesso. La salvezza non è un'esperienza da vivere

³⁶⁵ StS 1:252-253.

³⁶⁶ Vol. 2 p.315.

una volta per tutte ma una relazione dinamica che necessita di essere coltivata momento per momento. La Cena del Signore è, quindi un mezzo di conversione come anche uno di conferma. Agisce, perciò, secondo le molte ramificazioni della grazia di Dio che opera entro i limiti della finalità salvifica della teologia wesleyana: grazia preveniente, giustificante e santificante, “enfaticamente la concessione, dinamica e continua, della grazia di Dio in tutte le sue forme e puntando alla ‘cosa significata’ più che al segno esteriore.”³⁶⁷

L'Eucaristia è sia un aiuto che un mezzo per la santità. In rapporto a questa ultima, le parole di Wesley riguardanti una persona risvegliata dalla Grazia, formano un adeguato sommario:

E come fu profondamente sensibile alla verità di quella parola, “Senza di me non potete fare nulla,” e, conseguentemente, al bisogno di essere continuamente abbeverato, ogni momento, da Dio; così egli continuò giornalmente in tutte le ordinanze di Dio, i canali stabiliti della Sua Grazia per l'uomo: “nella dottrina apostolica,” o nell'insegnamento, ricevendo il cibo dell'anima con prontezza di cuore; “nello “spezzare il pane,” che egli comprese essere la comunione del corpo di Cristo; e “nelle preghiere” e nelle lodi offerte dalla grande congregazione. E, quindi, giornalmente, “crebbe nella Grazia,” aumentando in forza, nella conoscenza e nell'amore di Dio.³⁶⁸

Tuttavia, interpretare la Comunione nei termini di comunicazione non elimina l'idea della vita in comune. Infatti, la comunione con Cristo è un aspetto essenziale del Sacramento, ma, oltre questo, comprende anche una comunione tra i membri della chiesa. Pur se il dono della salvezza, simboleggiato dagli elementi, è offerto ad ognuno, individualmente, ciò non intende un individualismo isolato. Le parole del rito esprimono queste caratteristiche: “Non dimentichiamo che siamo uno, allo stesso tavolo con il Signore” (*Manuale della Chiesa del Nazareno*, par. 802).

Questa unità o unicità si estende nello spazio e nel tempo. Include credenti di tutte le comunioni e di ogni età. Non è così difficile riconoscere l'unità con Abraamo, Isacco, Giacobbe, e Paolo che l'immagine della vite suggerisce, ma è molto più difficile fare esperienza del valore unificante dell'Eucaristia nel nostro tempo e mondo. Nondimeno, questo è ciò che la celebrazione del Sacramento pretende da noi.

Il paragrafo scritto da Aulen presenta delle implicazioni salienti di questa verità biblica:

La Cena del Signore è, perciò, il Sacramento dell'unità cristiana, anche se differenze nella teoria e nella pratica hanno causato divisione nella chiesa. L'unità è presente poiché la cena del Signore intende una comunione con Cristo. Qualsiasi sia il pensiero, la parola o l'agire degli uomini, la Santa Cena rimane il Sacramento della comunione ed unità cristiana. Questo carattere della

³⁶⁷ BORGES, *Wesley on Sacraments*, 198.

³⁶⁸ StS I:97.

Cena del Signore, però, comprende , allo stesso tempo, l'obbligo più stringente sulla chiesa di manifestare questa unità nella sua vita.³⁶⁹

Come pegno della gloria futura. Questo è il terzo aspetto della Cena del Signore che rivela come il Sacramento abbia un passato, un presente, e adesso, una dimensione futura.³⁷⁰ Questo aspetto è anche convalidato dalla versione paolina delle parole dell'istituzione: "Poiché ogni volta che mangiate questo pane e bevete da questo calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga"(1 Cor. 11.26).

Proprio come il Sacramento *punta* (significa) al fondamento della nostra accoglienza da parte di Dio e ci rassicura della nostra attuale relazione, ci garantisce del nostro diritto della nostra eredità con i santi. E' il pegno della nostra speranza nei cieli.

L'Eucaristia è un evento prolettico, mangiato anticipatamente alla festa escatologica, la cena sponsale dell'Agnello. Un inno di Wesley evidenzia questa verità:

E non prenderà ciò che gli appartiene
Colui che ci ha fatti Suoi,
Uno Spirito con se stesso per farci
carne della sua carne, ossa delle sue ossa?

Lo farà, dice il nostro cuore, lo farà:
Egli ci ha persino dato un pegno,
e ci invita a incontrarLo sul colle,
e festeggiare le nozze in cielo.

Sia il Battesimo che la Cena del Signore sono descritte come "pegno" che Dio realizzerà la Sua promessa.³⁷¹ Tuttavia, nel contesto arminiano di Wesley, ciò deve essere considerato un impegno di alleanza che produce un risultato sinergico. C'è la possibilità di scadere dalla grazia, ma il Sacramento è l'impegno di Dio di mantenere la Sua parola. E' un sigillo del patto, che attesta la sua validità. "Il Battesimo è il segno introduttivo, come, anticamente, lo era la circoncisione. La Cena del Signore, invece, è un segno di conferma."³⁷²

³⁶⁹ *Faith of the Christian Church*, 352.

³⁷⁰ Per un ampio sviluppo della dimensione escatologica dell'Eucaristia alla luce dei recenti progressi in escatologia nella teologia sia biblica che sistematica, vedi GEOFFREY WAINWRIGHT, *Eucharist and Eschatology* (New York:Oxford University Press, 1981).

³⁷¹ *V. Works* 10:188.

³⁷² BORDEN, *Wesley on Sacraments*, 220.

La Cena del Signore come sacrificio

Abbiamo notato come l'Eucaristia, essendo un Sacramento, abbia una triplice funzione. E' un "memoriale," un "mezzo di grazia," ed un "pegno del cielo." Nelle fonti adoperate da Wesley, è anche descritta come un sacrificio.

Ciò fa, immediatamente, riemergere lo spettro della Messa, che, nella teologia cattolica è compresa come un sacrificio reale, lo stesso di quello offerto da Gesù Cristo al Calvario. Lutero lo negò vigorosamente intravedendo, in essa, un implicito rifiuto della compiutezza dell'opera di Cristo e la presenza di presunti ulteriori prerequisiti per la salvezza, oltre la sola fede. Non c'è dubbio che Wesley, per le sue stesse ragioni, abbia rifiutato incondizionatamente questa idea del sacrificio. Nelle sue note su Ebr. 10.15 egli si riferisce all'autore "che considera il nuovo patto, adesso, pienamente ratificato, con tutte le sue benedizioni che, assicurateci dall'unica offerta di Cristo, rendono ogni altro sacrificio espiatorio ed ogni sua ripetizione, assolutamente inutile." Soltanto l'unico, irripetibile sacrificio di Cristo può togliere il peccato. Cosa si intende, allora, per Santa Cena come sacrificio?

Nella nostra trattazione dell'opera sacerdotale di Cristo, abbiamo notato come nella teologia wesleyana questa presenti una doppia connotazione. E' presente l'aspetto compiuto rappresentato dall'evento storico della croce, e quello, incompleto e continuo, dell'intercessione di Cristo che sta alla destra del Padre. In questo modo, l'opera di espiazione è continua e incessante. Vi è anche un senso in cui, mediante questa opera, il grande Sommo Sacerdote presenta continuamente se stesso come sacrificio al Padre, non come una ripetizione ma come simbolo della ininterrotta efficacia dell'espiazione. Un inno wesleyano riassume questa verità:

Egli muore, per noi, adesso, Egli muore,
qual sacrificio pienamente sufficiente.
Sussiste, Eterno, come l'Agnello,
in ogni luogo e tempo sempre uguale,
si estende su tutti in modo uguale,
la Sua virtù salvifica non ha mai fine

Ciò che è qui presente è una "manifestazione" della morte di Cristo e non una "offerta" degli elementi del pane e del vino, che si concretizza nella condivisione degli elementi quando vengono mangiati e bevuti come ben espresso dalle parole tratte dal sermone "The Means of Grace":

"Poiché ogni volta che mangiate questo pane e bevete da questo calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga"(I Cor.xi.23 ss.): voi

chiaramente fate la stessa cosa, grazie a questi segni visibili, davanti a Dio, agli angeli e agli uomini; voi manifestate il vostro solenne ricordo della Sua morte, fin quando egli viene nelle nuvole del cielo.³⁷³

Le parole di Brevint, delle quali Wesley si appropria, rendono la relazione tra l'espiazione finale e il suo continuo significato abbastanza evidente:

Questo sacrificio, nondimeno, che per una *reale* Oblazione non doveva essere offerta più di una volta, per una devota e grata commemorazione, deve essere offerta giornalmente. Questo è quanto l'apostolo propone per poter manifestare la morte del Signore; per esporla, anche, davanti agli occhi di Dio suo Padre, come anche agli occhi degli uomini.³⁷⁴

Ciò intende la manifestazione del dono del Figlio come fondamento della nostra continua accoglienza da parte di Dio. Mangiare e bere permette al comunicante di partecipare alle sofferenze di Cristo consentendogli di condividere le grazie che sono offerte agli uomini per il sacrificio espiatorio, incluso l'accesso al trono di Dio. Perciò, la Cena, come sacrificio è strettamente connessa con la sua funzione quale mezzo di grazia.

Questa comprensione amplia l'efficacia dell'espiazione riflettendo, così, l'enfasi wesleyana sull'importanza di una relazione con Dio, mantenuta momento per momento, e basata sulla grazia, che, naturalmente proviene dal sacrificio espiatorio di Cristo sulla croce. E' potente "nell'ora" di ogni esistenza. Vi è, perciò, una differenza sostanziale tra il sacrificio di Cristo che *procura* salvezza e il continuo sacrificio di intercessione quale fondamento e fonte dell'espiazione offerta e appropriata dagli uomini, qui ed ora.

Diversamente dalla posizione cattolica, dove il prete offre il sacrificio propiziatorio a Dio nell'eucaristia, secondo Wesley è Cristo che offre se stesso. Come affermano le parole di Brevint, "il nostro Signore, per quel sacrificio eterno di se stesso, si offre per noi nella Santa Comunione, in un modo particolare."³⁷⁵

Tutto ciò si basa sul ricco tesoro di immagini dell'Antico Testamento. Come Aronne, identificato con Israele, rappresentava il suo popolo davanti a Dio, così fa anche il più Grande Aronne, l'eterno Sommo Sacerdote. "E quale conforto è per noi, quando ci rivolgiamo a Dio, sapere che il grande Sommo Sacerdote della nostra professione di fede ha i nomi di tutto il suo Israele sul suo petto, davanti al Signore, come memoriale, presentandoli a Dio."

Nella nostra discussione del sacrificio nella sezione dell'opera sacerdotale di Cristo, abbiamo notato che, quando si poggiavano le mani sulla vittima sacrificale, secondo una corretta interpretazione, si simboleggiava l'offerta del donatore, di se stesso, a Dio. E'

³⁷³ StS I: 251-252.

³⁷⁴ Citato in Borgen, *Wesley on Sacraments*, 241.

³⁷⁵ Citato *ibid.*, 266.

proprio qui che la dottrina wesleyana della santificazione entra in scena. Riferendosi alla propria esperienza, nel *Plain Account*, dice:

Istantaneamente decisi di dedicare tutta la mia vita a Dio, tutti i miei pensieri, le mie parole, le mie azioni; essendo pienamente convinto che non c'era via di mezzo; ogni parte della mia vita (non una parte soltanto), doveva essere sacrificata a Dio, oppure a me stesso, cioè, in realtà, al diavolo.³⁷⁶

Questo segnò l'inizio della sua ricerca della santità. La stessa verità è presentata nel suo sermone sulla "Christian Perfection":

Essi furono "santificati interamente" ... "amavano il Signore loro Dio con tutto il loro cuore, la mente, l'anima, e la forza;" ... "presentavano" continuamente le loro anime e i loro corpi "come sacrificio, santo, accettabile a Dio;" di conseguenza, "gioivano sempre più, pregavano incessantemente, e in ogni cosa rendevano grazie." E tutto ciò, e niente altro, crediamo che sia la vera, scritturale, santificazione.³⁷⁷

Abbiamo precedentemente mostrato che il contenuto positivo della santificazione è l'amore per Dio e per gli uomini; al lato opposto vi è il sacrificio di se stesso, la morte al peccato, la crocifissione con Cristo. Queste sono correlate l'una all'altra come polo positivo e negativo. Quando si cresce in grazia, si muore sempre più al peccato. L'amore è comunicato mediante il Sacramento che agisce da mezzo di grazia, rendendo il credente capace di presentare se stesso a Dio. Perciò, come abbiamo già notato all'inizio di questo capitolo, la grazia, intesa sia come misericordia che come potenziamento, è attivamente coinvolta in tutta la teologia sacramentale wesleyana.

Vi è perciò una doppia caratteristica nella Cena intesa come sacrificio. Essa simboleggia Cristo che dona se stesso davanti a Dio, e noi con Lui (nota il principio rappresentativo), e la chiesa che presenta il sacrificio di Cristo qui, in terra, come memoriale della morte salvifica per cui abbiamo la vita.

Il Suo corpo lacerato e squarciato
Lo presenta a Dio;
In quel caro Memoriale mostra, impresse,
le tribù scelte di Israele:
Tutti i nostri nomi il Padre conosce
Li legge sul nostro Petto di Aronne.
Legge, mentre qui sotto, presentiamo
la morte del Salvatore,
Facciamo quello che Gesù ci comanda,
annunziamo la sua carne e il sangue,

³⁷⁶ Works 11:366.

³⁷⁷ Ibid., 6:526.

mostriamoli in un memoriale,
offriamo l'Agnello a Dio.
SOLI DEO GLORIA!

APPENDICI

APPENDICE 1

Escatologia speculativa

In questa opera abbiamo notato che, potenzialmente, ogni dottrina contiene una componente escatologica. Ciò riflette il risultato di recenti studi teologici che considerano l'escatologia non un imbarazzante supplemento allo studio teologico, ma la trama e l'ordito del messaggio biblico. Il lettore attento avrà notato, tuttavia, che in nessuna di queste discussioni siamo andati oltre l'affermazione della fede ma abbiamo, piuttosto coscientemente, espresso delle grandi riserve. E' così facile andare oltre "ciò che è scritto" cadendo nel regno della speculazione. La curiosità incredibile della mente umana ci porta, quasi irresistibilmente, in quella direzione. Tuttavia, in una teologia wesleyana, affrontare temi speculativi che non hanno contenuto soteriologico, è inappropriato. Inoltre, scrivere una teologia sistematica nel contesto della Chiesa del Nazareno, come questo autore si propone di fare, mantiene la stessa riserva. L'articolo di fede che tratta di argomenti escatologici evita, volutamente, di andare oltre le affermazioni classiche della realtà escatologica.

Storicamente, la Chiesa del Nazareno non ha mai voluto costringere i suoi membri ad accogliere una particolare posizione su questo tema. Per questi motivi, abbiamo scelto di trattare questo argomento in un'appendice per evidenziare il suo ruolo secondario nel rapporto con tematiche soteriologiche subordinandolo ai temi essenziali della fede biblica. In questo ambito, niente può essere ritenuto un esame di ortodossia. Come lo stesso Wesley scrisse in una lettera a Christopher Hopper:

Mio caro fratello, non ho detto niente, di più o di meno, nella chiesa di Bradford, riguardo alla fine del mondo, né delle mie opinioni, ma quanto segue:- Che Bengelius avesse dato la sua opinione, non che il mondo sarebbe finito allora, ma che il regno millenario di Cristo avrebbe avuto inizio nel 1836. Io non ho, assolutamente, alcuna opinione; non posso decidere niente in questo ambito. Questi calcoli sono troppo alti, fuori dalla mia portata. Io ho soltanto una cosa da fare-salvare la mia anima e quella di coloro che mi ascoltano.³⁷⁸

Negli stadi iniziali del movimento di santità si condivise questo proposito di evitare argomenti secondari che creano divisione. A. M. Hills introduce questo capitolo sulla "Escatologia" con le parole "La dottrina millenarista è stata un vero elemento 'disturbatore in Israele'.³⁷⁹ L'associazione nazionale di Santità, al sorgere del secolo passato, 'ha escluso coloro che rendevano...il premillennialismo...il loro 'hobby', e "per anni...ha vietato

³⁷⁸ Works 12:319.

³⁷⁹ Fundamental Christian Theology 2:399.

la discussione su temi che creano divisione come la guarigione divina, o la Seconda Venuta, nei suoi incontri o sulle colonne del *Christian Witness*.”³⁸⁰

Scopo di questa appendice, è: considerare alcuni argomenti relativi al tema che è divenuto di grande preoccupazione tra i cristiani conservatori contemporanei; indagare sulla storia della escatologia speculativa in modo tale da evidenziare la futilità estrema del dogmatismo su questi temi; richiamare l'attenzione sulle comprensioni non-wesleyane del più comune schema escatologico tra gli evangelici contemporanei- in modo tale che, da wesleyani, possiamo almeno evitare posizioni contraddittorie, anche nelle nostre speculazioni sul futuro.

Interpretazione della Scrittura escatologica

Nel nostro studio sull'autorità biblica, abbiamo notato che ciò che è di importanza cruciale non è la propria idea della Scrittura, ma, piuttosto, il modo in cui la si interpreta. Questo principio è ancor più vero- se possibile- nel caso di passi biblici che si riferiscono alla fine dell'età presente. In breve, il problema ermeneutico è fondamentale per lo studio dell'escatologia. Persino Hal Lindsey, “sommo sacerdote” della profezia - pop, è d'accordo. Riconosce che “il vero problema tra a-millennialismo e pre-millennialismo è se la profezia deve essere interpretata letteralmente o allegoricamente.”³⁸¹ Questa affermazione, però, semplifica troppo le opzioni, poiché i due modi menzionati non sono esaurienti e, di fatto, potrebbero anche non includere quelli più importanti.

Inoltre, nella nostra lunga disamina della relazione tra i testamenti nella ricerca del metodo migliore di interpretazione biblica, abbiamo scoperto che i proclami neotestamentari di piena realizzazione hanno dimostrato in modo conclusivo, che la maggior parte dei passi profetici non possono essere interpretati letteralmente, altrimenti la pretesa di compimento sarebbe stata svuotata di ogni sua validità. Abbiamo compreso che, fin dall'inizio, con una sola voce, la chiesa ha insistito nel dire che se l'Antico Testamento fosse stato interpretato letteralmente, non sarebbe stato incluso nella Bibbia cristiana; non sarebbe, perciò, un libro cristiano. Ecco perché interpreti biblici dal secondo secolo in poi, hanno cercato una forma più adeguata di ermeneutica. William J. Dalton espone chiaramente questo concetto:

I profeti dell'Antico Testamento non avevano una sorta di fotografia mentale del futuro quando avvertivano i loro uditori del prossimo giudizio di Dio e della sua salvezza. Se così fosse stato, allora, sempre più, essi avrebbero potuto essere accusati di falsità...Le profezie fatte nel nome di Dio sono infatti

³⁸⁰ TIMOTHY L.SMITH, *Called unto Holiness* I:35, 127.

³⁸¹ *The Late Great Planet Earth*, (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970), 165.

realizzate secondo il proposito di Dio: Egli non è legato alla lettera della parola profetica. E' l'evento in se stesso che rivela il significato della parola.

Il punto è lo stesso quando trasferito in ambito neotestamentario: "L'evento che è ancora nascosto, rivelerà il pieno significato delle parole del Nuovo Testamento."³⁸²

Ciò implica che "l'adempimento" è una categoria a-posteriori estremamente complessa e ricca. E' impoverita quando interpretata nei termini di una qualche sorta di stucchevole relazione tra predizione e adempimento. Lo stesso Gesù la ampliò oltre questa misura nella sua conversazione con i discepoli disperati sulla via di Emmaus, come descritto in Luca 24. Il Cristo risorto, in quel caso, dimostrò come la Legge, i Profeti e i Salmi (gli Scritti) parlassero di Lui, includendo il canone anticotestamentario nella sua triplice veste.

Conseguentemente, l'"adempimento," in realtà, comunica l'idea di "riempire pienamente," con un più profondo significato dell'idea originale. Comprende il versamento di nuovo vino in vecchi otri così da farli scoppiare, cioè da far trascendere il significato originale letterale. Nessuno può, infatti, anticipare i precisi contorni che assumerà l'adempimento della promessa.

Agostino, tempo fa, articolò questa comprensione dell'escatologia. Egli suggerì dei principi riguardanti il futuro di cui la Bibbia parla: " Tutte queste cose, crediamo, passeranno; ma come, in che ordine, la mente umana non potrà perfettamente insegnarcele, ma soltanto l'esperienza degli eventi stessi" (*City of God* 20.30). Parlando delle affermazioni escatologiche paoline in Tess. 2.1-11, egli dice, "il motivo per cui sono definiti segni e false meraviglie, lo conosceremo molto probabilmente quando il tempo arriverà" (ibid., 19). Riguardo alla risurrezione finale, egli osserva che "il modo in cui ciò avverrà possiamo soltanto flebilmente supporlo, ma lo capiremo soltanto quando avverrà" (ibid., 20).

Nella sua nota a Matteo 2.17-18, in cui suggerisce che la strage dei bambini di Erode fosse l'adempimento della profezia di Ger. 31.15 (che si riferisce a Rachele che piange nella sua tomba per i Giudei deportati nella cattività babilonese e, perciò, non ha relazione letterale con l'episodio dell'atrocità di Erode), Wesley afferma, "Un passo della Scrittura, che sia profetico, storico o poetico, secondo il linguaggio neotestamentario, è adempiuto quando un evento accade e ad esso lo si può collegare, con grande precisione." Ciò, inevitabilmente, conferma il carattere a *posteriori*, della categoria "dell'adempimento."

³⁸² *Aspects of New Testament Eschatology* (Perth, Australia: University of Western Australia Press, 1968), 3.

H. Orton Wiley supporta, sostanzialmente, questa stessa posizione, parlando di quanto egli definisce “la legge della riserva profetica”: “Nelle Scritture vi è già abbastanza da ben fornire la Chiesa di speranza gloriosa; ma gli eventi non potranno mai essere compresi fin quando la profezia non passerà nella storia e noi li vedremo chiaramente esposti nella loro relazione storica.” (CT 3:307).

Questi principi ermeneutici sono ispirati da passi biblici escatologici. Quando si intravede il futuro, incluse le anticipazioni della fine dell'età presente, il fondamento è sempre il presente storico. Ciò si applica anche agli scritti apocalittici che cercano, in piena coscienza, di predire il compimento della storia.³⁸³ Noi non leggiamo la storia scritta in anticipo come se fosse una cronaca e come se lo scrittore (o predicatore) fosse un testimone oculare di tempi ed eventi slegati dal momento storico in cui egli vive. Egli, invece, proietta la fine come se fosse il culmine di eventi in cui, egli stesso ed il suo uditorio, sono pienamente immersi. Per quanto possano essere enigmatici i suoi riferimenti, un'approfondita conoscenza del suo tempo ci può aiutare ad identificarli come risultato di esperienze storiche.

L'autore del libro di Daniele, perciò, descrive il grande anti-Dio nei termini di Antioco IV (Epifane), sebbene in forma velata; l'autore dell'Apocalisse descrive l'Anticristo nei termini di Nerone. Quando la fine non avvenne secondo la loro predizione, queste descrizioni passarono nel repertorio della profezia in attesa di compimento divenendo un paradigma per l'attuale fine dei tempi. Ecco perché sarà sempre futile considerare queste descrizioni come cronache di repertorio utili per identificare, anticipatamente, ed in modo preciso, ciò che predicono riguardo a persone reali o nazioni o chicchessia. Brevemente, vi potranno essere sempre degli adempimenti penultimi, parodie del compimento finale.

C.E.B. Cranfield esprime questa posizione in modo classico nei suoi commenti alle predizioni di Gesù sulla caduta di Gerusalemme in Marco 13. Egli suggerisce che, secondo la visione propria di Gesù, lo storico e l'escatologico sono combinati insieme in modo tale che l'evento escatologico finale è visto attraverso la “trasparenza” dell'immediatezza storica. Questo modo di intendere il futuro esprime la concezione che “l'escatologico è anticipato nella situazione critica storica. I giudizi divini nella storia sono, per così dire, prove generali del giudizio finale e le successive incarnazioni dell'anticristo sono anticipazioni dell'ultima suprema concentrazione dello spirito di ribellione del diavolo prima della fine.”³⁸⁴

³⁸³ Vedi la discussione sulla caratteristica della pseudonimia in relazione agli scritti apocalittici in Leon Morris, *Apocalyptic*.

³⁸⁴ “St. Mark 13,” *Scottish Journal of Theology* 6 (1953):297-300. Vedi anche Ladd, *Theology*, 198-199.

Paolo, nelle sue prime lettere, ha delle chiare affermazioni sulla fine, in special modo in 2 Tessalonicesi. E' interessante notare come egli identifichi tre cose che avverranno prima della fine (una grande apostasia, la rimozione di ogni restrizione, e l'apparizione dell'Anticristo), eventi che *non sono ancora* accaduti nonostante le dichiarazioni di chi afferma che non vi siano più profezie incompiute. L'affermazione di Gunther Bornkamm sugli insegnamenti escatologici di Paolo è istruttiva e dimostra come persino gli insegnamenti più espliciti dell'apostolo non offrano la base per una conoscenza dettagliata della fine:

Il linguaggio e i concetti dell'apocalittica influenzarono profondamente la teologia paolina come anche quella della Chiesa primitiva, che, però, li cambiò radicalmente. Speculazioni apocalittiche, panorami, e concetti si perdono o sono persino espressamente rifiutati (1 Tess. 5.1 ss.) e di regola appaiono in modo frammentario e senza una evidente coerenza. La vera novità nell'escatologia paolina è la sua comprensione che la venuta, la morte sulla croce e la risurrezione di Gesù costituiscono la svolta decisiva della storia.³⁸⁵

L'argomento più decisivo contro la possibilità di determinare l'adempimento a priori lo troviamo nelle parole dello stesso Gesù. In Marco 13.32 e Matteo 24.36 Egli dichiarò che nessuno conosce il giorno o l'ora del Suo ritorno, neanche il Figlio. Questa affermazione di Gesù, secondo alcuni, è stata trascurata più di ogni altra. Molti, ancora, persistono nel cercare di identificare ciò che chiamano "segni dei tempi." Degno di nota è il fatto che, questa frase, è adoperata soltanto una volta nella Bibbia (Matt. 16.3), e non si riferisce a qualcosa che sta per accadere ma a qualcosa che è già avvenuto, cioè che il Regno è entrato nella storia nella persona di Gesù Cristo.³⁸⁶

Un eccellente trattato di ermeneutica della letteratura escatologica è quella di un prominente teologo cattolico, Karl Rahner.³⁸⁷ In questo studio pieno di intuizioni, Rahner espone diverse tesi. Riassumeremo le cinque più importanti che, io credo, la maggioranza degli studiosi di teologia e di Sacra Scrittura protestanti, condividerà (esclusi, naturalmente, coloro che credono fermamente nella teologia dispensazionalista come noteremo in seguito).

La presupposizione basilare è che, essendo alcune affermazioni riguardanti l'*eschata* interessate ad una realtà alquanto diversa da altri oggetti della conoscenza, è necessaria una speciale forma di conoscenza e, quindi, anche una speciale ermeneutica interpretativa. Non è tanto il fatto che la concezione del mondo del periodo biblico sia diversa da quella di oggi, poiché si potrebbe porle in correlazione tra di loro, quanto il fatto

³⁸⁵ *Paul*, trans. D.M.G. Stalker, (New York: Harper and Row, Publishers, 1971), 199.

³⁸⁶ Vedi ANTHONY A. HOEKEMA, *Bible and the Future*, c.11, per una eccellente, ampia discussione su questo tema.

³⁸⁷ "The Hermeneutics of Eschatological Assertions," in *Theological Investigations* 4:323-346.

che tratta una situazione unica. Queste tesi tentano di chiarire il modo in cui, affermazioni specifiche, debbano essere interpretate.

Tesi 1. La comprensione cristiana della fede e la sua espressione, devono presentare una escatologia che si apra veramente al *futuro*, a ciò che deve ancora avvenire, dando un senso molto ordinario, empirico al termine *tempo*. Questa afferma ciò che, a volte, viene definita “escatologia realistica.” Comporta un netto rifiuto alla interpretazione esistenziale come quella proposta da Rudolf Bultmann. Secondo questo teologo, il significato dell’escatologia cambia da “cose ultime” a “cose finali” nel senso di “fondamentali” riferendosi al momento presente in cui si compie una decisione che determina la propria esistenza. Ne deriva che l’opera di Bultmann è intitolata *The Presence of Eternity* (La presenza dell’eternità) in cui si assiste ad una rimozione di ogni dimensione temporale dalle asserzioni escatologiche.

Tesi 2. L’idea cristiana di Dio include la Sua onniscienza che comprende la Sua conoscenza di eventi futuri che, essendo eventi umani, non escludono, almeno in principio, la possibilità di essere comunicati in modo comprensibile. Questa tesi solleva la questione che abbiamo menzionato in una discussione precedente, e cioè, che la preconnoscenza di Dio deve comprendere una relazione paradossale che trascende la capacità umana di formulare una spiegazione razionale senza sacrificare l’una o l’altra verità. Ciò che Rahner afferma è che non si può porre come principio a-prioristico che il futuro non è conoscibile. Tuttavia, così facendo, egli rende disponibile la natura e le limitazioni di questa potenziale conoscenza. Dobbiamo parlare, non di ciò che Dio *può* fare, ma di ciò che egli realmente, fa. E’ da questo ambito che si devono trarre dei principi ermeneutici.

Tesi 3. La sfera delle asserzioni escatologiche e, quindi, della loro ermeneutica, è costituita dall’unità dialettica delle due affermazioni limitatrici. La prima dice, “La Scrittura attesta chiaramente che Dio *non* ha rivelato all’uomo il giorno della fine.” Ciò implica che le affermazioni genuinamente escatologiche sospingono *l’eschata* nel presente senza perdere il carattere essenziale di mistero. Le parole di Rahner ne sono un’adeguata conferma:

Si potrebbe, perciò, dire che dovunque vi sia una predizione che presenti i suoi contenuti come una cronaca anticipata di uno spettatore di eventi futuri- una cronaca di un evento nella storia umana che, di per se stessa elimina il carattere di *assoluto* mistero e, quindi, priva l’evento escatologico della sua misteriosità,- allora siamo in presenza di una falsa apocalittica, oppure di una affermazione genuinamente escatologica ma mal compresa e ritenuta apocalittica a motivo del suo stile e della sua forma apocalittica. Si deve, perciò, investigare il *come* sia possibile che un’asserzione possa anticipare il futuro nel

presente in modo tale da preservare un carattere specifico di misteriosità quando perviene minaccioso o pieno di promesse alla nostra esistenza.

Il secondo principio che definisce la sfera delle affermazioni escatologiche è l'essenziale storicità dell'uomo. Egli viene dal passato e va verso il futuro, in entrambi i casi, da situazioni reali. Ciò ci conduce alla prossima tesi.

Tesi 4. La conoscenza del futuro sarà conoscenza dell'avvenire del presente; altrimenti, il compimento rimarrebbe estraneo e non intelligibile. Posto in termini più teologici, la fine che porta l'individuo, l'uomo e il mondo in generale, ad una conclusione è, precisamente, il completamento dell'inizio che sopraggiunse con il Cristo (risorto), e non è altro che questo. Questa consumazione finale, come fine della storia, non deriva da un altro evento che deve ancora venire: l'inizio, che è Cristo, è l'unica legge adeguata della fine, e, quindi, il compimento presenta, in tutte le cose, i tratti di questo inizio.

Mentre Rahner non discute questo aspetto, è questa verità che impedisce al libro dell'Apocalisse di potersi considerare uno scritto apocalittico. Certamente presenta delle caratteristiche di somiglianza con questo genere, ma, teologicamente, se ne distanzia molto. L'apocalittica vive partendo dalla fine, ma il movimento verso la fine, descritta simbolicamente nell'Apocalisse, include il compimento finale di una vittoria che è già stata vinta nel mezzo della storia come descritto nel c.4. Soltanto l'Agnello immolato avrebbe potuto aprire il libro dei sette sigilli per inaugurare il processo del giudizio del mondo.

Tesi 5. Basata sulle tesi precedenti, ed in special modo sulle affermazioni della n.3, "Possiamo, almeno, presumere che la conoscenza dell'uomo del futuro è ancora da venire, persino la sua conoscenza rivelata è limitata a queste prospettive derivanti dalla lettura della sua presente esperienza escatologica." "L'escatologia non è un pre-visione di eventi che verranno dopo (idea fondamentale della falsa apocalittica in contrasto con la profezia genuina) ma essa guarda avanti al compimento definitivo di una esistenza già in una situazione escatologica." Riassumendo, Rahner afferma che "estrapolare il futuro dal presente è escatologia, interpolare dal futuro al presente è apocalittica."

La tesi finale è stata esposta, in termini molto semplici, in un noto articolo di J.R.McQuilkin, intitolato "This I Know."³⁸⁸ Dopo aver attraversato una profonda valle di dubbio, egli è giunto ad una posizione radicalmente diversa dal suo approccio iniziale, che descrive nel modo seguente: "Ho scavato nel futuro tentando di scrivere la storia prima del tempo in modo molto dettagliato, come un qualsiasi buon studente profetico o insegnante." Compresa, però, che ciò che la Bibbia afferma della profezia non è "per l'uso che se ne fa comunemente." Dopo uno studio approfondito di passi profetici nel Nuovo Testamento,

³⁸⁸ *Action*, Nov. 1, 1956, 3 ss.

giunse alla conclusione che “lo studio della profezia biblica dovrebbe essere svolto, allora, per raggiungere due scopi: lo studio della profezia realizzata per confermare la nostra fede, lo studio di quella non ancora adempiuta per influenzare la nostra condotta.”

Rincorrendo il Millennio

Si potrebbe arguire che la categoria escatologica centrale sia il regno di Dio. Il modo in cui si concepisce il regno determina, in gran parte, la propria comprensione dell'escatologia. Otto Weber dichiara che “il regno di Dio sta al centro di tutta l'attesa cristiana e comprende tutto ciò che deve essere dettagliatamente detto di esso.”³⁸⁹

Se il regno è concepito soltanto come una realtà presente, il risultato è una “escatologia realizzata” (C.H.Dodd). Se concepita come esclusivamente futura, risulta nella “escatologia futuribile” (J.Weiss). Come già notato in questo libro, la comprensione più adeguata ritiene il regno come una realtà sia presente che futura. Pur se il regno di Dio è entrato nella storia in un modo unico nella persona di Gesù Cristo, il suo compimento attende un intervento futuro. L'idea del millennio è normalmente ritenuta una ramificazione della teologia del regno divenendo, perciò, un argomento centrale dell'escatologia speculativa.

Millenarismo nel Secondo secolo

Sembra che, fin dall'inizio, vi fosse una duplice enfasi nella dottrina delle “ultime cose.” Pur sottolineando la realtà e la pienezza della salvezza presente, i credenti sono stati esortati a guardare a certi eventi escatologici disposti nel futuro. Perciò, la speranza cristiana, come presentata dagli scrittori biblici, era una piena consapevolezza delle benedizione qui ed ora, in questo tempo, ed anche una benedizione futura; e la raccolta finale era intesa realisticamente come una serie di eventi compiuti da Dio sul piano della storia. Questa duplice enfasi poteva dissolversi in entrambe le direzioni.

Quattro erano gli aspetti fondamentali dell'attesa escatologica dell'antica teologia cristiana nel secondo secolo: il ritorno di Cristo (noto come Parusia), la risurrezione, il giudizio, e la fine catastrofica dell'ordine del mondo presente. Vi furono, però, degli sviluppi particolari nel corso del secolo.

Contro gli attacchi dei critici giudei, gli apologisti affermano che la profezia anticotestamentaria anticipa un duplice ritorno di Cristo. Essi insistono affermando che, oltre alla sua venuta in umiltà all'incarnazione, Cristo tornerà in gloria con le schiere

³⁸⁹ *Foundations of Dogmatics*, trans. Darrell L. Gruder (Grand Rapids: Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 1983), 2: 675.

angeliche quando i morti, giusti e ingiusti, risorgeranno (cf. la *Prima Apologia* di Giustino martire, 50-52).

Nel tempo si sviluppò una comprensione schematica della storia molto simile all'apocalittica, con l'intento di trovare la chiave del tempo della Parusia. "Barnaba" credeva che la storia della creazione offrisse l'indizio principale. I sei giorni della creazione rappresenterebbero, allora, 6000 anni (dalle parole di 2 Pt. 3.8). Questo tempo è quasi finito. Quando si afferma che Dio si riposò il settimo giorno, secondo questa interpretazione, il significato sarebbe che Cristo apparirà all'inizio del settimo millennio per detronizzare l'illegale, giudicare gli ingiusti e trasformare il sole, la luna e le stelle (cf. *Letters*, 15).

Da questo ambito sorsero gli insegnamenti millenari del secondo secolo. Il Millenarismo o chiliasmo, è la dottrina delle due risurrezioni tratta da Apocalisse 20. La prima, quella dei morti giusti, che avverrà al tempo della seconda venuta di Cristo; e la seconda, quella del giusto e del malvagio alla fine del mondo. Tra queste due risurrezioni vi sarà il regno personale, corporeo di Cristo per 1000 anni, da avvenire sulla terra rinnovata.

William Barclay obietta che questa dottrina era in special modo prevalente in quelle parti della Chiesa che aveva ricevuto la fede cristiana da fonti giudaiche, e questa è la chiave per comprendere la sua origine, cioè, particolari credenze giudaiche sul tempo messianico comune al tempo dopo il 100 a.C. Prima di questo tempo, si credeva, comunemente, che il regno sarebbe stato eterno quando stabilito. Dal 100 a.C. in poi, invece, vi fu un cambiamento prodotto da un crescente pessimismo sul mondo che fece emergere il concetto di un Messia che avrebbe avuto un regno limitato sulla terra e, successivamente, in modo molto illimitato, quando la consumazione finale sarebbe avvenuta. La sua osservazione è che questa è la fonte ispiratrice del passo di Apocalisse 20, e la base della sua interpretazione che sorse nel secondo secolo.³⁹⁰ Ciò sembra ben accordarsi con le attese giudaiche terrene.

Il millenarismo apparve, per primo, nel sistema di Cerinto, lo gnostico contemporaneo ed oppositore di Giovanni, che questi attaccò nella sua prima epistola. E' presente soltanto negli scritti di Barnaba, del Pastore di Erma, di Papia, con quest' ultimo che la insegna in modo grossolano. William Burt Pope nota come l'insegnamento non

³⁹⁰ *Revelation of John*, 2:238 ss.

fosse la fede tramandata dalla chiesa, come provato dalla sua assenza dai Credi.³⁹¹ Il periodo tra l'anno 150 e 250 è quello fiorente per il millenarismo.

Tale insegnamento, nell'ultima parte del secondo secolo, era divenuto così popolare che Giustino Martire dichiarò che fosse la dottrina di tutti tranne che degli Gnostici (*Dialogue with Trypho*, chaps. 80-81). Tuttavia, Ireneo parla di buoni cattolici che vi si opponevano. La differenza tra i due gruppi sembra essere ermeneutica, poiché coloro che la adottarono seguivano l'interpretazione letterale delle profezie dell'Antico Testamento e spesso proponevano un'esegesi molto sensuale. Eusebio parla di un vescovo che insegnava "un millennio di lusso materiale sulla terra."³⁹² Studiosi della Scuola Alessandrina (vedi appendice 2) che tendevano ad una forma di esegesi allegorica, come Clemente ed Origene, rifiutavano questa idea considerandola indegna.

La ristrutturazione agostiniana

Agostino produsse un cambiamento di situazione e fornì una alternativa che divenne la posizione classica della corrente maggioritaria della chiesa da allora fino ad oggi.

In primo luogo, egli rifiutò ogni tentativo di stabilire una data per la fine del mondo e di legare quell'evento a sviluppi concreti e avvenimenti storici particolari. Molti hanno tentato di farlo. Alcuni hanno provato a contare le persecuzioni. Questa teoria ha preso l'abbrivio dalle 10 piaghe in Egitto, considerando l'episodio del Mare Rosso come tipizzazione della persecuzione finale o della undicesima, quella in cui l'Anticristo minaccerà la chiesa e, infine, perirà. Agostino afferma, "non credo che le persecuzioni siano simboleggiate da quanto accaduto in Egitto, nonostante molti, ingenuamente e graziosamente, così pensano, come se avessero confrontato le due in modo dettagliato, secondo lo Spirito profetico, e non secondo le congetture della mente umana, che talvolta coglie la verità e qualche volta è ingannata." Inoltre, è difficile determinare quali persecuzioni debbano essere incluse tra le 10, e tutti i tentativi di specificare quali continuo non includono tutte le persecuzioni; questo schema, cioè, non si adatta alla storia. (*City of God* 18.52). Stupisce il modo in cui la storia si ripete, come nel caso in cui i maestri profetici tentano di pressare la storia entro schemi settupli per armonizzarla con le sette chiese dell'Apocalisse che, a loro dire, rappresentano sette età precedenti la fine. Il problema è che la storia della chiesa non si adatterà mai a nessuno schema.

³⁹¹ *Compendium* 3:396.

³⁹² Citato in BARCLAY, *Revelation of John* 2:243.

Un secondo e più dilagante tentativo è stato quello basato sull'idea che vi sarebbe stata una serie di monarchie seguita dalla fine del mondo. La fonte giudaica di questa idea possiamo rintracciarla nel libro di Daniele, dove le sue immagini e le visioni suggeriscono una quarta monarchia rovesciata e rimpiazzata dal regno di Dio (la pietra che diventò un gran monte). Una simile idea era presente in altre culture insieme ad una ampia convinzione che, essendo Roma la quarta ed ultima di queste monarchie, alla sua caduta la fine sarebbe avvenuta. Vi fu perciò una grande paura quando Roma cadde per mano dei Visigoti guidati dal re Alarico nel 410.

Replicando a coloro che tentavano di determinare la data esatta della fine del mondo collegandola a sviluppi concreti e ad eventi storici come la "caduta di Roma," Agostino dichiarava che tutto ciò era un modo di fare improprio. Egli, perciò, ricorda che Cristo stesso disse ai discepoli: "Non spetta a voi di sapere i tempi o i momenti che il Padre ha riservato alla propria autorità" (At. 1.7). "Invano, perciò," Agostino continua, "tenteremo di contare definitivamente gli anni che rimangono a questo mondo, quando possiamo sentire dalla bocca della Verità che non spetta a noi saperlo" (*City of God* 18.53).

Stranamente, tuttavia, Agostino sembra accogliere il concetto dei sette millenni basato sui sette giorni della creazione, seppur modificando radicalmente il concetto di millennio, come vedremo adesso.

Un ulteriore passo di ricostruzione dell'escatologia avvenne nella sua reinterpretazione del millenarismo o chiliasmo in modo spirituale, che includeva anche una nuova versione del regno di Dio in termini spirituali e presenti anziché terreni e futuri. Il *locus classicus* di questa trasformazione lo troviamo nel libro 20 della *Città di Dio*.

Il suo punto di partenza è il rifiuto di un millenarismo "carnale." L'idea di 1000 anni letterali, egli dice, non sarebbe troppo obiettabile se si potesse mantenere che le gioie dei santi in quel "sabato" fossero spirituali e conseguenti alla presenza di Dio. Egli ammette di aver condiviso questa opinione nel passato. Tuttavia, propone una interpretazione significativamente diversa dei "mille anni" (Ap. 20.2-7).

Il punto di avvio di questa sua interpretazione della "prima risurrezione" è rintracciabile in Ap. 20.5-6. Questa risurrezione riguarda l'anima, egli nota, e non il corpo. Le anime degli uomini sono "morte nelle colpe e nei peccati" (Ef. 2.1) e necessitano la vita. Perciò, nella prima risurrezione esse sono rinnovate per una risurrezione spirituale. "Come, allora, vi sono due rigenerazioni...- una secondo la fede, che avviene in questa vita presente per mezzo del battesimo; l'altra secondo la carne che sarà realizzata nella

sua incorruttibilità ed immortalità nel grande giudizio finale, - così vi sono due risurrezioni.” La prima è spirituale, la seconda è quella del corpo.

Ciò consente la sua interpretazione di Ap. 20.1-10; alla luce del fatto che la Scrittura adopera l'idea di “mille” simbolicamente in altre sue parti, non vi è ragione per sospettare che esso non sia così adoperato in questo luogo. Di conseguenza, l'autore “adoperò i mille anni per indicare l'intera durata di questo mondo, adoperando il numero della perfezione per indicare la pienezza del tempo.” Seguendo questa forma di spiritualizzazione del testo, l'episodio del diavolo che viene gettato nell'abisso è interpretato come indicante la sua restrizione al cuore dei malvagi “il cui cuore è sprofondato insondabilmente nella malvagità contro la Chiesa di Dio; ciò non intende dire che Satana non fosse già presente in loro, ma che egli lo è ancora di più, poiché quando gli viene impedito di danneggiare i credenti, assume il pieno possesso dell'incredulo.”

A questo punto egli offre la sua definizione del regno che coincide con la chiesa, dove, durante questo millennio (il tempo totale dell'era ecclesiale), i santi regneranno con Cristo. Come egli afferma, “perciò la Chiesa, proprio adesso, è il regno di Cristo, e il regno dei cieli. Ne consegue che, già da adesso, i Suoi santi regnano con Lui, pur se in modo differente da come regneranno in futuro.”

La liberazione del demonio dopo questa età presente segnerà la sua completa distruzione, sia pur “legato” che “sciolto.” Contrariamente ai suoi stessi principi, Agostino credeva che durante questo periodo di libertà, vi sarebbe stato un periodo di tre anni e mezzo di intensa persecuzione prima del “regno eterno dei santi.”

Secondo G. Eldon Ladd, “la dottrina agostiniana della città di Dio eliminava le interpretazioni millenariste del regno dall'ambito della teologia dogmatica cattolica.”³⁹³ Nel medioevo, questa identificazione della chiesa con il regno precluse ogni forma di speculazione millenarista. I riformatori protestanti non alterarono radicalmente questa idea identificando il regno con la “Chiesa invisibile,” il regno di Dio nei cuori dei credenti e, perciò, una realtà presente.

Millenarismo moderno

Il periodo moderno della speculazione millenarista sembra sia iniziato con l'opera di Johann Albrecht Bengel(1687-1752). Egli è stato definito il “padre del premillenarismo moderno” per la sua predizione della Parusia nel 1836 (vedi il riferimento nella lettera di Wesley citata prima).

³⁹³*Crucial Questions About the Kingdom of God* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1952), 24-25.

Tre tipi generali di millenarismo sorsero nel XVIII secolo: (1) l'interpretazione premillenarista di tipo avventista con la sua particolare caratteristica che la Chiesa sarà completa al secondo avvento; (2) quella premillenarista secondo Keswick, rappresentata da Joseph A. Seiss. L'aspetto distintivo di questa interpretazione è che la Chiesa sarà incompleta al tempo del Secondo avvento, cioè, l'opera di salvezza continuerà durante il millennio. Questa posizione anticipa il dispensazionalismo contemporaneo; (3) Il postmillenarismo che era una estensione del pensiero di Agostino. La persona associata a questa interpretazione è Daniel Whitby (1638-1726). Secondo questa teoria, la predicazione del Vangelo inaugurerà "l'età d'oro" che sarà seguita dal secondo avvento. Questo insegnamento, perciò, si accorda alla prima forma, che ritiene che la chiesa sarà completa al secondo avvento.

Molti dei primi esponenti del movimento di santità nel XIX e XX secolo, accoglievano questa terza posizione. A. M. Hills era un suo dichiarato assertore, come sembra fosse anche P.F. Bresee. Daniel Steele ne era un forte estimatore. Molto ottimisticamente si credeva che la predicazione della santità avrebbe trasformato "le città americane nel giardino del Signore." Il clima negativo prodotto dalla grande depressione e da due guerre mondiali, produssero l'abbandono del liberalismo e i credenti conservatori rivolsero le loro simpatie dal post-millenarismo al pre-millenarismo. Potenzialmente, tutti coloro che credono nel millenarismo mantengono una qualche forma di pre-millenarismo.

Il "tallone d'Achille" del millenarismo

Fu durante il XVII e XVIII secolo che il millenarismo cominciò ad essere conosciuto pubblicamente. Detto semplicemente, la problematica, ancora oggi, ruota attorno alla domanda, "in che modo si può spiegare la presenza dei malvagi, ingannati e radunati dal diavolo, alla fine dei 1000 anni di regno di Cristo?"

Durante il XVII secolo, furono proposte molte soluzioni fantastiche. Nathaniel Homes, in un'opera intitolata *Revelation Revealed* (1653), affermava che i sopravvissuti alla conflagrazione (distruzione del mondo mediante il fuoco) sarebbero divenuti come Adamo, inclusa anche la possibilità della caduta. Essi avrebbero sfruttato questa potenzialità e sarebbero stati ingannati. Thomas Burnet (*Sacred Theory of the Earth*, 1681) offrì la soluzione più bizzarra. Nelle sue stesse parole

sembra probabile che, nella terra futura, vi sarà una doppia razza umana, molto diversa l'una dall'altra...Una proveniente dal cielo, formata da figli di Dio e della risurrezione, che sono i veri santi ed eredi del millennio: l'altra nata dalla terra, formata da figli della terra, generati dalla melma del suolo e dal calore del sole, come era stato con le

brute creatures dell'inizio. Questa seconda progenie, o generazione di uomini, nella terra futura, penso che sia simboleggiata dal profeta con i nomi falsi e presi in prestito di Gog e Magog. (Citato da Wiley, CT 3:275.)

Un'altra interpretazione è quella che considera Gog e Magog (il malvagio) una rappresentazione del malvagio che sarà risuscitato per questo giudizio.

Nei nostri giorni, un libretto scritto da Arthur H. Lewis, intitolato *The Dark Side of the Millennium*, ha nuovamente proposto questa questione come il punto debole che impedisce di poter interpretare Ap. 20.1-10 nei termini di un regno di Cristo fisico e terreno.

Diversamente dal millenarismo del XVII secolo, coloro che oggi lo favoriscono descrivono questo periodo di regno terreno come una società che comprende sia santi che peccatori. Questa interpretazione esclude la necessità di dover ricorrere a strambe spiegazioni della nascita di Gog e Magog, poiché saranno i malvagi, ancora presenti, che accetteranno l'inganno di Satana. Lewis, alla luce di queste presupposizioni dell'ermeneutica che, in primo luogo, causa questa forma di speculazione millenarista, chiama in questione l'idea prevalente che il millennio sia un'era ancora futura. Un'analisi dei cosiddetti "testi del regno" sia nell'antico che nel nuovo testamento, rivela, secondo Lewis, che non vi sia alcun sostegno all'idea di una società mista nel millennio. Incidentalmente, l'idea di una società mista ha delle conseguenze interessanti, ed almeno una di queste è che il mondo è un campo armato in cui soltanto i cristiani hanno le armi per proteggere il rimanente tenendolo all'erta con una "verga di ferro." Tutto ciò è, quantomeno, bizzarro.

La posizione a cui Lewis pensa che si sia diretti dall'evidenza esegetica, è il tradizionale *a-millenarismo*. Questo termine, però, secondo lui, è improprio poiché intende che *non* vi sia millennio. Egli, perciò, preferisce la frase *millennio contemporaneo* per comunicare l'idea che vi sarà realmente un millennio che si estenderà dalla prima alla seconda venuta di Cristo mantenendo il significato letterale. Tutto ciò evidenzia una disputa semantica definendo appropriatamente quanto l'a-millenarismo insegnava e insegna tuttora. Il suo nobile sforzo è il tentativo di confrontarsi con le inadeguatezze di una teoria senza dover rigettare le presupposizioni che la compongono. L'unico modo legittimo per evitare le conclusioni insoddisfacenti di una tale forma di teoria è di abbandonare il punto di partenza ricercando un metodo esegetico più adeguato come suggerito nella prima sezione dell'appendice.

Dovremmo, comunque, ricordarci delle parole di J.B. Chapman. Presentando la dottrina pre-millenniale, disse: “Il millenarismo non può essere ritenuto la ‘pietra-miliare’ dell’ortodossia come invece, giustamente, è detto della deità di Cristo e della rigenerazione spirituale.”³⁹⁴

Escatologia dispensazionalista³⁹⁵

Durante il XIX secolo sorse un sistema teologico noto come dispensazionalismo che includeva una totalmente nuova escatologia con molte strane caratteristiche.³⁹⁶ Per una qualche ragione sconosciuta, essa è stata così ampiamente accolta dai cristiani conservatori, specialmente dalla grande massa, da assumere lo stato di ortodossia tra i grandi gruppi di laici e ministri. Tuttavia, che io sappia, non c’è alcuno studioso wesleyano che la sottoscriverebbe, mentre, letteratura prodotta da studiosi wesleyani la contrasta esplicitamente:³⁹⁷ Tuttavia, rimane ancora ben radicata e per questa ragione necessita una particolare attenzione in un’opera teologica di matrice wesleyana, perché tutte le fondamentali questioni teologiche che danno corpo al dispensazionalismo sono in opposizione alla teologia wesleyana e ad una valida esegesi biblica.

La chiave di volta di questo sistema escatologico, che è l’aspetto più pubblico dell’insegnamento, può essere l’idea del regno.³⁹⁸ Qui avviene una distinzione tra regno di Dio, che esprime l’autorità divina su tutto l’universo, e il regno dei cieli, che si riferisce al governo divino quando considerato entro determinati limiti o in senso terreno.³⁹⁹ Quest’ultimo è compreso come giudaico, fisico o terreno. E’ questo regno che Gesù offrì ai Giudei, non un regno spirituale ma una reale restaurazione del trono di Davide.

Quando i Giudei rifiutarono il regno, la sua venuta dovette essere posticipata in tempi futuri poiché le profezie veterotestamentarie devono essere adempiute in modo

³⁹⁴ Citato in HILLS, *Fundamental Christian Theology*, 2:340.

³⁹⁵ Studi analitici del dispensazionalismo sono innumerevoli. La quantità di letteratura scritta da persone che dapprima condividevano i suoi insegnamenti e che poi, mediante uno studio attento, l’hanno trovata erronea, è stupefacente. Studi di notevole spessore che rifiutano le sue premesse fondamentali includono: George Eldon Ladd, *The Blessed Hope* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1956), e molti altri dei suoi ulteriori lavori; Clarence Bass, *The Backgrounds to Dispensationalism* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1960); George L. Murray, *Millennial Studies* (Grand Rapids: Baker Book House, 1948); solide critiche sono incluse in Hoekema, *Bible and the Future*; vedi anche H. Ray Dunning, “Biblical Interpretation and Wesleyan Theology,” *Wesleyan Theological Journal* 9 (Spring 1974).

³⁹⁶ Vedi H. RAY DUNNING, “Dispensazionalismo,” in *Beacon Dictionary of Theology*, ed. Richard S. Taylor (Kansas City, 1983).

³⁹⁷ PURKISER, *Exploring Our Christian Faith*, 424-425.

³⁹⁸ Essendo una teologia sistematica, si potrebbe iniziare in un qualsiasi punto, ma noi scegliamo questo per il suo rapporto con l’escatologia.

³⁹⁹ Non vi è alcuna giustificazione esegetica per questa distinzione. Passi paralleli nei Vangeli sinottici dove il linguaggio del Regno appare, sono chiaramente adoperati come sinonimi. Matteo, scrivendo ad un ambiente giudaico, evita l’uso del nome divino, poiché un suo uso continuo avrebbe offeso dei Giudei sensibili.

letterale. Nel periodo intermedio del regno posticipato, vi è il tempo della Chiesa, che non esprime l'intenzione di Dio relativa al regno ma è una situazione di "secondo ordine."

Alla fine del tempo della chiesa, i credenti cristiani saranno tolti dal mondo per un rapimento segreto e Dio ristabilirà la sua intenzione originaria di stabilire un regno terreno giudaico. Dopo questo rapimento, seguirà una tribolazione di sette anni, il "tempo dell'angoscia di Giacobbe"(Ger. 30.7). Poi verrà il regno millenario in cui si adempiranno letteralmente le profezie anticotestamentarie di una Età d'Oro.

L'idea di un rapimento è un concetto biblico. Quando Paolo dice, in 1 Tess. 4.17, "poi noi viventi, che saremo rimasti, verremo rapiti insieme con loro, sulle nuvole, a incontrare il Signore nell'aria," esprime questa idea. La traduzione della Vulgata adopera il vocabolo latino *rapio* da cui deriva il termine *rapimento*. L'idea di un rapimento segreto, però, è qualcosa di diverso e persino dispensazionalisti attenti ammettono che è qualcosa di aggiunto alla Scrittura e non da essa derivata tramite una sana esegesi.⁴⁰⁰

L'idea di un rapimento segreto si originò nel XIX secolo (1830) come risultato della visione di una ragazza scozzese di nome Margaret MacDonald.⁴⁰¹ Dopo questo inizio pieno di buoni auspici fu accolta da J.N. Darby e dai Plymouth Brethren propagandosi sempre più, fino a diventare un dottrina molto comune.

Charles C. Ryrie, un autorevole predicatore contemporaneo di questo sistema teologico, ritiene che vi siano tre premesse *sine qua non* del dispensazionalismo: (1) Un dispensazionalista mantiene distinte Israele e la Chiesa. (2) Questa distinzione tra Israele e la Chiesa sorge dal sistema ermeneutico solitamente noto come interpretazione letterale. Inoltre, il secondo aspetto del *sine qua non* del dispensazionalismo è, di natura prettamente ermeneutica. (3) Un terzo aspetto riguarda lo scopo basilare di Dio nel mondo. Va oltre la salvezza, cioè la gloria di Dio.⁴⁰²

In questa breve e incompleta panoramica possiamo notare delle pecche fondamentali che causano il sorgere di quel fantasioso schema escatologico.

In primo luogo, è basata su una idea calvinista del patto con Israele che è incondizionato e non può essere rotto. La distinzione tra Israele e la chiesa è così cruciale allo schema degli eventi finali da includere la salvezza dei Giudei e la loro restaurazione nel paese con la ricostruzione del Tempio. Tutto ciò non tiene conto sia degli insegnamenti dei profeti dall'ottavo secolo in poi, sia le nette affermazioni neotestamentarie che queste

⁴⁰⁰ Vedi WALTER SCOTT, *Exposition of the Revelation of Jesus Christ* (London: Pickering and Inglis, n.d.) 117.

⁴⁰¹ DAVE MCPHERSON, *The Great Rapture Hoax* (Fletcher, N.C.:New Puritan Library, 1983), 47 ss.Vedi anche Ladd, *Blessed Hope*.

⁴⁰² *Dispensationalism Today*.

distinzioni sono annullate in Cristo come anche il modo in cui queste profezie nazionalistiche sono ritenute adempiute. Parlare della salvezza di un popolo significa rendere un servizio congeniale al calvinismo che ignora la libertà umana in favore del determinismo. Che certezza si ha che la risposta sarà diversa dal primo avvento? Ciò non intende assolutamente una forma di antisemitismo ma, piuttosto, un riconoscimento che Paolo affermava, esplicitamente in Romani 9-11 che i Giudei saranno salvati sulla stessa base di ogni altra persona, senza alcuna distinzione e senza alcun legame con l'origine nazionale.

In secondo luogo, adotta e tramanda il concetto popolare del regno che preoccupava la mente della gente comune dell'Antico Testamento e che i profeti dell'ottavo secolo e i loro successori provarono virilmente a demolire. Si potrebbe aggiungere che ebbero poco successo (vedi il libro di Giona). Nei primi secoli, il cristianesimo sostenne un dibattito continuo con il giudaismo per definire quale, tra l'Israele spirituale (la chiesa) e l'Israele fisico (i Giudei) fosse nella giusta linea di successione di Mosè e dei profeti. In queste circostanze, sarebbe stata una resa senza lotta, dire, come fa il dispensazionalista contemporaneo, che la Chiesa è una parentesi nel progetto di Dio per Israele.

In terzo luogo, adotta un'ermeneutica che la chiesa cristiana ha rifiutato fin dall'inizio perché svalorizza l'Antico Testamento come libro cristiano. Sarebbe di poco conto, tuttavia, per il dispensazionalista, poiché quanto affermano è (con Marcione nel II secolo, Rudolph Bultmann nel XX secolo e con gli gnostici in mezzo) che l'Antico Testamento non è un libro cristiano ma parla delle promesse ai Giudei che saranno adempiute letteralmente e materialmente. Donald Bloesch ha certamente ragione quando afferma che questa prospettiva è "completamente insostenibile alla luce della identificazione neotestamentaria della chiesa con il vero Israele."⁴⁰³

In quarto luogo, presume che la chiesa sia condannata al fallimento fin dall'inizio, e che l'era della chiesa, anziché raggiungere il suo massimo con un grido di vittoria, si concluderà con un gemito; e questo fallimento proverà come la sua opera evangelistica sia mal diretta, poiché, per volontà divina, non può avere successo. Lewis Sperry Chafer, uno dei primi teologi sistematici di questo movimento, affermava che "molti dei progetti in cui i cristiani si impegnano non sarebbero accoglibili se si comprendesse meglio il programma di Dio ed i suoi aspetti futuri. Egli non ha dato alcun mandato di convertire il

⁴⁰³ *Essentials of Evangelical Theology* 2:195.

mondo e programmi basati su quel tipo di idealismo non hanno la Sua autorità.”⁴⁰⁴ Su questo punto, L.L. Loetscher dice, “E’ in primo luogo per la sua insolita filosofia della storia che il dispensazionalismo condanna la chiesa fuori dal mondo.”⁴⁰⁵

Non c’è da meravigliarsi se studiosi cristiani abbiano giudicato duramente e negativamente questo intero sistema. Parlando del sistema del dispensazionalismo, secondo la sua presentazione nelle note della famosa Bibbia Schofield, John Wick Bowman dice, “questo libro rappresenta, forse, l’eresia più pericolosa attualmente presente nei circoli cristiani.”⁴⁰⁶

James Barr, con una critica feroce, esprime apprezzamento per la creatività del dispensazionalismo, riferendosi ad esso come ad “una impresa rimarchevole di una fantasia mitopoietica.” Quindi aggiunge:

Qualsiasi cosa possa essere detta della sua creatività, quando è considerata una affermazione di verità teologica cristiana...si può difficilmente dubitare che la dottrina dispensazionalista sia eretica e dovrebbe essere considerata per quello che è se il termine “eresia” ha un qualche significato. Se il dispensazionalismo non è una eresia, allora niente è eretico.⁴⁰⁷

La lezione finale che traiamo da tutto ciò è che l’escatologia speculativa può soltanto creare divisione nel Corpo di Cristo. La realtà del secondo avvento di Cristo, l’edificazione del regno, e l’eterna abitazione dei santi sono verità preziose della fede, fortemente radicate nella Parola di Dio; ma il significato reale di queste dottrine viene vanificato quando sono sottoposte ad investigazioni astratte che tentano di penetrare nei misteri che trascendono la nostra condizione di conoscenza presente, o di costruire dei sistemi che tracciano la storia in anticipo. Ognuno è certamente libero di impegnarsi in forme di speculazione *consistenti con la propria convinzione teologica e la migliore esegesi biblica storico-grammaticale*; ma non dovrebbe mai divenire una preoccupazione tale da impedire la predicazione del vangelo, il fatto che Dio abbia *già* decisamente vinto la vittoria sul peccato e Satana nel tempo presente in modo da poter liberare dal peccato qui ed ora, o cedere ad una curiosità morbosa che non rende le realtà escatologiche uno stimolo alla santità, oppure essere così dogmatici su speculazioni che minacciano l’unità della Chiesa.

⁴⁰⁴ *Systematic Theology* (Dallas:Dallas Seminary Press, 1947-1948), 4:261.

⁴⁰⁵ Fonte sconosciuta.

⁴⁰⁶ “Dispensationalism,” *Interpretation* 10, n. 2 (April 1956). Tutto ciò è presentato in una serie intitolata ‘La Bibbia e le religioni moderne.’

⁴⁰⁷ *Fundamentalism* (Philadelphia: Westminster Press, 1978), 195, 196.

APPENDICE 2

Ermeneutica

Lo studio sistematico, storico e biblico dell'ermeneutica, offre una base razionale per affermare che nel testo una determinata ermeneutica teologica conferma l'autorità biblica ed è anche il passo indispensabile nel processo esegetico.

L'ipotesi che proponiamo è che l'uso neotestamentario dell'Antico Testamento offre la chiave interpretativa più utile per un'adeguata teoria ermeneutica. Ci concentriamo, perciò, su questa tesi provando a estrapolare una ermeneutica generale dall'evidenza.

Alla luce di questa tesi, suggeriamo che l'approccio migliore al tema è quello di iniziare con la domanda centrale del Nuovo Testamento, che è "Chi è Gesù?" La Sua morte e risurrezione fece sorgere questa domanda nei Suoi seguaci. Questi eventi segnarono il compimento finale di una serie di avvenimenti inattesi, per cui, adesso si doveva dare inizio ad un processo di riorientamento teologico. Rispondendo a questa domanda, i primi seguaci di Gesù, provenendo da un ambiente principalmente giudaico, si rivolsero alle loro Scritture, cioè, all'Antico Testamento.

Così facendo, le Scritture furono poste nel cuore della fede neotestamentaria, e il modo in cui la Chiesa primitiva comprese il loro significato è riassunto nel kerygma o proclamazione del loro messaggio. E' questo il punto di partenza di ogni studio della fede della Chiesa neotestamentaria, secondo C. H. Dodd, che ha compiuto degli studi determinanti per identificare il tema centrale dell'opera Dio mediante il Figlio.

Dai sermoni nel libro degli Atti e dalla predicazione paolina, Dodd ha tratto concetti diversi che danno sostanza e contenuto al kerygma. Un elemento essenziale di questo messaggio era l'affermazione che tutto ciò che era accaduto avveniva "secondo le Scritture." Paragonate, per esempio, le parole di Pietro in Atti 3.24: "Tutti i profeti, che hanno parlato da Samuele in poi, hanno anch'essi annunziato questi giorni," e Rm. 1.1-2 "...il vangelo di Dio, che egli aveva già promesso per mezzo dei suoi profeti nelle sante scritture." Brevemente, "la morte e la risurrezione di Cristo sono l'adempimento cruciale della profezia."⁴⁰⁸

Da dove proviene questa convinzione? Recentemente, critici moderni di una scuola di studi biblici conosciuta come critica della forma (*formgeschichte*) considerano i Vangeli come prodotti della riflessione teologica della Chiesa primitiva nella loro situazione (*sitz im leben*). Il Gesù lì descritto è una costruzione di questi teologi con lo scopo di esprimere la

⁴⁰⁸ C.H. DODD, *Apostolic Preaching*; idem, *According to the Scripture* (New York: Charles Scribner's Sons, 1963).

loro comprensione personale del cristianesimo. Ciò suggerisce una gran quantità di sfiducia storica. Tuttavia, senza prendere troppo tempo per rispondere alle varie critiche di questa posizione, concordiamo, semplicemente, con quegli studiosi i quali affermano che “lo stesso Gesù fu per i primi cristiani sia la fonte delle loro convinzioni basilari che il paradigma della loro interpretazione dell’Antico Testamento.”⁴⁰⁹ Questa posizione considera i Vangeli storicamente affidabili e la parola posta sulle labbra di Gesù come veramente rappresentativa del suo reale insegnamento pur se, non necessariamente, una cronaca stenografata. Di conseguenza, il punto di partenza del nostro studio sono gli insegnamenti di Gesù.

E’ istruttivo notare come l’appello di Gesù alla Scrittura (Antico Testamento) sia molto spesso proposto di fronte ad un tipo di cecità che è incapace di interpretare correttamente l’evidenza a sua disposizione, e come i riferimenti siano quasi esclusivamente diretti alla Sua passione. Questi due aspetti sono integralmente correlati.

I discepoli di Gesù, come molti dei Giudei del loro tempo, avevano letto i passi messianici dei profeti nella prospettiva nazionalistica. Era quasi inevitabile che ciò accadesse quando i passi, strettamente messianici, venivano isolati dallo schema totale dell’insegnamento profetico, poiché essi prevedono un re davidico che avrebbe regnato sul regno restaurato.⁴¹⁰ Conseguentemente, quando il corso della vita di Gesù cominciò ad assumere i contorni del Servo sofferente del Signore (cf. Is. 42.1-7; 49.1-6; 50.4-9; 52.13-53.12), i discepoli furono disorientati. Questa incapacità di comprendere il significato di quanto stava accadendo viene espressa in modo vivido in Mt. 16.21-23 (cf. Mc.8.31-33). Gesù era giunto ad un momento critico del suo ministero quando, dopo l’eccessivo entusiasmo della folla per un regno nazionale stimolato dal miracolo mediante cui sfama 5000 persone,⁴¹¹ Egli aveva rifiutato il desiderio della folla di un Messia politico offrendo loro i Suoi benefici spirituali nel discorso del Pane della Vita (Gv.6). A questo punto, il grande seguito di persone si sciolse, ed egli si volse a coloro che Gli erano più vicini per preparare le loro menti alle sofferenze che stavano per sopraggiungere. Adesso, diceva loro chiaramente che “doveva andare a Gerusalemme e soffrire molte cose...ed essere ucciso, e risuscitare il terzo giorno.”(Mt. 16.21). Nelle proteste di Pietro Gesù udì la stessa voce che aveva udito nel deserto che tentava di distoglierLo dalla sua vocazione divina, ed

⁴⁰⁹ LONGENECKER, *Christology*, 9. D.M.BAILLIE, *God Was in Christ*, cc. 1-2; ALAN RICHARDSON, *Theology*, 125; DODD, *According to the Scripture*; BRIGHT, *Kingdom of God*, 209.

⁴¹⁰ Durante il periodo intertestamentario vi fu una intensificazione dell’attesa messianica, ed il Messia venne sempre più considerato una figura politica e militare. Cf. D. S. RUSSELL, *Between the Testaments* (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1960).

⁴¹¹ Questo è l’unico miracolo riportato da tutti i quattro Vangeli a dimostrazione dell’importanza capitale di questo episodio nella missione di Gesù.

egli rispose allo stesso modo: “Vattene via da me, Satana” (v. 23). L’incapacità petrina di comprendere simboleggia l’incomprensione della vera missione di Gesù che, come una cappa, sovrastava le menti di tutti i suoi discepoli fin quando la risurrezione non gettò una nuova luce sulla sua comprensione (cf. Gv. 2.22).

E’ a motivo di questo retroscena che Gesù cercò di appellarsi alla Scrittura, per verificare se la via intrapresa fosse quella vera. Forse possiamo considerare Luca 24.25-27 come il passo più importante. I due viaggiatori verso Emmaus erano disperati a motivo delle loro aspettative frustrate e tristemente confessarono al “forestiero”: “Noi speravamo che fosse lui che avrebbe liberato Israele”(v. 21). Adesso, essi pensavano, le speranze erano svanite e vuote.⁴¹²

La loro cecità, però, svanì quando Gesù, “cominciando da Mosé e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture le cose che lo riguardavano.”(v. 27) Lo stesso schema ricorre nel medesimo capitolo nell’incontro tra Gesù ed un gruppo di discepoli. Egli, in modo particolare, ricorda loro i Suoi insegnamenti mentre era “ancora” con loro e poi cita le Scritture riproponendo la triplice divisione del canone ebraico- la Legge, i Profeti e i Salmi (gli Scritti)- come se tutto si adempisse in Lui (v. 44). Il risultato fu che “allora aprì loro la mente per capire le Scritture” (v.45).

Nell’Ultima Cena, in previsione del prossimo tradimento e della morte, Gesù parla delle Scritture che sono state adempiute (Mt. 26.24); ed ancora, proprio nel caso del tradimento nel giardino, egli rimprovera chi lo aveva difeso con queste parole: “Come dunque si adempirebbero le Scritture, secondo le quali bisogna che così avvenga?” (Mt. 26.54). Persino il suo riferimento al Salmo 118.22-23 è da collegare alla parabola del rifiuto che, necessariamente, guarda alla Sua passione (cf. Mt. 21.42 e Mc. 12.10-11).

Il quarto Vangelo contiene numerosi riferimenti alla Scritture che testimoniano dell’origine divina di Gesù, pur sempre mantenendo lo schema già notato nei passi sinottici. In alcuni casi, tuttavia, è la cecità dei Giudei, a motivo dell’incredulità, che impedisce loro di riconoscere Gesù per quello che Egli è. Questa situazione è riassunta in Gv. 5.39-40: “Voi investigate le Scritture, perché pensate di aver per mezzo di esse vita eterna, ed esse son quelle che rendono testimonianza di me; eppure, non volete venire a me per avere la vita! (nota l’indicativo che è una traduzione migliore dell’imperativo). Il materiale di questi racconti può essere strutturato in modo tale da soddisfare lo scopo dello scrittore, ma è certamente “fondato su argomentazioni proprie di Gesù.”⁴¹³

⁴¹² Degno di nota è il significato dei termini “vuoto” e “pieno” in relazione alla “speranza.”

⁴¹³ RAYMOND E. BROWN, *Gospel According to John 1-12*, 228.

Dobbiamo sottolineare, e in seguito elaborare, l'idea che tutti questi passi mettono a fuoco aspetti della sofferenza dell'opera di Cristo. Se vi fosse stato un adempimento letterale della profezia nei termini di esegesi contemporanea (a Gesù), non vi sarebbe stato alcun problema. Ma la cecità al vero fine della Scrittura che prevalse tra amici e nemici indica, in modo alquanto conclusivo, che era necessario un certo tipo di ri-orientamento della loro comprensione. Ciò non sarebbe avvenuto grazie ad una migliore traduzione ma soltanto assumendo un atteggiamento totalmente differente nella ricerca del senso in cui questo dramma rappresentava la rivelazione del progetto salvifico di Dio. Questo aspetto è precisamente quello che Paolo evidenzia quando pone in confronto l'antico e il nuovo patto in II Corinzi 3. Come il velo che nascondeva la gloria transitoria sul viso di Mosé al popolo al tempo in cui fu donata la legge, un velo permane sul volto (mente) dell'ebreo che legge la sua Scrittura nella sinagoga; "sino al giorno d'oggi, quando leggono l'antico patto, lo stesso velo rimane, senza essere rimosso, perché è in Cristo che esso è abolito" (II Cor.3.14-16). Secondo un linguaggio tecnico moderno, Cristo diviene una "nuova ermeneutica" di ciò che il cristiano deve leggere nell'Antico Testamento.

Un tale riorientamento esegetico è ciò che caratterizza i predicatori neotestamentari, ed in questa prospettiva, essi dichiarano inequivocabilmente che l'opera di Dio in Cristo era "secondo le Scritture."

Dobbiamo, adesso, cercare di elaborare il discorso legato al fatto che l'appello di Gesù alle Scritture fu esclusivamente in relazione alla Sua passione. L'importanza di questa verità risiede nella necessità che Gesù ebbe di mostrare, di fronte alle aspettative popolari, che era proprio questo aspetto del suo ministero a costituire il compimento delle Scritture. Le pagine successive provano a delineare in forma schematica l'autoconsapevolezza del ministero di Gesù rappresentato da questa reinterpretazione.

Senza dover scendere nei dettagli, poiché è uno dei punti più evidenti degli studi neotestamentari, dovremmo semplicemente provare a cominciare col fatto che l'attesa popolare di un veniente Redentore (chiamato Messia o con un altro titolo) era fondamentalmente nazionalista e militare. La vita di Gesù dimostra come egli abbia evitato queste connotazioni conformandosi, piuttosto, alla vocazione del Servo del Signore, una figura che appare nella seconda metà del libro di Isaia. John Bright ha scritto in modo classico sul servo del Signore:

Appare, davanti a noi, la strana figura, un personaggio quasi senza antenati o progenie in Israele, una figura così carica di offese che, né Israele e neanche noi sappiamo come agire con lui; il Servo Sofferente di Jahvé. E' forse appropriato dire che,

fin qui, per tutta la nobiltà dei suoi concetti, il profeta non ha aggiunto niente di essenzialmente nuovo...ma il Servo Sofferente è qualcosa di totalmente unico.⁴¹⁴

Ben accolta dalla cultura teologica moderna, “ la figura del servo dà unità a tutto ciò che Gesù disse e fece dal momento del suo battesimo a quello della sua morte sulla croce.⁴¹⁵ Adesso ci volgeremo all’analisi del Suo ministero secondo questa prospettiva.

Battesimo e tentazione. Il battesimo di Gesù è stato spiegato in tanti modi. Il significato principale, tuttavia, dovrebbe derivare dal ruolo che egli svolse in tutto il Suo ministero. Secondo questa prospettiva lo consideriamo come il “culto di ordinazione” in cui Egli fu insediato nell’ufficio del Servo. Le parole dal cielo, riportate in Mc. 1.11 sono “Tu sei il mio diletto Figlio; in te mi sono compiaciuto.” Esse sono una combinazione di due passi veterotestamentari (Sal. 2.7 e Is. 42.1) che, insieme, costituiscono la formula di ordinazione del Servo Messia.

In seguito, nel Suo ministero, Gesù definì la Sua opera come un battesimo: “Vi è un battesimo del quale devo essere battezzato; e sono angosciato finché non sia compiuto!” (Lc. 12.50). Ovviamente, egli si riferisce alla passione e l’uso del simbolo del battesimo giustifica l’interpretazione che il Suo battesimo per mano di Giovanni, fu un atto prolettico che anticipava anche la croce. In questa prospettiva, la tentazione di Gesù nel deserto diviene parte integrante dell’accondiscendenza alla vocazione di Servo. Ogni tentazione, in modo particolare, fu un tentativo di sviare Gesù dal ruolo che aveva accettato o a cui era stato designato, al Giordano.⁴¹⁶

Moltiplicazione dei pani per 5000 persone e Trasfigurazione. Abbiamo già suggerito che il punto di svolta del ministero di Gesù fu la moltiplicazione dei pani per 5000 persone ed il discorso sul Pane della Vita. Possiamo adesso comprendere ancora meglio come questo evento implicasse un conflitto tra la sua missione e le speranze popolari. E’ significativo come due eventi intimamente correlati seguano da vicino i due estremi di questa crisi. Volgendosi ai discepoli più prossimi, Gesù li porta con sé, lontano dalla scena delle sue opere più potenti, in un posto isolato nel paese vicino a Cesarea di Filippo. Qui Egli ascolta le loro conclusioni e si rende conto come adesso essi credono che egli è il Messia (Cristo) (Mt. 16.13-20). Da ora in poi, il Suo compito sarà di provare a equilibrare la loro fede con un’appropriata comprensione della Sua messianità secondo l’immagine del Servo sofferente. Entra, allora, in scena il secondo dei due eventi: la trasfigurazione. Gesù, trasformato davanti a Pietro, Giacomo e Giovanni, appare a Mosé ed Elia. Il primo

⁴¹⁴ *Kingdom of God*, 146.

⁴¹⁵ WRIGHT AND FULLER, *Acts of God*, 277.

⁴¹⁶ Cf. JAMES S. STEWART, *The Life and Teaching of Jesus Christ* (New York: Abingdon Press, n.d.), 40-45.

raffigura la Legge e, l'altro, i Profeti. La scena, nella sua interezza, è simbolo della verità che sia la Legge che i Profeti approvano questo inaspettato cambiamento di eventi che circondano il Messia. Guardando a questa esperienza passata da una prospettiva più recente, Pietro annuncia il suo significato per la loro vita: "Noi l'abbiamo udita questa voce che veniva dal cielo, quando eravamo con lui sul monte santo. Abbiamo inoltre la parola profetica più salda" (2 Pt. 1.18-19). La voce che aveva indotto Gesù nella missione, approvava ulteriormente le Sue azioni e i Suoi insegnamenti, e l'incontro spirituale rassicurò i discepoli della Sua divina conferma.

Brevemente, come ben propone John Bright, "Cristo prese su di sé e attribuì a se stesso le prerogative messianiche. Egli, però, le trasfuse (e trasformò) con il concetto della sofferenza."⁴¹⁷ Perciò, con questa comprensione possiamo valutare, in senso generale, il significato della proclamazione di Gesù e della Chiesa primitiva, che Egli era l'adempimento della profezia.

Il problema della Chiesa primitiva riguardava, tuttavia, la domanda: "Se Gesù adempì quella profezia (del Servo) soffrì come il Cristo (Messia)?" Gli oppositori del cristianesimo lo negavano, perciò i teologi cristiani dovettero costruire una apologetica basata sulla Scrittura in modo da evidenziare questo aspetto centrale della loro fede, cioè, che il Messia avrebbe sofferto. Nel farlo, essi "dipesero, probabilmente, da Isaia 53 per questo scopo, pur se pochi sono i legami verbali reali."⁴¹⁸

Lindars suggerisce che, nel materiale biblico, possono essere presenti tre stadi di sviluppo, con un triplice livello di interesse teologico. In primo luogo, vi è l'interesse primario teologico " di formulare una dottrina della espiazione," cioè, spiegare l'opera di Gesù come Colui che "dà la sua vita come riscatto per molti" (Mc. 10.45). In questo modo, i primi cristiani potevano rispondere, da soli, alla domanda sullo scopo della morte di Gesù. Dopo, "vi è in secondo luogo il tema apologetico della Passione correlato al messianismo teorico" dove essi difendevano la loro posizione contro la critica che negava a Gesù il titolo di Messia a motivo della Sua morte, l'enigma che abbiamo appena valutato. E' in stretta relazione a questi due primi fini che Isaia 53 diviene così centrale. La natura, però, del loro appello a questa scrittura è particolare. Come afferma F.F. Bruce:

Non è tanto un problema di citazione diretta o di echi verbali del Canto del Servo (particolarmente del quarto) presenti nelle parole di Gesù, quanto, più che altro, il fatto stesso della Sua vita/missione coronata dalla sofferenza e

⁴¹⁷ *Kingdom of God*, 207.

⁴¹⁸ BARNABAS LINDARS, *New Testament Apologetics* (London: SCM Press, 1961), 81.

dalla morte, che è chiaramente anticipata, più di ogni altra, nell'Antico Testamento.⁴¹⁹

Tuttavia, gli scrittori neotestamentari si spingono oltre questa forma generica di ermeneutica specificando, in molti casi, adempimenti specifici di profezie; come afferma Lindars, “si tende ad adoperare la profezia per scopi sussidiari.”⁴²⁰ Ciò significa che aspetti definiti dell'evento-Cristo sono anche stati, in qualche modo, predetti da passi ben specifici della Scrittura come anche dal tenore generale di alcuni grandi passi. E' proprio qui che sorge la maggior parte dei problemi riguardanti la spiegazione del modo in cui il Nuovo Testamento adopera le Scritture Veterotestamentarie.

Questa procedura è alquanto evidente, per esempio, nel Vangelo di Matteo. Questo Vangelo sembra essere nato in un ambito giudeo-cristiano della Chiesa primitiva, di lingua greca, per cui, è scontato che l'autore mostri una forte correlazione tra Gesù e gli scritti sacri dei Giudei. Ciò spiega il perché esso evidenzi, costantemente, la nota dell'adempimento ed, infatti, la formula caratteristica che ricorre 10 volte è “affinché si adempissero le Scritture.”⁴²¹

Un certo numero di citazioni anticotestamentarie sembra strappato fuori dal suo contesto e applicato in modo estraneo alla sua origine storica. Notiamone alcuni esempi.

Matteo 1.23 è una citazione tratta da Is.7.14 secondo la versione della *Septuaginta*.⁴²² Nel suo contesto originale, si tratta del tentativo di Isaia di convincere il re Achaz a non chiedere aiuto all'Assiria contro la coalizione della Siria e di Israele. In questo versetto si minaccia Achaz, nel caso di un suo rifiuto, che se persisterà nella sua scelta il risultato sarà la distruzione che avverrà molto presto. Infatti, accadrà prima che un bambino, già concepito, sarà svezzato. Pur se questa, come proposto in modo convincente da George Adam Smith, è una profezia messianica,⁴²³ il riferimento è ad un bambino di quel tempo e quindi, ad un dato storico ben preciso che nessuno, che dia importanza al significato linguistico, può negare. A questo punto della nostra discussione,

⁴¹⁹ *New Testament development of Old Testament Themes* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1968), 30. Cf. anche LINDARS, *Apologetics*, 77: “Sebbene vere e proprie citazioni da questo famoso capitolo non siano molto numerose nel Nuovo Testamento, allusioni sono così profondamente impresse nell'opera di tutti i maggiori scrittori che, certamente, appartiene al pensiero più antico della chiesa primitiva.”

⁴²⁰ Pur se possono esistere motivi per dubitare di questo sviluppo storico, serve, almeno, a richiamare l'attenzione sui vari tipi di usi della Scrittura nel materiale neotestamentario.

⁴²¹ Numerosi studi, secondo prospettive diverse, sono stati svolti su queste citazioni. Un approccio popolare valuta il problema del testo da cui derivano, sia esso testo masoretico, della *Septuaginta* o qualsiasi altro, poiché esistono dei problemi di correlazione verbale. Cf. KRISTER STENDAHL, *The School of St. Matthew* (Philadelphia: Fortress Press, 1968); ROBERT HORTON GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1967).

⁴²² Per una trattazione valida, ben informata, e conservatrice del significato del termine “vergine” nelle traduzioni, vedi *Beacon Bible Commentary*, v. 4 (Kansas City: Beacon Hill Press of Kansas City, 1966), 57, note di W. T. PURKISER.

⁴²³ *Expositor's Bible*, 25 voll. (New York: A.C. Armstrong and Son, 1903), 115-118.

non ci sforzeremo di spiegare il modo in cui questo problema possa essere risolto. Qui, adesso, stiamo indicando soltanto la necessità di valutare questo aspetto e di considerare il problema che ne scaturisce.

La seconda citazione(2.15) è tratta da Osea 11.1. Matteo applica queste parole alla fuga in Egitto di Giuseppe e Maria per sfuggire alla spada di Erode. In Osea, il riferimento è all'azione di Dio per la liberazione di Israele dalla schiavitù egiziana al tempo dell'Esodo.

Nel caso dello sterminio dei bambini da parte di Erode, Mt. 2.17-18 cita Ger. 31.15 come se questa predizione fosse adempiuta in questi tragici eventi. Tuttavia, il passo in Geremia si riferisce, poeticamente, a Rachele che nella sua tomba presso Rama piange per la deportazione degli israeliti nell'esilio di Babilonia.

Il rapporto di corrispondenza è ancor più debole nel quarto caso (2.23) dove è persino assente ogni forma di coincidenza verbale. La base del confronto sembra essere la somiglianza tra la parola ebraica per ramo (*netzer*) con il nome "nazareno." L'originale in Is.11.1, tuttavia, è un chiaro passo messianico di primo ordine.

Pur se non tutti i casi presenti in Matteo creano problemi cruciali di interpretazione, molti di essi necessitano una giustificazione per la loro applicazione non letterale. Il problema appare nella sua forma più radicale quando si considera l'approccio a questo tema di Rudolph Bultmann. Dopo aver analizzato molti passi neotestamentari nei quali si afferma l'adempimento della profezia, incluse quelle che abbiamo appena esaminato, egli sottolinea: "Parlare di questo tipo di profezia e di adempimento è divenuto impossibile in un tempo in cui l'Antico Testamento è ritenuto un documento storico, interpretato secondo il metodo della scienza storica."⁴²⁴

Se, infatti, il messaggio del Nuovo Testamento non è, nel complesso, basato su un qualche tipo di vero e proprio "adempimento verbale," o non è il compimento di una predizione del tipo che rende gli eventi previsti uno "spettacolo di marionette preordinato" (C.H. Dodd), come dobbiamo trattarlo? Questo è l'argomento oggetto della nostra più grande preoccupazione che ci permetterà di vedere delle sue ramificazioni nell'ambito dell'ispirazione e dell'autorità della Scrittura.

Ci proponiamo di discutere il tema tracciando, in primo luogo, la storia "dell'argomento della profezia," dando particolare attenzione al II, XVI e XVIII secolo. Sarà importante notare come il sorgere della critica storica abbia influenzato il modo di affrontare il problema e il tipo di soluzioni proposte. Infine, proveremo a esporre le migliori soluzioni contemporanee proponendo anche la nostra.

⁴²⁴ "Prophecy and Fulfillment," in *Essays on Old Testament Hermeneutics*, ed. CLAUS WESTERMANN (Richmond, Va.: John Knox Press, 1963), 52.

L'apologetica dalla profezia

In questa sezione intendiamo esporre le varie proposte della chiesa di interpretazione dell'Antico Testamento nel suo rapporto con la fede cristiana. Ciò chiamerà in causa, come abbiamo già detto, i secoli II, XVI e XVIII. Il primo e l'ultimo di questi periodi sono ritenuti come secoli "apologetici" della teologia cristiana. La Riforma protestante avvenne durante il XVI secolo e fu un evento cruciale per la storia dell'ermeneutica. Il motivo di questo approccio storico è di mostrare come la chiesa abbia lottato con il problema posto nella sezione precedente imboccando numerosi vicoli ciechi ermeneutici. Ciò dovrebbe preparare il terreno per dei suggerimenti positivi nella sezione susseguente a questo capitolo. Uno dei grandi valori dello studio della tradizione è certamente, quello di dirci quali pozzi sono secchi.

Il secondo secolo

Analizzando il secondo secolo, due cose dovranno essere tenute in mente per poter ben valutare il lavoro esegetico dei cristiani di quel tempo. In primo luogo, come comunemente si sa, quando ci si sposta dagli scritti canonici ai discorsi di quegli uomini conosciuti come Padri Apostolici,⁴²⁵ è come spostarsi da una stanza illuminata alla luce crepuscolare. La loro valutazione da parte di F.W. Farrar, è equilibrata: "La loro gloria è, per la maggior parte, la gloria non dell'intelletto ma della giustizia e della fede."⁴²⁶ Questa intuizione è utile sia per evidenziare il carattere ispirato dei documenti neotestamentari come anche per richiamare la nostra attenzione sull'inadeguatezza di questi, per altri versi grandi uomini, come maestri competenti di metodologia ermeneutica.

La seconda caratteristica, spesso trascurata, riguarda le loro fonti. La loro Bibbia era l'Antico Testamento nella traduzione greca (*Septuaginta*); ma, particolare importante, essi non avevano accesso al Nuovo Testamento, e ciò per una buona ragione - non era stato ancora compilato. Molti credono, erroneamente, che improvvisamente apparve un Nuovo Testamento completo, caduto dal cielo come una bomba, alla fine della cosiddetta Età apostolica. In realtà, non fu soltanto composto in un lungo periodo di tempo, ma il canone non fu definito fino al quarto secolo.⁴²⁷

⁴²⁵ Clemente Romano, Ignazio, *La Didaché*, *Le Epistole di Barnaba*, *Il Pastore di Erma*, *La lettera a Diogneto*, e Policarpo.

⁴²⁶ *History*, 164.

⁴²⁷ Il passo finale sembra essere stato preso, nella lettera pasquale di Atanasio, nell'anno 367 d.C. Cf. E. J. GOODSPEED, "Canon," in *Enciclopedia of Religion*, ed. VERGILIUS FERM (New York: Philosophical Library, 1945).

Mentre i Padri avevano accesso ai documenti del Nuovo Testamento, molti di loro dimostravano di essere a conoscenza di un limitato numero della nostra lista attuale.⁴²⁸

Almeno un significato dell'ultimo punto- ed uno dei maggiori- è che essi non avevano un esteso numero di esempi di ermeneutica neotestamentaria come quella praticata sui testi canonici e, perciò, potevano scegliere soltanto tra quei metodi esegetici che venivano prevalentemente adoperati in quel momento storico. Adoperarono metodi interpretativi che erano "in gran parte, quelli delle scuole giudaiche," inclusa la tradizione giudaica dell'esegesi allegorica che era stata sviluppata ad Alessandria, in Egitto, ed era classicamente rappresentata da Filone alessandrino.⁴²⁹

Filone, vivendo in un ambiente cosmopolita come quello di Alessandria, provò a colmare il divario tra la sua eredità giudaica e la filosofia ellenistica fiorente in questo grande centro culturale. Portando avanti questo compito, egli tentò di mostrare che già le intuizioni della filosofia greca erano presenti negli scritti di Mosé. Dimostrò questa tesi col ricorso all'esegesi allegorica del testo veterotestamentario che comportava, da un lato la rimozione di ogni elemento che sembrava ripugnante alla mente ellenistica, interpretandolo come simbolo di una verità più profonda e, positivamente, attribuendo delle idee filosofiche a Mosé. Cercava, perciò, dei significati nascosti oltre il senso letterale che riteneva fosse "soltanto la porta d'ingresso o il punto di partenza del vero significato che deve essere cercato ad un livello più profondo."⁴³⁰

Adoperando ampiamente lo stesso metodo allegorico, i Padri apostolici lessero Cristo e la chiesa nell'intero Antico Testamento. Come Farrar riassume:

L'allegoria era un metodo già familiare tra i Giudei, e proprio come gli alessandrini lo avevano adottato per trovare in Mosé delle anticipazioni della filosofia greca, così i Padri apostolici, prima della formazione del canone neotestamentario, furono ad esso guidati in modo da rendere l'Antico Testamento una testimonianza immediata della verità cristiana.

Tuttavia, il problema affrontato da questi primi cristiani nell'uso dell'Antico Testamento come fonte di testi sacri, era causato dal fatto che questi documenti provenivano dal giudaismo; e "poiché le sue promesse erano dirette, alquanto chiaramente, ad essi, molti cristiani poco istruiti non riuscirono a comprendere bene quale tipo di relazione intercorresse tra di loro."⁴³¹ Un approccio comune fu quello di interpretare

⁴²⁸ FARRAR, *History*, 171 ss.

⁴²⁹ Ibid., 164-165; SYDNEY G. SOWERS, *The Hermeneutics of Philo and Hebrews* (Zurich: Eva-Verlag, 1965), 18.

⁴³⁰ E.C. BLACKMAN, *Biblical Interpretation* (Philadelphia: Westminster Press, 1957), 83.

⁴³¹ "Introduction," in *The Apostolic Fathers*, vol. I di *The Fathers of the Church*, ed. LUDWIG SCHOFF., 72 voll. (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1962), 188. Si afferma che "il vero conflitto, nel secondo secolo, ruotava intorno alla funzione dell'Antico Testamento." F.C. BURKETT, *Church and Gnostics*, citato in KELLY, *Doctrines*, 68.

le Scritture letteralmente, come facevano gli Ebioniti, mantenendo una validità eterna al mosaismo.⁴³² Un altro metodo, adottato da Marcione, fu quello di rifiutare interamente l'Antico Testamento perché indegno della fede cristiana. Ma la linea principale della tradizione cristiana insisteva sull'unità della fede ebraico-cristiana provando ad adoperare la Bibbia giudaica per i suoi fini.

Tra i Padri apostolici, l'*Epistola di Barnaba* è un esempio significativo della lotta per cristianizzare l'Antico Testamento. Lo scrittore afferma che il patto con Israele fu infranto per sempre quando il popolo si volse agli idoli e Mosé spezzò le tavole di pietra, frantumandole. "Il loro patto fu infranto," egli dice, " per far sì che il patto di Gesù, il prediletto, fosse sigillato nei nostri cuori per la speranza che ci dà la fede in Lui."⁴³³ Suggerisce, perciò, che una parte dell'Antico Testamento si riferisca ad Israele e una parte a "noi," intendendo la Chiesa del Nuovo Testamento.⁴³⁴ Tuttavia, non espone alcun principio mediante cui poter distinguere questi due significati.⁴³⁵ In realtà, questo approccio allegorico è basato su una pretesa conoscenza particolare (gnosis) che egli definisce un "dono innato di insegnamento."⁴³⁶ Farrar sottolinea: "Il solo barlume di un principio esegetico che egli rivela è quello di trovare, in tutto l'Antico Testamento, qualcosa da intendere come riferimento a Cristo o al cristianesimo."⁴³⁷

Come in tutta l'allegoria, il senso storico e letterale del testo risulta di poca importanza, aprendo la strada alle verità spirituali. Secondo Kelly, Barnaba sentiva che "l'errore fatale dei Giudei era quello di lasciarsi ingannare dal senso letterale della scrittura."⁴³⁸

L'argomento a favore della validità del cristianesimo sulla base della profezia, giunge al suo apice in Giustino Martire i cui scritti sono di natura prettamente apologetica. Giustino si rivolgeva a due uditori: le autorità civili e i Giudei. Le sue due *Apologie* sono indirizzate ai primi, mentre il *Dialogue with Trypho* (*Dialogo con Trifo*) ai secondi. Lo scopo del *Dialogo* era di mostrare, alla luce della profezia ebraica, che il cristianesimo, secondo il volere di Dio, ha preso il posto del giudaismo e che i Gentili possono essere salvati

⁴³² FARRAR, *History*, 164. Gli Ebioniti erano giudeo-cristiani noti, in primo luogo, per la loro cristologia che negava la divinità essenziale di Gesù a motivo della loro presupposizione giudaica. CF. KELLY, *Doctrines*, 139-140. La loro posizione sulla validità eterna del mosaismo basata su una interpretazione letterale è virtualmente identica al dispensazionalismo contemporaneo (Vedi Appendice I).

⁴³³ 5.2.

⁴³⁴ Ibid.

⁴³⁵ Vi è una qualche affinità con l'ermeneutica dispensazionalista di "suddivisione della parola" (2 Tm. 2.15), eccetto quando applicato nel Nuovo Testamento, dove Barnaba parla dell'Antico Testamento.

⁴³⁶ *Epistle of Barnabas* 9.17.

⁴³⁷ *History*, 168.

⁴³⁸ Kelly, *Doctrines*, 661.

soltanto se divengono cristiani.⁴³⁹ Tuttavia, persino nella *Prima Apologia*, indirizzata alla comunità secolare, egli basa parzialmente le sue affermazioni su un appello alla profezia, occupando un terzo del suo trattato. Il suo scopo principale non era di stabilire l'ispirazione dell'Antico Testamento ma, piuttosto, di dimostrare che Gesù, la Sua opera, e la Sua chiesa, erano stati predetti in alcuni scritti e, perciò, dovevano avere una origine divina. Tuttavia, l'uso principale della profezia è, naturalmente, nel suo appello all'uditorio religioso (giudaico).

Come Barnaba, Giustino sosteneva che l'Antico Testamento fosse stato scritto principalmente per i cristiani provando la sua affermazione con l'uso abbondante di un'allegoria incontrollata; perciò, come afferma Farrar, "seguendo i passi dei rabbini egli nega i fatti prettamente storici."⁴⁴⁰

Inoltre, ancora come Barnaba, tale esegesi è esoterica, cioè, il risultato della gnosi prodotta da una grazia spirituale. Giustino rafforza ancora di più le sue interpretazioni richiamando l'attenzione sulle assurdità delle conclusioni di una rigida esegesi letterale.⁴⁴¹

Un esempio quasi incredibile dell'applicazione del metodo allegorico lo troviamo nei capitoli 89-90 del *Dialogue with Trypho*. Trifo ammette che i Giudei aspettano la venuta di Cristo ma chiede che Giustino gli dia prova che Egli dovrebbe soffrire sulla croce, una morte che lo porrebbe sotto la maledizione, secondo Dt. 21.23. Giustino risponde dicendo che "Mosé fu il primo a esporre questa supposta maledizione di Cristo con gli atti simbolici da lui compiuti." Egli si riferisce, come chiunque con un po' di intuizione potrebbe facilmente vedere, a quell'episodio durante la battaglia contro gli Amalechiti quando Mosé tese le braccia, disegnando il simbolo della croce. "In realtà," egli dice, "ciò non avvenne perché Mosé pregò per la vittoria del suo popolo, ma perché, mentre il nome di Gesù era in prima linea, sul fronte di battaglia, Mosé formò il segno della croce."

Ireneo era molto più teologo biblico di quanto lo fosse Giustino, ma la sua ermeneutica lascia molto a desiderare. Nel nostro caso, abbiamo bisogno soltanto di notare un commento di J.N.D.Kelly che riporta le parole di Ireneo il quale afferma che "la profezia, per sua propria natura, è oscura e enigmatica" e "indica eventi che possono essere compresi accuratamente soltanto dopo il loro adempimento storico."⁴⁴² Ecco un'intuizione degna di nota. (Vedi appendice 1)

⁴³⁹ A.C. MCGIFFERT, JR., *History of Christian Thought*, 2 voll. (New York: Charles Scribner's Sons, 1950), I:97.

⁴⁴⁰ *History*, 173.

⁴⁴¹ *Dialogue with Trypho*, 112.

⁴⁴² *Doctrines*, 68.

Alla fine del secondo secolo, o nella prima parte del terzo, Origene, il primo vero esegeta biblico, diede all'ermeneutica allegorica una formulazione scientifica.⁴⁴³ I “tre livelli di significato” di Origene, da lui tratti dalla Scrittura,⁴⁴⁴ furono ritenuti la posizione ufficiale della Chiesa che si mantenne fino alla Riforma. Anche lui ritiene che l'Antico Testamento sia un libro di profezie adempiutesi in Cristo aggiungendo che sia i Giudei che gli eretici non sono riusciti a comprendere l'Antico Testamento a motivo della loro interpretazione letterale del testo. Un'altra intuizione rivelatrice di Origene sul tema in discussione è che il metodo di conoscenza dei profeti era differente da quello degli apostoli poiché essi contemplavano i misteri dell'incarnazione prima che fossero svelati.⁴⁴⁵

Dopo questa rapida introduzione, possiamo trarre delle conclusioni sull'ermeneutica dei Padri del secondo secolo. In primo luogo, e di grande importanza, essi affermarono indubbiamente la continuità tra l'Antico Testamento e il nuovo movimento originatosi con Gesù di Nazareth. Essi si considerarono i successori di Israele nel piano di Dio affermando che il nuovo patto aveva sostituito l'antico in un rapporto di unità organica. La premessa teologica che dava validità a queste affermazioni era l'unità di Dio- quindi, la continuità dei due testamenti, oppure, come J.N.D.Kelly sostiene, “essi erano fondati sul fatto, indicato da Teofilo di Antiochia...che sia i profeti che gli evangelisti erano ispirati dall'uno e medesimo spirito.”⁴⁴⁶

In seguito, fu grazie a grandi sforzi interpretativi che i Padri si convinsero dell'adempimento “letterale della profezia.” Il loro senso pratico fu tale da suggerire che sarebbe stato meglio dire “le profezie sono adempiute letteralmente quando interpretate allegoricamente.” Abbiamo già notato la loro continua enfasi sui limiti di una interpretazione letterale dell'Antico Testamento, e la loro risposta ovvia a questo problema fu l'ermeneutica allegorica.

L'allegoria non è di facile definizione, ma la caratteristica generica, che sembra presente in ogni caso, è uno scarso apprezzamento della storia. E' sempre a-storica e, solitamente, anti-storica. Valuta la Scrittura non per trarne un modello di rivelazione storica, ma, piuttosto, come fonte di termini particolari da poter essere adattati alle necessità vigenti.⁴⁴⁷

Fa da corollario a questa posizione a-storica del testo l'idea dell'ispirazione meccanica che solitamente sviscerisce il contributo umano nella formazione della Scrittura. “Per l'allegorista, le personalità umane mediante le quali la parola veniva presumibilmente

⁴⁴³ BLACKMAN, *Interpretation*, 95.

⁴⁴⁴ Il senso storico, morale e mistico o spirituale.

⁴⁴⁵ Kelly, *Doctrines*, 69.

⁴⁴⁶ Ibid.

⁴⁴⁷ VAWTER, *Biblical Inspiration*, 32.

comunicata, divengono delle cifre anonime[sic], importanti soltanto come strumenti da essere utilizzate da un divino proclamatore di oracoli.”⁴⁴⁸ Ciò significa che il metodo esegetico richiesto da una tale comprensione è totalmente soggettivo, “rinunciando, come fa, ad ogni accesso alle menti attraverso le quali passarono le parole della Scrittura e nelle quali esse furono formulate.”⁴⁴⁹ Pur ammirando la preoccupazione dell'allegorista, a rendere, cioè, il testo contemporaneo, si deve deplorare la sua svalutazione del senso storico e letterale del testo sacro.

Persino in questo periodo antico, fu preminente l'opposizione all'esegesi allegorica nella scuola di Antiochia, in Siria. In essa, in contrasto con la scuola alessandrina, l'enfasi veniva posta sull'interpretazione letterale ed i suoi principali rappresentanti furono “uniti nel credere che l'allegoria fosse uno strumento di interpretazione della Scrittura, di scarsa fiducia e persino illegittimo.”⁴⁵⁰

Il risultato di questa reazione fu una drammatica limitazione dell'elemento strettamente profetico nell'Antico Testamento. La seguente analisi della posizione di Teodoro di Mopsuestia, per mano di J.N.D. Kelly, è istruttiva:

Teodoro, per esempio, si rifiutava di riconoscere i testi tradizionalmente accettati di Os.11.1 ss.; Mic. 4.1-3; 5.1 ss.; Ag. 2.9; Zc. 11.12-14; 12.10; Mt. 1.11; 4.5 ss come direttamente messianici; essi non si conformavano ai suoi criteri rigorosi ed i loro contesti offrivano (egli credeva) una piena e soddisfacente spiegazione storica. Similmente, ridusse il numero dei Salmi, che si riteneva fossero una diretta profezia dell'incarnazione e della Chiesa, a quattro (2; 8; 45; 110). Nel caso di altri Salmi (p.es. 21; 2; 69; 22) che erano stati applicati al Salvatore sia dagli scrittori apostolici che da se stesso, egli spiegò che si prestavano a tale uso non perché fossero di predizione ma perché il salmista aveva vissuto un'analogia situazione imbarazzante. Nondimeno, era pronto a concedere che alcuni Salmi (p.es. 16; 55;89) e profezie (p.es. Gl.2.28 ss.;Amos 9.11; Zc. 9.9; Mt. 3.1) sebbene non messianici se considerati letteralmente, potevano essere legittimamente così interpretati nella consapevolezza che erano forme di tipizzazione che avrebbero raggiunto il loro pieno adempimento nella rivelazione cristiana.⁴⁵¹

Questo passo introduce un altro tipo di ermeneutica che, in tempi moderni, ha ottenuto il favore di molti-quello tipologico. Molti studiosi contemporanei sono convinti che i Padri abbiano adoperato questo tipo di ermeneutica, se non al posto dell'allegoria, almeno in aggiunta ad essa.⁴⁵² Tuttavia, discuteremo in seguito su questo tipo di approccio quando dovremo dargli una più ampia considerazione. Il nostro fine di dimostrare il

⁴⁴⁸ Ibid.

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ KELLY, *Doctrines*, 76. BLACKMAN, *Interpretation*, 103-106; esponenti preminenti furono Crisostomo, Diodoro e Teodoro di Mopsuestia.

⁴⁵¹ KELLY, *Doctrines*, 77-78. Cf. anche BLACKMAN, *Interpretation*, 103.

⁴⁵² JEAN DANIELOU, *Origen* (New York:Sheed and Ward, 1955); HANSON, *Allegory and Event*; G.W.H.LAMPE and K.S. WOOLCOMBE, *Essays on Typology* (Naperville, Ill.: Alec R. Alleson, 1957).

problema ermeneutico di provare la validità della pretesa profetica del secondo secolo è stato raggiunto.

Il sedicesimo secolo

La Riforma del XVI secolo produsse due sviluppi significativi nell'uso cristiano dell'Antico Testamento. Il primo riguardava il canone. La lista giudaica degli scritti autorevoli fu completata al Concilio di Jamnia verso il 90 d.C. Tuttavia, la chiesa cristiana d'occidente continuava ad accettare degli scritti conosciuti come Apocrifi, includendoli nel canone veterotestamentario. Martin Lutero ed altri riformatori, li misero in discussione anche perché alcune dottrine romane erano basate su di essi, rifiutandoli come non – canonici, cioè, non aventi autorità per la dottrina.

Pur se il Concilio cattolico romano di Trento (1545-1563) proclamò canonici molti dei testi apocrifi pronunciando un anatema su chiunque negasse questa loro condizione, il cristianesimo protestante continuò ad affermare di accettare soltanto l'antico canone giudaico dei 24 libri (39 nelle nostre Bibbie). Perciò, quando un teologo protestante si riferisce alle Scritture dell'antico patto, ha davanti a se un campo più ristretto del teologo romano.⁴⁵³

Le intuizioni di Lutero sono di grande importanza per il nostro studio. In primo luogo, egli rifiutò con veemenza il metodo allegorico dei Padri. “Le allegorie di Origene non sono altro che tanta spazzatura,” e “le allegorie sono speculazioni vuote essendo la feccia delle Scritture”-sono frasi che rappresentano la sua reazione tipica. La sua consapevolezza degli eccessi a cui questo metodo poteva portare è visibile nella sua famosa analogia che l'allegoria è una sorta di meravigliosa prostituta, che si dimostra molto capace di sedurre uomini futili.⁴⁵⁴ Una dichiarazione più moderata, con una qualche positiva valutazione, proviene dalle sue lezioni su Isaia (1527-1530):

Si dovrebbe considerare molto e magnificamente, la storia, ma poco l'allegoria. Si dovrebbe utilizzare l'allegoria come se fosse un fiore poiché illustra il sermone ma non gli dà alcuna forza...L'allegoria non stabilisce una dottrina, ma come il colore, è un'aggiunta.

Anche Lutero ripudiò il quadruplice significato della Scrittura che era divenuto la premessa esegetica condivisa in questo tempo: (1) letterale; (2) allegorico; (3) tropologico o morale; e (4) anagogico o escatologico. Contro questo metodo, Lutero dichiarò che “il senso letterale della sola Scrittura è l'essenza totale della fede e della teologia cristiana,” aggiungendo “ho notato che tutte le eresie e tutti gli errori non sono sorti da semplici

⁴⁵³ GERALD A. LARUE, *Old Testament Life and Literature* (Boston: Allyn and Bacon, 1968).

⁴⁵⁴ Citato da FARRAR, *History*, 328.

affermazioni della Scrittura, ma quando quella semplicità è stata ignorata, e gli uomini hanno seguito argomentazioni scolastiche secondo la propria logica.”⁴⁵⁵

Questa posizione è un corollario della premessa fondamentale del sacerdozio universale e, perciò, ogni persona può leggere la Bibbia da se stessa senza la necessità di elaborati “trucchi da prete” esegetici, come egli usava definirli. La Scrittura, insisteva, deve essere compresa da tutti, e i credenti comuni devono averne l’accesso e devono essere capaci di ricevere, per suo mezzo, la Parola.⁴⁵⁶

L’importanza che Lutero dava al senso letterale, che egli preferiva chiamare il senso grammaticale, comportava più di una semplice “interpretazione storica dei fatti.” Egli lo definiva come “il senso profetico, letterale,” intendendo dire che il senso letterale deve essere trattato seriamente ma che deve mediare quello spirituale. Le conseguenze di tutto ciò sono riassunte nell’affermazione di Blackman:

Contro la scolastica, Lutero rifiutò la nozione del senso multiplo della Scrittura. Tuttavia non rifiutò del tutto il significato spirituale e neanche il metodo allegorico. Con una enfasi nuova, egli pose, in ancor più stretta relazione, il senso spirituale con quello letterale.⁴⁵⁷

Ciò che Lutero rifiutava dell’allegoria scolastica era il tentativo, mediante questo metodo esegetico, di rintracciare nella Scrittura i *dogmi* della Chiesa. Propose, perciò, un principio per controllare l’allegoria, ricorrendo ad un criterio oggettivo da applicare per evitare forme di soggettivismo sfrenato. Lutero comprese chiaramente che se si aderisce strettamente all’interpretazione storico-grammaticale, diventa molto difficile considerare l’Antico Testamento un libro cristiano. Per uscire da questo insieme di problemi, Lutero introdusse il principio della “analogia della fede,” una frase trovata in Rm.12.6 (dal greco *analogia*), intendendo dire semplicemente che l’intera Bibbia, incluso l’Antico Testamento, deve essere interpretata secondo l’analogia della fede salvifica in Cristo.⁴⁵⁸

Ciò intende, essenzialmente, un’ermeneutica teologica e un giudizio. Comprende la scoperta, *entro la stessa Scrittura*, dei principi o delle verità mediante le quali l’intero canone può esser interpretato. E’ più del semplice confronto di testi. Questo modo di fare attuale, come afferma Farrar, è l’applicazione della norma dell’analogia della Scrittura

⁴⁵⁵ HEINRICH BORNKAMM, *Luther and the Old Testament*, trans. Erich W. And Ruth C. Gritsch (Philadelphia:Fortress Press, 1969), 89; FARRAR, *History*, 327 ff.; BLACKMAN, *Interpretation*, 118-119; ALAN RICHARDSON, *Apologetics*, 183-184.

⁴⁵⁶ Cf. Blackman, *Interpretation*, 118. Farrar commenta: “Non c’era niente che Lutero trovasse più difficile da sostenere, con irresolubile fedeltà, di questo inalienabile diritto al giudizio privato. Egli era dolorosamente provato dagli eccessi dell’opinione individuale. *History*, 330.

⁴⁵⁷ *Interpretation*, 120.

⁴⁵⁸ Alan Richardson, *Apologetics*, 184.

piuttosto che la vera analogia della fede.⁴⁵⁹ Nella sua piena espressione è, persino, più della interpretazione di passi oscuri grazie ad altri più chiari, pur se comprende anche questo.

Pur se non un personaggio della Riforma, la spiegazione di John Wesley di questa norma è utile:

San Pietro la definisce come “oracoli di Dio”; secondo il loro tenore generale; secondo il grande schema della dottrina che è stata tramandata, che comprende il peccato originale, la giustificazione per fede e la salvezza interiore, attuale. Esiste una meravigliosa analogia tra tutte queste; ed un legame stretto ed intimo tra i concetti principali di quella fede “che è stata tramandata ai santi.” Ogni articolo, perciò, intorno al quale vi sono dei dubbi, dovrebbe essere determinato grazie a questa norma; ogni porzione di Scrittura dubbia dovrebbe essere interpretata secondo le grandi verità che la attraversano tutta. (Nota a Rm.12.6)

Secondo Lutero, lo scopo generale della Scrittura è di rivelare Cristo. Questo è il significato della formula, *Christus regnum Scriptura* (Cristo è il re della Scrittura). Conseguentemente, Cristo può essere trovato dovunque nella Scrittura, ed ogni interpretazione, inclusa quella allegorica, è legittima se cristologica. Ogni altra forma di allegoria è illegittima.

L'analisi di Alan Richardson, riassume bene le finalità di Lutero e le principali debolezze di questo approccio:

Lutero, indubbiamente, credeva che, offrendo una categoria pienamente cristiana e biblica per la spiegazione dei significati spirituali degli eventi storici, avrebbe tolto il soggettivismo e l'interesse personale dall'esegesi biblica. Abbiamo qui una bella immagine della natura paradossale di tutte le categorie interpretative che, pur offrendo un mezzo valido ed oggettivo di considerare le cose dal punto di vista di chi guarda attraverso di esse, nondimeno appaiono, ad altri che adoperano categorie diverse, alquanto soggettive e arbitrarie. Si obietta, perciò, che il metodo di interpretazione e di esegesi biblica di Lutero sia totalmente soggettivo, essendo basato sulla sua propria intensa esperienza di salvezza e giustificazione.⁴⁶⁰

Il significato reale del contributo di Lutero è la sua convinzione che debba esserci una norma ermeneutica alla cui luce deve essere letta la Scrittura. Compito della teologia biblica è determinare quale sia questo principio chiave.

⁴⁵⁹ *History*, 337.

⁴⁶⁰ *Apologetics*, 184-185.

Il diciottesimo secolo

La situazione apologetica del XVIII secolo ha contorni diversi delle ere precedenti. L'oppositore principale della religione rivelata in questo tempo era la religione naturale. Era il tempo del razionalismo con la sua premessa principale che niente deve essere accettato come valido se non conforme ai canoni della ragione. Questa elimina ogni elemento di sovrannaturalismo dalla religione inclusa la rivelazione, specialmente se va oltre i suoi limiti. La religione naturale, brevemente, "significa semplicemente l'insieme di concetti religiosi giustificati dalla ragione e presenti, in generale, nelle religioni."⁴⁶¹ Mentre alcuni ecclesiastici condividevano questa posizione, un certo tipo di religione naturale -il deismo- si schierò in aperto contrasto con il cristianesimo.

Contro questi attacchi, apologeti cristiani si impegnarono a portare delle prove della fede sottoforma di miracoli e profezie. Vi fu un attivismo sfrenato in questa controversia, che, ancora una volta evidenziò il problema del compimento letterale della profezia, come abbiamo già osservato in ogni periodo analizzato. Nel 1722 William Whiston pubblicò un libro in cui sosteneva il valore probatorio della profezia veterotestamentaria a favore della messianità di Gesù e dell'origine divina del cristianesimo. Egli, tuttavia, trovò delle discrepanze tra la profezia e il presunto adempimento, che provò a risolvere accusando i Giudei di aver corrotto intenzionalmente il testo, per cui si impegnò a ricomporre il vero testo dell'originale. Anche Giustino Martire aveva fatto ricorso allo stesso stratagemma. Il libro di Whiston, prese il titolo di *"An Essay Toward Restoring the True Text of the Old Testament, and for Vindicating the Citations Made Thence in the New Testament."*

L'opera di Whiston causò la risposta di Anthony Collins in due differenti scritti che, apparentemente sostenevano ma, in realtà, demolivano l'argomento basato sulla profezia. Nel suo *Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion*, pubblicato nel 1724, egli sostenne che la singola prova decisiva del cristianesimo è quella profetica. Tuttavia, proseguì notando come la "mancanza di corrispondenza tra profezia ed adempimento che Whiston aveva qualche volta notato, è vera in tutti quei casi in cui le profezie sono *interpretate letteralmente*," per cui la ricostruzione del testo proposta da Whiston non risolve adeguatamente il problema.⁴⁶² Collins scrisse:

Sembra più deleterio per il cristianesimo supporre: che la trattazione allegorica o tipica sia, in ogni caso, debole e entusiastica, e che gli apostoli abbiano sempre argomentato in senso profetico [sic] e secondo il metodo adoperato nelle scuole: poiché è più evidente; che l'intero vangelo sia in ogni

⁴⁶¹ DILLENBERGER and WELCH, *Protestant Christianity*, 128. Cf. anche EDWARD CARPENTER, "The Bible in the Eighteenth Century," in *The Church's Use of the Bible*, ed. by D.E. NINEHAM (London: SPCK, 1963).

⁴⁶² A.C. MCGIFFERT, JR., *Protestant Thought Before Kant* (London: Duckworth and Co., 1919), 216-217.

caso fondato sull'allegoria e sul tipo; che gli apostoli in molti, se non in tutti i casi, abbiano ragionato in senso tipico e allegoricamente; e che se si suppone che gli apostoli abbiano sempre seguito le regole adoperate nelle scuole, e se i loro scritti sono stati sottoposti all'esame di quelle regole, i libri dell'antico e del nuovo testamento sarebbero irconciliabili e, le difficoltà contro il cristianesimo, irrisolvibili. Tutti coloro che si definiscono cristiani, afferma il dr. Allix, dovrebbero prestare attenzione al modo in cui negano la forza e l'autorità di quel tipo di interpretazione tradizionale, che è stata anticamente accolta nella chiesa giudaica.⁴⁶³

In questo caso, come abbiamo già notato, egli nega che il compimento della profezia possa essere ritenuta legittimamente, come in un certo modo, letterale o storica; piuttosto, deve essere compresa in termini allegorici. Come commenta A. C. McGiffert: "Il libro ricevette un severo attacco a motivo della profezia, poiché il metodo allegorico non poteva esser considerato seriamente e non doveva esserlo."⁴⁶⁴ In un lavoro successivo (1727), intitolato *The Scheme of Literal Prophecy Considered*, Collins attacca apertamente l'appello profetico.

Il dibattito, evidentemente, creò grande interesse. Lo stesso Collins riporta più di trenta critiche alla sua prima opera. Una delle più forti fu quella di Thomas Sherlock (1678-1761) nel *The Use and Intent of Prophecy in the Several Ages of the World* (1725). Apportando una modifica significativa alla forma espositiva dell'argomento, fu facile trovare delle debolezze, come fece Collins, quando lo si interpretò nel senso che "tutte le antiche profezie hanno espressamente mirato e descritto le caratteristiche di Cristo Gesù." Si dovrebbe, piuttosto, affermare quanto segue: "Tutte le rivelazioni che Dio fece ai Padri della sua promessa salvezza si sono perfettamente adempiute nella venuta di Cristo." Come commenta correttamente Carpenter, "la distinzione è sottile ma non vana."⁴⁶⁵ Che Wesley, fosse stato influenzato dall'affermazione di Sherlock è difficile saperlo, ma egli condivise chiaramente la stessa posizione nello stesso periodo di tempo. Nelle sue note su Mt. 2.17-18, commentando la frase "allora si adempì," dice, "un passo della Scrittura, sia profetico, storico o poetico, è adempiuto, secondo l'espressione neotestamentaria, quando accade un evento al quale, con grande precisione, può essere adattato."

Ancora una volta, è evidente come una interpretazione letterale della Scrittura, in questo contesto, conduca ad un vicolo cieco. L'altra opzione possibile sembra essere quella allegorica con le sue tante debolezze. Vi è stato, tuttavia, uno sviluppo, persino nel corso del nostro secolo, che ha prodotto un modo più adeguato di affrontare l'argomento,

⁴⁶³ Citato da CARPENTER, "Bible in Eighteenth Century," 107-108. Sfortunatamente, soltanto una di queste fonti originali è disponibile. Ho dovuto dipendere da opere secondarie.

⁴⁶⁴ *Protestant Thought*, 217.

⁴⁶⁵ CARPENTER, "Bible in Eighteenth Century."

un modo che meglio si armonizza con i fatti in oggetto secondo una prospettiva veramente biblica.

Finora l'enfasi è stata posta sull'adempimento letterale delle parole della Scrittura, e ciò, inevitabilmente, ha condotto all'allegoria. La nuova posizione suggerisce che la Bibbia concentra la sua attenzione sugli eventi più che sulle parole, e ciò che realmente importa è proprio il compimento della *storia*. Colui che sembra essere stato il padre di questo sviluppo è il rinomato studioso della Bibbia Johann Albrecht Bengel, tutore di John Wesley in esegesi biblica.⁴⁶⁶ Questa nuova comprensione è così rivoluzionaria, così attinente ai fatti esposti nella Scrittura, e così influente sull'ermeneutica contemporanea da meritare di essere trattata più ampiamente nella prossima sezione.

Lo sviluppo della prospettiva storica

Come già notato, la critica principale all'esegesi allegorica è il suo disinteresse della storia. Se le presupposizioni del suo sviluppo fossero, però, prese in considerazione, l'approccio potrebbe essere meglio compreso e persino apprezzato. Come afferma James N.S. Alexander, "Gli allegoristi spesso hanno le più oneste e onorevoli motivazioni anche quando, come spesso accade, producono e deducono assurdità."⁴⁶⁷

L'allegoria, originariamente, sorse dalla convinzione che alcuni documenti antichi erano ispirati e, quindi, erano rilevanti anche per il presente. Poiché, però, questi scritti erano condizionati dalla situazione ambientale di origine, erano suscettibili di rifiuto critico se non ben reinterpretati. L'allegoria venne adoperata per trovare significati nascosti, oltre la lettera, da applicare alla situazione corrente.⁴⁶⁸

Un'altra premessa all'impulso all'allegorizzazione è l'idea della ispirazione verbale. Se le parole della Scrittura sono dettate divinamente, tutte devono avere valore. Inoltre, pur apprezzando questi sforzi, siamo costretti a un giudizio negativo per i motivi impliciti alla nostra discussione. Intravedere idee contemporanee in questi scritti antichi significa commettere quanto Peter Berger definisce "il furto del materiale storico."⁴⁶⁹

Persino nella Chiesa primitiva si scoprì, ben presto, che l'allegoria era un mezzo efficace sia nelle mani degli eretici che degli ortodossi. I Padri antichi, allora, e in modo particolare Ireneo e Tertulliano, richiesero che le Scritture fossero interpretate secondo "la regola della fede," cioè, l'insegnamento autorevole della fede cattolica. Fu proprio dal

⁴⁶⁶ OTTO A. PIPER, "Heilsgeschichte," in *Enciclopedia of Religion*, ed. VERGILIUS FERM (New York: Philosophical Library, 1945), 330.

⁴⁶⁷ "The Interpretation of Scripture in the Ante-Nicene Period," *Interpretation* 12 (1958):272 ff.

⁴⁶⁸ SOWERS, *Hermeneutics*, 11-14.

⁴⁶⁹ *A Rumor of Angels* (Garden City, N.Y.: Doubleday and Co., 1970), 83.

dilemma causato dai problemi di interpretazione biblica che sorse l'insegnamento romano della priorità della chiesa sulla Scrittura.

Oltre a questa preoccupazione pratica appena adesso notata, apparve, sempre in questo periodo, una obiezione ermeneutica al metodo allegorico. Questa ebbe come centro di origine la Scuola teologica di Antiochia con uomini quali Diodoro, Giovanni Crisostomo e, in modo particolare, Teodoro di Mopsuestia. Questi, oggi, non sono molto conosciuti, ma ebbero delle intuizioni molto utili e significative sul problema ermeneutico. Teodoro, il più classico esempio di esegesi non allegorica, insisteva sullo studio del testo dell'Antico Testamento in modo da non negare la realtà storica.

L'Antico Testamento deve essere letto, principalmente, come il resoconto dell'azione misericordiosa di Dio manifestatasi nella storia di Israele.

L'importanza fondamentale di quella storia è che fu ideata, secondo gli scopi divini, per servire da palcoscenico dell'azione suprema e misericordiosa in Cristo, mediante il quale la nuova era è stata inaugurata come salvezza di Dio resa universalmente disponibile.⁴⁷⁰

Fedele ai suoi principi e dando sempre più importanza all'esegesi storica e letterale, Teodoro, nei riguardi dell'interpretazione dell'Antico Testamento, ruppe, nettamente, con la tradizione ecclesiastica. "Egli non lesse il Nuovo Testamento nell'Antico; non ritenne l'Antico Testamento pervaso da predizioni riguardanti Cristo e la Chiesa come nel caso di Origene, per esempio, o Agostino."⁴⁷¹ Sostenne che la sua posizione offriva un fondamento storico alla profezia, e esaltava l'era cristiana come quella che aveva tradotto in realtà il più alto panorama immaginifico delle Scritture antiche.⁴⁷²

La Scuola alessandrina aveva parzialmente difeso il suo uso dell'allegoria chiamando in causa la pratica paolina, particolarmente in Galati 4.21-31. L'apostolo adopera il termine *allegoreo* nel testo (senso allegorico), ma gli antiocheni insistevano dicendo che esiste una differenza sostanziale tra ciò che Paolo *fece* e ciò che gli alessandrini *fanno*. "L'apostolo crede nella realtà degli eventi che egli descrive adoperandoli come esempi. Gli alessandrini, invece, privano l'intera narrazione biblica della sua realtà."⁴⁷³

⁴⁷⁰ M.F.WILES, "Theodore of Mopsuestia," in *Cambridge History of the Bible*, ed. P.R. ACKROYD and C.F. EVANS (Cambridge University Press, 1970), I:508. Cf. G.H.GILBERT, *Interpretation of the Bible* (New York:MacMillan Co., 1908), 132-145, il quale afferma, "In Teodoro non ho trovato alcuna singola espressione allegorica." 138.

⁴⁷¹ GILBERT, *Interpretation*, 138. Gilbert dice che questo punto "evidenzia la sua affinità con l'esegesi scientifica moderna" e, inoltre, che "la sua posizione si avvicinava a quella di Gesù senza, apparentemente, esserne cosciente."

⁴⁷² JAMES D. SMART, *The Interpretation of Scripture* (Philadelphia:Westminster Press, 1961); citato in SWETE, *Dictionary of Christian Biography*.

⁴⁷³ Citato in Alexander, "Interpretation," 276.

Il principio appropriato di interpretazione, essi dicono, è *theoria* (teoria) più che *allegoria* (allegoria), che essi interpretano come un senso della Scrittura più alto e profondo di quello letterale o storico, *ma fortemente basato sulla lettera*.⁴⁷⁴

Perciò, come afferma Gilbert, “l’esegesi è scesa giù dalle nuvole, ed ha piantato i piedi fermamente sulla terra. Per la prima volta riscontriamo uno sforzo serio e determinato a capire realmente quanto gli autori sacri intendessero dire.”⁴⁷⁵ Sfortunatamente, tuttavia, il metodo tradizionale antico ben presto superò questo promettente nuovo sviluppo, e si perse nella memoria della chiesa.

Tuttavia, nonostante il suo continuo ampio uso nella chiesa come mezzo per stabilire un qualche senso di unità tra l’Antico e il Nuovo Testamento, l’allegoria è totalmente inadeguata come sano principio esegetico. James D. Smart ha conficcato il chiodo finale nella sua bara affermando:

l’allegoria è un mezzo per scoprire un significato che non è più presente. Perciò, se il Vangelo cristiano non può essere rintracciato nell’Antico Testamento senza l’allegoria, ciò equivale alla confessione che non è lì presente ma che deve essere introdotto da fuori.⁴⁷⁶

Soltanto dopo il XVIII secolo si fece strada una nuova considerazione della prospettiva storica. Ciò avvenne, come abbiamo notato nella precedente sezione, in parte per l’influenza di J. A. Bengel.⁴⁷⁷ La persona che accolse i suggerimenti di Bengel sviluppandoli, e che per primo adoperò il termine *Heilsgeschichte*, oggi moneta comune nella discussione contemporanea, fu J.C.K. von Hofmann.

Bengel suggerisce, nella sua prefazione allo *Gnomon*, che questo è lo scopo principale del commentario così da poter recuperare la situazione storica del testo lasciando che sia il testo a parlare da quello stesso ambiente vitale da cui parlò al lettore originale che non necessitava una quantità massiccia di commentari. Il testo, nell’ambiente vitale del primo lettore, gli era evidente o manifesto. Qui si cela il suggerimento che poi fiorì nell’opera di von Hofmann.

Von Hofmann è una di quelle figure sepolte nella storia e sconosciuta sia ai agli studiosi contemporanei che successivi. Una delle cause maggiori è da rintracciare nella sua posizione altalenante tra il razionalismo da un lato e l’estrema ortodossia dall’altro, motivo per cui egli fu criticato da entrambi gli schieramenti.

⁴⁷⁴ Ibid.

⁴⁷⁵ *Interpretation*, 135.

⁴⁷⁶ *Interpretation*, 132.

⁴⁷⁷ Si dovrebbe ricordare sempre, per sottolineare lo scopo di questo studio, che Wesley tradusse quasi interamente lo *Gnomon* di Bengel nelle sue *Notes*, par.7.

Il concetto di “storia sacra” fu il contributo particolare di von Hofmann. Questi affermava l'esistenza di una unità organica nelle Scritture con una “intrinseca connessione tra profezia e storia.” Ciò significa che dovrebbe esserci un legame *organico* tra la sfera in cui sorse la profezia e le circostanze del suo adempimento. Tale approccio segnò un radicale allontanamento dalle posizioni tradizionali che davano molta più importanza alla parola della profezia, intesa più come oracolo, e meno valore all'ambiente storico contemporaneo. Von Hofmman, invece, cercava la profezia “principalmente negli eventi storici, e soltanto secondariamente nelle parole interpretative dei profeti.”

Come Bengel, von Hofmann” abbandonò totalmente la nozione dell'ispirazione verbale.” Se la rivelazione accade principalmente negli eventi e questi sono interpretati in modo dinamico, non c'è più bisogno dell'allegoria. Ogni stadio della storia biblica reca con sé il germe del futuro sviluppo e, perciò, punta oltre se stessa ad uno stadio ulteriore del piano divino e, infine, al suo compimento dapprima in Gesù Cristo e poi, nella Sua seconda venuta.⁴⁷⁸ Più che l'adempimento di parole, ci riferiamo alla realizzazione di eventi. La seguente critica di Rudolph Bultmann è utile per meglio delineare le vere conseguenze della tesi di von Hofmann:

E' qualcosa di diverso da quell'idea, in linea con l'interpretazione tradizionale, che la profezia sia comprensibile a partire dal suo adempimento, in un improvviso apparire di un significato diverso delle parole che, nel loro contesto avevano un significato alquanto differente.⁴⁷⁹

L'analisi di Christian Prius offre un sommario illuminante:

Sviluppando la [sua] tesi, Hofmann mostra come gli eventi più importanti della storia veterotestamentaria, siano parte vitale del processo della storia sacra, e, simultaneamente, a motivo del loro carattere incompleto, annunziano un pieno adempimento nel futuro. Un esame della storia anticotestamentaria, secondo questa prospettiva, rivela la necessità intrinseca della profezia nell'opera di redenzione, e riposiziona la profezia e il suo adempimento nel ruolo centrale che godevano nella Chiesa apostolica. Per la prima volta, nella storia dell'interpretazione biblica, una visione organica della storia è stata applicata ai problemi dell'esegesi in modo sistematico.⁴⁸⁰

L'opera di Von Hofmann si pone in contrasto con altre due interpretazioni del suo tempo, che, in entrambi i casi, non danno grande importanza alla storia. Da un lato troviamo l'opera di Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802-1869), un teologo luterano tedesco molto conservatore; e , dall'altro lato, vi è la spiegazione di Friedrich Schleiermacher (1768-1834), padre della teologia moderna (liberale) e maestro di von Hofmann.

⁴⁷⁸ Otto A. Piper, “J.C.K.von Hofmann,” *Encyclopedia of Religion*, ed. Vergilius Ferm (New York: Philosophical Library, 1945).

⁴⁷⁹ “Prophecy and Fulfillment,” 56. La critica di Bultmann, che segue questa citazione, è tanto superficiale quanto ridicola.

⁴⁸⁰ “The Contemporary Relevance of von Hofmann's Hermeneutical Principles,” *Interpretation* 4 (1950): 311 ff.

Schleiermacher agiva sotto l'influenza dell'idealismo filosofico che tendeva a enfatizzare la realtà di un regno astorico delle idee (universali) dove risiedono gli assoluti e, similmente, la relativa irrealtà del regno storico (particolari) in cui prevale la contingenza. Adoperando queste distinzioni, Schleiermacher distingue due tipi di predizione profetica. Una è la "predizione speciale" che si riferisce ad eventi specifici e, perciò, è "ipotetica" o contingente. L'altra è una "esposizione dell'universale" e, perciò, ha valore assoluto. Quest'ultima è la categoria fondamentale entro cui ricadono tutte le predizioni messianiche che presentano una dimensione accidentale ed una essenziale. La prima è il guscio, mentre la seconda è il nocciolo. "Le affermazioni specifiche, più o meno, sono soltanto un abito esterno, cosicché, spesso, si è nell'incertezza se questo punto faccia parte o no della stessa predizione." L'affermazione di Gesù di essere l'adempimento della profezia ha un duplice significato. Egli è la "fine" della profezia del primo tipo per la Sua perfetta predizione della fine delle istituzioni giudaiche esistenti e il "fine" del secondo tipo poiché la "profezia essenziale è stata pienamente adempiuta."⁴⁸¹ Questa interpretazione è stata molto influente.

Hengstenberg, all'altro polo teologico di Schleiermacher, sviluppò una tesi simile. Egli distingueva tra "verità generali" che erano la maggiore preoccupazione dei profeti, e i particolari accidentali adoperati "in modo tale da accentuare la gloria della stessa idea."⁴⁸² Però, anziché porre Cristo come fine della storia veterotestamentaria, Hengstenberger tendeva a porLo come contenuto dell'Antico Testamento, che, essendo in buona parte a-storico, lo costringeva a ricorrere all'interpretazione allegorica.

Uno dei maggiori risultati di questo sviluppo rappresentato da von Hofmann è il riconoscimento del contesto storico del materiale biblico. I profeti sono riconosciuti come persone la cui funzione principale era la proclamazione della Parola di Dio *nel loro proprio tempo*, e non tanto come veggenti che descrivono eventi futuri completamente slegati dai loro giorni. Potenzialmente tutta la cultura teologica moderna condivide il pensiero degli scrittori di *Exploring the Old Testament* ⁴⁸³ quando dicono:

Il termine profeta deriva dal vocabolo greco *prophetes*, che significa "colui che trasmette la parola di un altro."...Il concetto moderno del profeta come "colui che predice" o "anticipa il futuro" si basa sul fatto che il profeta antico predicava, occasionalmente, eventi futuri per ispirazione divina. Questo però, era soltanto un aspetto del suo ministero. La *trasmissione* più che la *predizione* era la sua funzione primaria.⁴⁸⁴

⁴⁸¹ *The Christian Faith* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1960), par. 103.3, 446-448.

⁴⁸² BREVARD CHILDS, "Prophecy and Fulfillment," *Interpretation* 12 (1958): 260-261.

⁴⁸³ N.d.t. Un testo di introduzione all'Antico Testamento pubblicato dalla Beacon Publishing House.

⁴⁸⁴ *The Christian Faith* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1960), par. 103.3, 446-48.

Persino l'occasionale predizione a cui ci si riferisce in questa citazione è integralmente legata all'uditorio proprio del profeta, poiché egli parla del suo futuro. Inoltre, le loro predizioni sono di natura prettamente morale, quindi, contingente. Ciò significa che, l'attuazione di un preannunciato giudizio o di una benedizione dipende, secondo il caso, dalla risposta morale del popolo. Quindi, la predizione del futuro, come apposta tendenza deterministica sul corso della storia, non è un aspetto veramente presente. Gurdon C.Oxtoby definisce questo fenomeno "predizione condizionata."⁴⁸⁵

Sfortunatamente, tra il grosso dei cristiani laici il primo concetto, seppure poco accurato, di profeta biblico ha avuto, generalmente, grande seguito.⁴⁸⁶ Ciò, insieme ad una inondazione di letteratura dispensazionalista basata su premesse a-storiche, ha impedito una comprensione appropriata della posizione biblica.

Tipologia

Al sorgere di questa nuova comprensione storica delle Scritture, studiosi di ermeneutica hanno cominciato a discutere su di un nuovo metodo di interpretazione chiamato *tipologia*. Pur se l'uso dell'idea di *tipo* nell'esegesi non è nuovo, la novità risiede nell'approccio metodico. La vecchia tipologia, se così possiamo definirla, era tanto a-storica quanto l'allegoria di cui ne è una categoria.⁴⁸⁷ La corrispondenza che intendeva stabilire non era tanto una relazione tra il passato ed il futuro, tra la prefigurazione e l'adempimento, il terreno e il celeste, l'ombra e la realtà.⁴⁸⁸ La tipologia, invece, pone come proprio principio guida l'idea che gli eventi ed i personaggi dell'Antico Testamento siano tipi di, cioè, prefigurino e anticipino, eventi e personaggi del Nuovo. I cultori di questo metodo danno grande importanza alla storia.⁴⁸⁹

Questa nuova tipologia, così da noi chiamata per distinguerla da quella più vecchia e a-storica, sorse in risposta all'emergente e diffusissimo interesse per l'unità della Bibbia. La nascita della critica storica, con la sua enfasi sul carattere storico, e quindi sulla diversità dei vari documenti biblici, aveva indebolito le precedenti concezioni dell'unità delle Scritture basate sull'allegoria e la tipologia a-storica. Tuttavia, come Lampe e

⁴⁸⁵ *Prediction and Fulfillment in the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1966), 77-78.

⁴⁸⁶ Cf. Lampe and Woolcombe, *Typology*, 9-14.

⁴⁸⁷ Nota, cioè, la tipologia allegorica presente nelle note della Bibbia di Scofield. Questi definisce un tipo come "un'illustrazione divinamente proposta di qualche verità." Cf. note su Gn. 1.16, dove la "luce più grande," che intende il sole, viene interpretata come un *tipo* di Cristo. Questo è un esempio significativo della normale critica che il dispensazionalismo interpreta letteralmente la profezia e allegorizza la storia.

⁴⁸⁸ Il fondamento dell'esegesi allegorica è un "concetto di Scrittura considerata come un singolo ampio volume di oracoli e enigmi, un immenso libro di indovinelli segreti a cui il lettore deve dare risposta." Lampe e Woolcombe, *Typology*, 31.

⁴⁸⁹ KELLY, *Doctrines*, 70-71.

Woolcombe affermano, con la rinnovata enfasi sulla continuità delle Scritture nel loro insieme, “la tipologia è rientrata in se stessa.”⁴⁹⁰

La neo-tipologia è fortemente radicata sulla concezione profetica della storia. In breve, questa include la convinzione profetica che Dio controlla la storia, realizzando la Sua volontà, in modo particolare, nella trama degli eventi del suo popolo scelto. L'ispirazione dei profeti fa loro intuire il significato nascosto degli avvenimenti della vita di questo popolo rendendoli capaci di interpretare quegli eventi e il loro esito finale. Questi pronunciamenti profetici, naturalmente, presentano una dimensione escatologica, ma essi sono essenzialmente legati al loro tempo storico.

Come già notato nella visione profetica, la storia biblica rientra in uno schema, o un ritmo ricorrente, in modo tale che eventi passati, già interpretati, anticipano eventi futuri; e le forze che agivano nei primi giungono ad un certo culmine negli ultimi, così da creare una relazione analogica in cui, l'evento finale è ritenuto l'adempimento dell'evento tipico precedente.

Quando questa comprensione viene applicata al Nuovo Testamento, sembra che esista veramente una tale relazione tra alcuni eventi veterotestamentari e quelli che costituiscono il vangelo. Secondo Alan Richardson:

L'adempimento della profezia comprende più del semplice avverarsi di parole e predizioni; include il compimento della storia e la convalida della comprensione profetica della storia negli eventi che il Nuovo Testamento registra e interpreta per noi.⁴⁹¹

Tale compimento intende anche la manifestazione di ciò che è implicito nello schema degli eventi storici antichi. Infatti, esiste una reale corrispondenza tra eventi storici che sono avvenuti seguendo il ricorrente ritmo dell'attività divina.

Si dovrebbe anche notare, in questo caso, come i neo-tipologi stiano attenti a negare che la loro interpretazione implichi una comprensione ciclica della storia. Tale comprensione era prevalente nel mondo greco ed orientale come anche nella cultura cananea che Israele incontrò in Palestina. La visione biblica della storia, invece, è, in natura, di tipo lineare e non permette una ripetizione cosmica degli eventi.⁴⁹² Secondo la visione della storia di tipo ciclico-cosmico, tutti gli eventi accadranno nuovamente in una continua ripetizione ciclica in modo tale che l'evento attuale è una riedizione. Su queste basi Gerhard von Rad suggerisce che dovremmo vedere l'idea base della tipologia non

⁴⁹⁰ *Typology*, 18; ALAN RICHARDSON, *Apologetics*, 192. Per un breve sommario di alcuni dei fattori che hanno stimolato questo rinnovato interesse sull'unità della Bibbia, cf. Smart, *Interpretation*, c.3.

⁴⁹¹ *Apologetics*, 188.

⁴⁹² A questo scrittore sembra evidente che l'Ecclesiaste sia un'apologetica della visione biblica della storia contro quella ciclica basata sui cicli della natura con quel suo mortale pessimismo sulla vita umana.

tanto nella nozione di ripetizione quanto in quella della corrispondenza. “In un caso, il terreno trova la sua legittimazione nella sua corrispondenza con il celeste, nell’altro, la relazione di corrispondenza è di natura tipica: l’evento primordiale è un tipo di quello finale.”⁴⁹³

Di conseguenza, come Lampe e Woollcombe concludono, la tipologia è radicata su di una particolare concezione della storia che gli scrittori del Nuovo Testamento condividevano e che, i cristiani, per i quali la Bibbia è autorevole, potevano difficilmente rifiutare. Secondo questa prospettiva un tipo, nel linguaggio dei Padri, può essere definito un “mistero” nel normale senso neotestamentario del termine. E’ un segreto, nel consiglio di Dio, rivelato in Cristo; un elemento del piano segreto di Dio reso manifesto nel processo di adempimento.⁴⁹⁴

I neo-tipologi trovano questa forma di attività interpretativa già presente nell’Antico Testamento nel caso dei profeti che guardavano avanti, al futuro, quando vi sarebbe stata una ripetizione o ricapitolazione di precedenti eventi significativi della storia sacra. Per esempio, Isaia e Amos parlavano del ritorno del paradiso (Is. 11.6-8; Am. 9.13); Osea aspettava una ripetizione del periodo del deserto (Os.2.16-20); Isaia attendeva un ritorno dell’antico Davide a Gerusalemme (Is.1.21-26); e spesso, si percepisce il desiderio di un nuovo esodo. “Il profeta discerne lo schema dell’agire divino più che il ripetersi dell’evento storico esteriore; secondo lui, come anche per il pensiero israelitico in generale, l’azione divina è indicata dagli eventi reali della storia.”⁴⁹⁵

Tuttavia, i “tipi” non sorgono da eventi isolati; l’Antico Testamento, in generale, offre lo schema della salvezza divina nei temi ricorrenti della morte e della risurrezione, annichilimento (oppure, come minimo, pericolo e disastro) seguito dalla restaurazione. Questo schema anticipa tipologicamente, la salvezza realizzatasi con la venuta del Messia di Dio di cui i profeti avevano parlato. Perciò, nelle parole di Alan Richardson, “i profeti erano abili a discernere il significato intrinseco degli eventi dei propri giorni in modo tale da intravedere, seppur in modo opaco, il vero schema del processo di salvezza nella storia.”⁴⁹⁶

Questa posizione ha tanti pregi; e la serietà con cui tratta la storia, in contrasto con l’allegoria, è da apprezzare. Inoltre, ci offre gli strumenti adeguati per poter interpretare gli scritti escatologici odierni, incluso il libro dell’Apocalisse, grandemente abusato.

⁴⁹³ “Typology,” in *Essays on Old Testament Hermeneutics*, ed. Claus Westermann (Richmond, Va.: John Knox Press, 1963), 20.

⁴⁹⁴ *Typology*, 29.

⁴⁹⁵ Ibid. 26-27; cf. VON RAD, “Typology,” 19-20.

⁴⁹⁶ *Apologetics*, 190-191; cf. LAMPE AND WOOLLCOMBE, *Typology*, 27-28.

Come nel caso di tante altre profezie della Bibbia, questo ultimo libro è anche fortemente legato agli eventi dei propri giorni. L'apostolo, per intuizione dello Spirito, riesce a penetrare nel loro significato cosmico per vedere come vi siano forze operanti che devono, infine, accelerare la fine di questa età. L'intensità dell'interazione di queste forze gli dà un senso di urgenza cosicché, il conflitto della fine del tempo sembra essere proprio imminente. La lotta, gli eventi catastrofici, e la conclusione sono tutte descritte con un linguaggio simbolico caratteristico delle circostanze in cui vive lo scrittore e i suoi lettori. Di conseguenza, non è possibile adoperare queste scritture per trovare un abbozzo di eventi futuri in modo più o meno dettagliato. E' possibile, però, tracciare una relazione analogica tra l'agire di Dio nelle crisi della fine del primo secolo e la fine ultima della storia mondiale, quando il progetto di Dio sarà completamente realizzato.⁴⁹⁷

E' questa situazione che rende possibile l'identificazione di ogni età con il giorno finale, come predicatori profetici immancabilmente fanno. La medesima struttura di forze, comprese in senso analogico, è presente, in vari gradi di intensità, e, perciò, identificabile. La tragedia è che questi profeti degli ultimi giorni propongono delle precise identificazioni, che, conseguentemente discreditano se stessi (e, spesso, il messaggio biblico) quando la storia progredisce e le loro identificazioni risultano errate.

Ritornando alla domanda iniziale: La tipologia, come qui reinterpretata, è un sufficiente principio ermeneutico oppure presenta delle deficienze che devono essere colmate? La tipologia secondo Lampe e Woolcombe, sembra mostrare alcune insufficienze quando essi si chiedono se un tale approccio può essere legittimamente impiegato in un'era "post-critica." Si chiedono se si può identificare un qualsiasi criterio utile a segnare una distinzione tra una tipologia legittima ed una esegeticamente giustificabile, da un lato, e l'arbitrario esercizio di ingenuità privata e incontrollata.

In realtà, il metodo è suscettibile di molta critica. La tipologia di Lampe e Woolcombe è stata criticata per la loro teoria di un "ritmo ricorrente nella storia passata." Ciò suggerisce un ritmo impersonale degli eventi stessi che potrebbero essere interpretati come poco più delle parole di Eraclito. Smart, evidenzia, giustamente, che è molto meglio parlare della fedeltà di Dio che si manifesta in una personale direzione della storia. Egli dice:

E' questo che produce una rete di corrispondenze in tutto l'Antico Testamento. La storia dell'esodo fu ridetta in ogni nuova era per ricordare agli israeliti che il loro Dio è Colui che libera il suo popolo in modo meraviglioso nonostante i vari ostacoli, creando l'aspettativa di una nuova liberazione...La

⁴⁹⁷ Cf. ALAN RICHARDSON, *Apologetics*, 199. Questa concezione è ben sviluppata in Hoekema, *Bible and Future*.

corrispondenza, perciò, tra gli eventi del passato e quelli anticipati del futuro non è una mistica previsione del futuro ma, semplicemente, un'espressione della fiducia del profeta che la fedeltà di Dio a Se stesso deve essere rivendicata negli eventi della storia, poiché egli è il Signore del mondo e della sua storia.⁴⁹⁸

Pur se questa critica possiede un elemento di equivocità, richiama l'attenzione ad una più dinamica comprensione della storia pur mantenendo l'accento biblico sull'attività personale di Dio nella storia del Suo popolo. L'interazione tra Dio ed Israele può in verità, riflettere determinati schemi, basati sulla natura di Dio più che sulle forze cieche della natura, che si ripete continuamente trovando la sua più alta espressione nell'evento-Cristo e in quelle influenze che da esso derivano.

Sulla base di questa comprensione, Smart critica ancora l'intero approccio tipologico ritenendolo artificiale. Egli, in realtà, sembra voler dire che i tipologi non danno grande importanza al concetto biblico di adempimento, adoperando, invece, il loro metodo come artificio ermeneutico per consentire ai cristiani antichi di scoprire dei paralleli tra la nuova fede e l'Antico Testamento in modo tale da ricavare una qualche autorità dalle Scritture giudaiche. Invece, "adempimento significa il completamento in Cristo dell'opera di Dio a cui l'Antico Testamento dava testimonianza." Quando Gesù parlò del nuovo patto in relazione alla Pasqua, egli non era preoccupato dell'interpretazione del vecchio o di stabilire dei paralleli, ma di creare una nuova relazione tra Dio e l'uomo in cui tutte le speranze di coloro che avevano servito Dio prima di lui sarebbero state realizzate. E' sufficiente, perciò, riconoscere che l'opera salvifica di Cristo nella sua vita e nella sua chiesa sia il completamento di una redenzione iniziata nell'Antico Testamento.⁴⁹⁹

Pur se la neo-tipologia considera seriamente la situazione storica di una particolare scrittura, sembra *aggiungere* il significato tipologico a quello storico. Se riflettiamo sul fatto che il significato storico di un qualsiasi testo è determinato dal suo contesto, e il contesto non è necessariamente limitato a quello immediato, allora si potrà notare come il contesto totale della scrittura anticotestamentaria, necessario per poter stabilire un ampio e pieno, significato storico, includa la vita, la morte e la risurrezione di Gesù Cristo e la nascita della Chiesa. In questo modo, leggere un testo dell'Antico Testamento alla luce del Nuovo significa considerarlo nel suo *pieno* contesto storico. "Non vi è significato storico e tipologico ma soltanto livelli diversi di un significato che è sia storico che teologico."⁵⁰⁰

Alla luce di questo retroscena, possiamo adesso proporre ciò che crediamo essere un principio adeguato mediante il quale fare giustizia alle pretese neotestamentarie fornendoci di un sano ed adeguato metodo di interpretazione della fonte biblica per poterne fare un uso legittimo nell'impegno teologico.

⁴⁹⁸ *Interpretation*, 102.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, 112.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, 117.

Verso una ermeneutica teologica

La nostra analisi ha rilevato la necessità di un'adeguata ermeneutica per poter ben affrontare il problema della relazione tra i Testamenti in modo tale da non sabotare la fede cristiana. Abbiamo notato il continuo rifiuto dell'interpretazione letterale dell'Antico testamento da parte della chiesa, poiché produceva inevitabilmente un risultato indesiderabile.⁵⁰¹ Molti sono stati tentativi di trovare metodologie alternative. Alcune sono state ritenute chiaramente inadeguate, altre presentavano sia punti di forza che debolezza. In questa sezione intendiamo proporre un principio ermeneutico che, crediamo, rappresenti validamente il punto di vista biblico offrendo una soluzione alle difficoltà principali presenti nell'argomento in discussione. Inoltre, dimostrerà la natura dell'autorità biblica nel lavoro teologico.

Il problema maggiore che abbiamo notato è causato dalla mancanza occasionale di corrispondenza tra l'uso del Nuovo Testamento di alcune scritture veterotestamentarie che si ritiene siano state adempiute in Cristo ed il loro significato originale, un problema che non può essere ignorato. Uno dei tentativi più autorevoli di risolvere questo problema è stato proposto da Rendal Harris con il titolo di "Testimonianze."

Questo studio sostiene che i primi cristiani adoperassero dei testi compilati sottoforma di manuali. Questa proposta ebbe una popolarità considerevole per molti anni. Tuttavia, non sono mai state presentate delle chiare evidenze di sostegno a questa idea, cioè, non si sono mai trovate testimonianze scritte sopravvissute al tempo e non si sa se ve ne siano mai state. Nel tempo è stata abbandonata dagli studiosi, ma la scoperta dei Rotoli del Mar Morto ha ridestato l'interesse su questa teoria di Harris poiché si è trovato che queste testimonianze erano realmente in uso tra i Giudei di quel tempo.

Commentando le scoperte di Qumran, J.N.Allegro afferma:

Quasi certamente, questo documento contiene testimonianze che, secondo Burkitt, Rendel Harris, ed altri ancora, sono esistite nella Chiesa primitiva. La nostra collezione dimostra anche un ulteriore interesse includendo due testimonianze adoperate dai primi cristiani e riguardanti Gesù. Inoltre, la prima testimonianza citata ha una importanza particolare poiché dimostra il tipo di citazione complessa ben rappresentata nel Nuovo Testamento.⁵⁰²

⁵⁰¹ Cf. una dichiarazione fatta da Thomas Woolston, uno dei contemporanei di John Wesley impegnato in questo dibattito negli anni del 1700: Alla fine del suo discorso, egli dice, "non posso che pensare, da quanto è stato detto, che viene incoraggiata la ricerca del senso allegorico e spirituale della Legge e dei Profeti, mettendo da parte le nostre interpretazioni letterali che sono la morte di quei testimoni di Cristo; poiché non soltanto Paolo disse che la lettera uccide, ma i Padri antichi spesso ci avvertono del pericolo del senso letterale delle Scritture, per evitarci di divenire causa della loro morte." *The Old Apology for the Truth of the Christian Religion, Against the Jew and Gentiles Revived* (London: John Torbuck, 1732), 302-382.

⁵⁰² Citato in E.F.Osborn, *Word and History* (Melbourne, Australia: Jonker Printing Pty., 1971), 8.

Ma persino se questa proposta viene considerata valida, non giungiamo ad genuina soluzione semplicemente spostando il problema in avanti. Potrebbe essere utile per comprendere meglio il modo in cui gli apologisti biblici trattavano i loro testi, ma non spiega, in primo luogo, la ragione della loro inclusione nei manuali. Naturalmente, se esiste soltanto un legame verbale tra il testo dell'Antico Testamento e il supposto suo compimento neotestamentario, questa soluzione sarebbe soddisfacente ma non esauriente.⁵⁰³

Una risposta molto più ragionevole e accettabile è stata proposta da C.H.Dodd. In realtà, la sua tesi è basata sulle proposte di Harris, delle quali ne è una estensione, rispondendo precisamente al problema da noi sollevato.

Mediante un'analisi delle scritture anticotestamentarie adoperate dagli scrittori neotestamentari, egli scoprì che vi erano alcune sezioni dell'Antico Testamento ("Testimonia") che venivano adoperate da almeno due autori diversi. Questo uso da parte di persone diverse indica, afferma Dodd, una tradizione pre-canonica dalla quale entrambi traggono il loro materiale. Questa tradizione, come suggerisce Harris, non era scritta, ma di natura orale.

E' utile citare il sunto proposto dallo stesso Dodd delle sue scoperte in relazione al metodo ermeneutica dei primi scrittori cristiani:

Il metodo includeva, per primo, la *selezione* di alcune ampie sezioni delle scritture veterotestamentarie, specialmente di Isaia, Geremia e di alcuni profeti minori e dei Salmi. Queste sezioni erano considerate come complessi e, versi particolari o frasi venivano citate per richiamare il più ampio contesto e non come vere e proprie testimonianze. Simultaneamente, frasi staccate da altre parti dell'Antico Testamento, potrebbero essere adoperate come esempio o per chiarire il significato della sezione maggiore considerata. Tuttavia, nei passi fondamentali, ciò che si valuta e che sta alla base della discussione, è il contesto totale⁵⁰⁴

Ognuna di queste unità scritturali rappresentava uno schema particolare di pensiero o una trama, pur se potevano essere riferite a situazione varie e diverse. Questo schema afferma che la vittoria di Dio è conseguenza della sofferenza o del giudizio e si compie per loro mezzo. Poiché questa idea era continuamente applicata dai profeti ad Israele e non al Messia, fu scioccante scoprire che anch'Egli avrebbe dovuto seguire questo schema nella realizzazione del Suo compito.

⁵⁰³ Un parallelo a questo tipo di relazione è rintracciabile in molti riferimenti centro-marginali di Bibbie contemporanee o di cosiddette Bibbie con riferimenti chiave, che sono ampiamente basate sulla corrispondenza verbale più che contenutistica o di relazione contestuale.

⁵⁰⁴ *According to the Scripture*, 126.

Alcuni passi specifici che presentano questo schema, divennero riferimenti classici dei primi predicatori cristiani.⁵⁰⁵ Entro questi ampi passi, vi erano delle affermazioni specifiche aventi un significato speciale poiché vi era una stupefacente corrispondenza letterale tra esse ed eventi connessi con la vita di Cristo.⁵⁰⁶ Il fatto che il loro contesto punti, letteralmente, verso una direzione diversa non era importante perché erano soltanto versi rappresentativi di uno schema di pensiero che era direttamente e letteralmente applicabile a Gesù ed alla Sua Chiesa. L'adempimento, quindi, non era né letterale e meccanico, e neanche allegorico, ma *teologico*, cioè, la teologia insegnata dai Profeti (e presente in altre sezioni del canone ebraico) è stata adempiuta da Cristo.

Possiamo trovare questa ermeneutica teologica in azione, con l'aggiunta di altre dimensioni, in tutto l'Antico Testamento. Isaia di Gerusalemme ha analizzato la situazione del popolo del suo amato Giuda e comprese che il loro modo di vivere poteva soltanto meritare il giudizio di Dio. Dichiarò la conseguenza in 7.17-20: “ L'eterno farà venire su di te, sul tuo popolo e sulla casa di tuo padre dei giorni, come non se ne ebbero mai dal giorno che Efraim s'è separato da Giuda: vale a dire il re d'Assiria. E in quel giorno l'Eterno fischierà alle mosche che sono all'estremità dei fiumi di Egitto, e alle api che sono nel paese d'Assiria. Esse verranno e si poseranno tutte nelle valli deserte, nelle fessure delle rocce, su tutti gli spini e su tutti i pascoli. In quel giorno, il Signore, con un rasoio preso a nolo di là dal fiume, cioè col re d'Assiria, raderà la testa, i peli delle gambe e porterà via anche la barba.”

Da notare come il pendente giudizio sembra essere nelle mani dell'impero che allora dominava il mondo- l'Assiria. Anni dopo, quando realmente giunse la fine, non fu l'Assiria ma Babilonia ad agire come strumento di Dio. Ciò, forse, annulla la proclamazione di Isaia? No, di certo! Egli proclamava una visione teologica fondata sulla sua comprensione della natura di Dio e del peccato umano, e vi fu un adempimento teologico diverso in alcuni dettagli da quello specificato da Isaia ma fu proprio e giustamente la realizzazione delle sue parole.

Inoltre, ogni evento rivelatorio diviene una fonte di interpretazione teologica, o re-interpretazione di eventi precedenti, in modo tale da poter affermare che l'evento precedente si avvera in quello successivo. J.A. Bewer, qualche anno fa, ha richiamato

⁵⁰⁵ Questo fenomeno poteva anche spiegare la vaghezza di alcuni scrittori biblici quando si riferivano a questi passi da loro citati. Cf. p.e., Ebr. 2.6.

⁵⁰⁶ Ciò, secondo Dodd, spiega l'uso di Ger. 31.15 in Mt. 2.17-18, un problema che abbiamo già notato. Questo verso proviene da un contesto più ampio (Ger. 31.10-34), che manifesta la trama che è stata adempiuta, in questo caso, dal nuovo Israele.

l'attenzione su questo fatto dichiarando che alla "rivelazione progressiva" corrisponde "l'interpretazione progressiva":

Il dato rimane poiché è scritto, persino anche dopo il progresso della rivelazione, ma le stesse parole vengono lette e comprese in modo nuovo. La conoscenza più profonda della verità, prodotta da una rivelazione più alta, vede in esse molto più di quanto i loro autori originali e i loro primi lettori abbiano visto.⁵⁰⁷

L'esempio più chiaro di questo punto è l'interpretazione delle narrazioni patriarcali alla luce dell'Esodo. In modo abbastanza ovvio, le vite dei Padri sono tracciate nella prospettiva di una grande liberazione e, quindi, le loro esperienze sono presentate come preparatorie per quell'evento. Le loro carriere si realizzarono nell'Esodo.

Per analogia, l'evento-Cristo diviene il punto focale alla cui luce, gli eventi precedenti e le relative interpretazioni, vengono considerati ed interpretati. Quanto accade non è una falsificazione ma, piuttosto, una nuova comprensione derivata dall'evento rivelatorio cristiano mediante il quale si re-interpreta la speranza messianica. Similmente, l'Israele del vecchio patto è radicalmente re-interpretato dal nuovo Israele del nuovo patto. Si comprende che non si trattava semplicemente del messaggio di Dio comunicato ai non israeliti da Giudei, sottoforma di universalismo anticotestamentario, ma che il vero Israele è composto da Gentili come anche da Giudei, con questi ultimi privi di qualsiasi priorità. Questa comprensione ci fornisce un'ermeneutica teologica che ci permette di dire che la teologia dell'Antico Testamento è adempiuta in quella del Nuovo Testamento. Questa non è semplicemente la teologia dei profeti, ma quella dell'intero canone ebraico.

Accogliendo l'idea suggerita e enfatizzando la dimensione teologica, rendiamo autorevole per la predicazione⁵⁰⁸ l'intero Antico Testamento offrendo un principio logico per comprendere l'annuncio centrale della chiesa primitiva che l'agire di Dio in Cristo era "secondo le Scritture."

Quando questa posizione viene sintetizzata in un principio generale applicabile all'intera Bibbia, come abbiamo suggerito all'inizio, otteniamo un criterio mediante cui rintracciare l'elemento cognitivo, autorevole nella Scrittura- cioè quello teologico.

⁵⁰⁷ "Progressive Interpretation," *Anglican Theological Review* 24 (1942): 89. Questo riferimento non implica una tacita accoglienza della rivelazione progressiva, poiché quella posizione presenta molte difficoltà. Se la rivelazione progressiva è interpretata nel senso che sezioni più antiche della Scrittura sono preliminari e preparatorie e, quindi, mantengono soltanto un valore storico quando sono superate da una rivelazione "più alta," ciò significa fare a pezzi una Bibbia che avrebbe soltanto un valore d'antiquariato senza una reale autorità. In questa appendice proponiamo una posizione che dà autorità all'intera Bibbia con una posizione molto più conservatrice di quella di una rivelazione progressiva nei termini su definiti. Questa posizione, tuttavia, non disconosce la superiorità- il suo carattere realizzativo- della rivelazione di Cristo.

⁵⁰⁸ E' questa la tesi del grande testo di Bright *Authority of the Old Testament*, da cui fortemente dipende questa mia intera trattazione.