

# La salvezza ieri e oggi

La salvezza ieri e oggi

Sdt - C.P. 756 - 35100 Padova - Taxe perçue/Tassa riscossa - PD CMP

שְׂדֵי הַיּוֹם  
הַיּוֹם הַזֶּה

Acquista la verità e non la vendere  
אמת קנה ואל תמכר

6

Nuova serie  
Anno III, 1991/2  
Semestrale  
Sped. in abb. post.  
gruppo IV70%

**STUDI DI TEOLOGIA**  
Rivista teologica semestrale edita a cura dello  
**ISTITUTO DI FORMAZIONE EVANGELICA E DOCUMENTAZIONE**

Anno III/2

N° 6

II° Semestre 1991

*Direttore responsabile*  
Prof. Pietro Bolognesi

*Amministrazione*  
I.F.E.D.  
C.P. 756  
I-35100 Padova

*Abbonamento annuo* L.16.000 - *Sostenitore* L. 25.000 - *Estero* L. 20.000.  
I versamenti vanno effettuati sul CCP N° 10867356 intestato a Ifed, Padova.  
Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono tacitamente rinnovati.  
La rivista esce a febbraio e a ottobre.  
Spedizione in abbonamento postale, Gruppo IV/70% - semestrale.  
Per corrispondenza con la redazione: Sdt, Via J. della Quercia 81, 35134 Padova.

**SOMMARIO**

Introduzione

ARTICOLI

- \* *La via della salvezza nell'AT. Tra dispensazionalismo e teologia dell'alleanza*  
Pietro Bolognesi ..... pag. 144
- \* *La dottrina della salvezza nel Nuovo Testamento*  
Bruno Corsani ..... pag. 162
- \* *La salvezza di Israele: Romani 9-11*  
Paolo Castellina ..... pag. 174
- \* *Uno sguardo storico sull'universalismo*  
Richard Bauckham ..... pag. 207
- \* *Gli evangelici e la via della salvezza. L'universalismo e la giustificazione*  
James I. Packer ..... pag. 224

DOCUMENTAZIONE

- \* *La salvezza del popolo ebraico, Colloquio di Willowbank, 1989* ..... pag. 249

STUDI CRITICI

- \* *La salvezza in chiave antifondamentalista*  
Daniele Walker ..... pag. 260

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE ..... pag. 266

LISTA DEI LIBRI RICEVUTI ..... pag. 270

## Introduzione

Il tema della salvezza o della perdizione dell'uomo non è più di moda. Esso è ormai per molti una di quelle questioni anacronistiche che sopravvivono solo per pochi nostalgici. La società attuale sembra essersi ormai liberata da simili angosce. Vi sono tuttavia numerosi elementi che inducono a pensare che ciò non sia vero.

L'ansia per una sorta di certezza, o comunque per il "religioso" più in generale, non è sparita neppure in seno alle società più tecnologicamente avanzate. Molti occidentali si rivolgono all'oriente. La pratica dello yoga fa oggi parte della formazione dei gesuiti in India. Nel 1793 William Carey arrivava in India per dare inizio a quello che sarebbe poi stato un grande movimento missionario, ma a distanza di duecento anni, nel 1993, vi sarà l'anno della comprensione e della cooperazione tra le varie religioni. Dopo essere passati per le "guerre di religione", i vari sistemi religiosi si aprono alla mutua comprensione e alla tolleranza reciproca.

Gli interrogativi emergono allora con prepotenza. Ha ancora senso parlare di evangelizzazione e missione? Non c'è forse una vera parola di Dio anche nei libri sacri delle altre religioni? Gesù non agisce forse anche fuori dalle chiese cristiane? Non si può essere missionari anche senza Cristo? E' possibile ammettere dei "momenti di grazia" anche in seno ad altre religioni? Sono veramente perdute le persone senza Cristo?

In questo numero della rivista ci si accontenterà di affrontare il tema da una certa distanza. Si cercherà cioè di capire se vi siano stati dei radicali cambiamenti nella via della salvezza nel tempo. Vi sono state delle radicali modifiche nel modo di salvare da parte di Dio nell'AT e nel NT? Qual è il senso di tutto questo per il popolo d'Israele? Come valutare il fenomeno dell'universalismo? Si tratterà dunque di un piccolo contributo ad un grande dibattito che si spera poi di poter ulteriormente ampliare in un'altra occasione.

*P.B.*

## LA VIA DELLA SALVEZZA NELL'ANTICO TESTAMENTO

TRA DISPENSAZIONALISMO E TEOLOGIA DELL'ALLEANZA

Pietro Bolognesi

Il termine "salvezza" può trascinare con sé un numero notevole di altri termini, tutti più o meno legati ad aree semantiche affini e può quindi comportare una vasta gamma di significati. L'idea di salvezza è infatti evocata, più che da un solo termine, da tutta una costellazione semantica. Il termine più comune per salvare è *yasa*, che insieme a liberare (*nasal*) e scampare (*palat/malat*) evoca l'idea d'essere capaci, l'essere liberati da ciò che limita<sup>1</sup>.

Si deve però pensare anche a termini quali: riscattare, redimere, acquistare (*padah/ta'allqanah*); espiare, purificare (*kipper*); giustificare (*tsadak*); rifugiarsi in lui (*hasa*); alleanza (*b'rit*); salvezza, aiuto (*azar*); grazia (*hen*); fede (*'muna*); credere (*'aman*); ecc. Insieme a quelli che precedono, questi termini indicano sfere d'attività molto ampie. Il significato più profondo della salvezza è che solo Dio può superare ogni limite umano e salvare l'uomo abbracciando tutta la sua esistenza (cfr Dt 33,15,39). Per precisare ulteriormente a cosa ci si riferisca si può dire che, col termine salvezza, si vuole qui indicare la liberazione spirituale dal peccato operata da Dio in favore dell'uomo. La domanda cui si tenta di rispondere è la seguente: "si può pensare ad una sorta di nuova

<sup>1</sup>Cfr W. Foerster-G.G. Fohrer "Sôzô kt." *ThWNT* VII, 966-1024 (=GLNT XIII, coll. 445-608); E. Jenni-C. Westermann, *DTAT*, vol 2, Casale Monferrato (AI), Marietti 1982, coll. 89-92; 379-384; F. Festorazzi-R. Fabris "Modelli interpretativi della salvezza nella Bibbia" *Rivista Biblica* XXV (1977) pp. 245-267. Per illustrare qualche uso di *yasa*: Is 45,15-25; Gdc 2,18; 6,14; 1 Sam 7,8; Ez 36,29; 37,23; Sal 51,12-14; 6,4; di *nasal*: Es 3,8; 18,9-11; 2 Sam 12,7; 22,18; Sal 18,17; 39,8; di *palat*: Gs 8,22; Is 66,19; Ger 42,17; 44,14,28; Sal 22,8; G1 2,32.

nascita per persone che vissero durante l'antica alleanza?". "Si deve ritenere che durante l'antica alleanza vi furono salvati, o che la salvezza ebbe, per gli uomini vissuti in quel periodo, una base diversa da quella propria ai credenti della nuova alleanza?".

Una questione del genere non è marginale, né di carattere speculativo. Essa obbliga infatti a pensare alla natura stessa di Dio. La dottrina di Marcione sull'inferiorità del Dio dell'AT rispetto al Redentore e la necessità di ridurre il canone del NT, dev'essere collegata anche alla problematica evocata da questo tema. C'è cioè differenza tra il Dio dell'AT e quello del NT? Dire che tale questione non ha senso, per chi si colloca in area cristiana, può illustrare una certa ingenuità teologica ed, al limite, prestare il fianco a distorsioni gravide di conseguenze.

Il tema della salvezza nell'AT tocca infatti *diverse altre questioni*. Qual è il ruolo dello Spirito Santo durante l'antica alleanza e qual è il suo ruolo nel processo della salvezza? Qual è la funzione del sacrificio espiatorio di Cristo per coloro che precedettero la sua venuta? E l'unità dei credenti attraverso il tempo, di che tipo è? C'è un solo popolo, o no? Qual è il tipo di dono che fu fatto alla chiesa a Pentecoste? Nello sfondo si staglia il dibattito tra teologia dell'alleanza e dispensazionalismo. In realtà si tratta di capire se la storia della salvezza proceda in modo discontinuo o se sia caratterizzata invece dalla continuità<sup>2</sup>.

Come si può evincere, si tratta di un tema *complesso*, se non altro perché evidenzia numerose connessioni teologiche. Quando però si cerca materiale su di esso, non è facile trovarne. Le classiche "Teologie dell'Antico Testamento" forniscono indicazioni sporadiche e, più spesso, nulla. Dall'opera di A.B. Davidson (1904) a quella di B.S. Childs (1985), passando attraverso quelle di W. Eichrodt (1933-39; 1957-61), L. Köhler (1936), T.C. Vriezen (1949, <sup>3</sup>1966), O. Procksch (1950), P. van Imschoot (1954-1956),

<sup>2</sup>Cfr la presentazione "storico-redentiva" della redenzione attraverso il tempo offerta da Willem VanGemeren, *The Progress of Redemption*. The story of Salvation from Creation to the New Jerusalem, Grand Rapids, Zondervan 1988.

E. Jacob (1955, <sup>2</sup>1968), G. von Rad (1957-60), G.A.F. Knight (1959), C. Westermann (1968), W. Zimmerli (1972), J.L. McKenzie (1974), W. Dymess (1979), E.A. Martens (1981), si trovano solo indicazioni frammentarie.

Le uniche eccezioni sono le opere di J. Barton Payne<sup>3</sup> e di Walter C. Kaiser<sup>4</sup>. Ciò può avere diverse spiegazioni, ma costituisce in ogni caso un fatto degno di nota<sup>5</sup>.

Il valore dell'AT è comunque, anche per un tema come quello della salvezza, assai più cospicuo di quanto si possa immaginare a prima vista. In questa sede diventa però obbligatorio fare una cernita. In particolare si lascerà da parte quello che è il ruolo dello Spirito Santo nel corso della storia<sup>6</sup>. Un simile soggetto infatti, pur essendo strettamente connesso a quello su cui vogliamo soffermarci, rischierebbe di allargare troppo il discorso. Si cercherà dunque di capire quali siano le caratteristiche della via della salvezza nell'AT in un'ottica di prevalente teologia biblica.

### Implica rigenerazione

La questione della rigenerazione è senz'altro molto importante. Se per rigenerazione s'intende "l'atto di Dio attraverso il quale è impiantato nell'uomo il principio della nuova vita e la disposizione interiore dell'uomo è fatta santa"<sup>7</sup>, la realtà della rigenerazione o meno per i credenti dell'AT costituisce qualcosa di strategico per l'intera problematica.

<sup>3</sup>J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament*, Grand Rapids, Zondervan 1962.

<sup>4</sup>W.C. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids, Zondervan 1978; Id., *Toward Rediscovering the Old Testament*, Grand Rapids, Zondervan 1987.

<sup>5</sup>Sul tema si possono cfr l'utile articolo di Geoffrey W. Grogan "Experience of salvation in the Old and New Testaments" *Vox Evangelica* V (1967) pp. 4-26; Arthur H. Lewis "The New Birth under the Old Covenant" *Evangelical Quarterly* LVI (1984) pp. 35-44; Howard Taylor "The Continuity of the People of God in Old and New Testaments" *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* III (1985) pp. 13-26.

<sup>6</sup>In proposito rimandiamo al nostro articolo "Lo Spirito Santo nel tempo" *Bibbia e Oriente* XXXIII (1991) pp. 39-51.

<sup>7</sup>L. Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, 1941, p. 469.

Per cominciare vale la pena notare che il termine rigenerazione (*palingenesia*) si trova solo due volte nel NT. Esso viene riferito al tempo avvenire (Mt 19,28) o all'opera normale della salvezza (Tt 3,5). E' vero che nel NT ci sono molte metafore che fanno riferimento all'opera di Dio nel cuore del peccatore per rinnovarlo (nascere di nuovo, novità di vita, nascere dall'alto, nuova creazione, come bambini appena nati, risuscitati dalla morte), ma il termine preciso di "rigenerazione" non è così frequente malgrado ciò che esso può evocare.

Secondo alcuni, prima della venuta di Cristo, non vi furono persone rigenerate. Per il *dispensazionalista* L.S. Chafer, i santi dell'AT sarebbero stati investiti della benedizione della rigenerazione solo in modo teorico. Secondo lui nell'AT non v'è allusione al fatto che dei giudei siano passati dallo stato di non salvati a quello di salvati, perché l'idea dell'abitazione dello Spirito nel credente appartarrebbe solo al tempo della chiesa<sup>8</sup>. Si dovrebbe allora dire che l'esperienza della nuova nascita dei credenti del NT non avrebbe nulla in comune con quella dei santi dell'AT.

Tale tesi affascina per almeno due motivi. Da un lato perché semplifica enormemente certi concetti biblici e dall'altro perché esalta il significato dell'opera di Cristo. L'Antico Testamento è antico e superato, ed il Nuovo è veramente nuovo. Questa tesi però, pur avendo tali apparenti vantaggi, è infondata e non regge davanti all'insieme dei dati della Scrittura. Per evidenziarlo si cercherà d'accennare a qualche elemento significativo.

*Il "processo" della salvezza.* Qual è il "processo" che conduce una persona a Dio? Si può dire che, in un certo senso, lo Spirito

<sup>8</sup>L.S. Chafer, *Systematic Theology*, Dallas, Dallas Seminary Press 1948, vol. VI, pp. 73-74; pur trattandosi dell'opera sistematica classica per la presentazione del dispensazionalismo, essa non è più disponibile sul mercato. Lo stesso A. scrive: "la legge sta come la rappresentazione del sistema del merito...ed è agli antipodi del piano di Dio di salvezza per grazia...", e contrappone "ad ogni punto" legge e grazia, vol. III, p. 343. La *Scofield Reference Bible*, ancora più brutalmente, contrappone l'AT ed il NT affermando che "come condizione di salvezza, il punto di verifica non è più l'obbedienza legale, ma l'accettazione o meno di Cristo", New York, Oxford University Press 1909, p. 1115 n.2.

Santo segue certe tappe. Prima di tutto c'è la convinzione di peccato, quindi il pentimento e la fede, poi la rigenerazione del cuore che fa sì che il peccatore diventi spiritualmente vivente, e infine la santificazione. Se dovesse essere eliminato uno di questi elementi, sarebbe difficile pensare a come potrebbero sussistere gli altri in quanto tra loro esiste una profonda connessione.

Alla luce di questo si deve riconoscere che, anche se il termine rigenerazione non viene usato esplicitamente, quando si fa riferimento agli altri aspetti dell'opera di Dio nell'uomo, si deve ammettere la realtà della rigenerazione. Se si accenna alla convinzione di peccato ed alla santificazione, si deve presumere che abbia avuto luogo anche la rigenerazione.

In certi frangenti, il *dispensazionalismo* esige una dichiarazione biblica esplicita per pronunciarsi e si giustifica affermando che "siccome non c'è un insegnamento dottrinale definito relativo all'estensione ed al carattere di questo rinnovamento, non si può fare una dichiarazione di segno positivo". La pretesa di trovare nella Scrittura una dichiarazione esplicita, significa talvolta imporre al testo un'ottica particolare. Come se si avesse a che fare con un codice giuridico e si dovesse andare alla ricerca di enunciati precisi, piuttosto che essere davanti alla Parola vivente di Dio che può contemplare sia proposizioni di carattere giuridico che proposizioni di altro tipo. La pretesa di trovare solo affermazioni del primo tipo sarebbe da associare più alla versettologia che alla teologia.

Molto presto, nella Scrittura, si parla dell'azione dello Spirito di Dio nell'uomo. A proposito della generazione che viveva ai tempi di Noè è detto che lo Spirito dell'Eterno "non contenderà per sempre con l'uomo" (Gn 6,3: oppure "non dimorerà" se la radice è *dnm* o "giudicherà" se la radice è *dún*).

Un'altra generazione che pur essendo sotto l'azione dello Spirito di Dio lo contristò, fu quella che perì nel deserto. E' detto che

<sup>9</sup>L.S. Chafer, *op. cit.*, p. 73.

essi "furono ribelli e contristarono il mio Spirito" (Is 63,10; Eb 3,7-8). Ma il contristare lo Spirito non era solo un pericolo per i santi dell'AT, Efesini 4,30 accenna al fatto che per i credenti del NT vi può essere lo stesso rischio.

Che dire poi di uomini quali Giosuè e Caleb che credettero a Dio? A cosa imputare la loro convinzione di seguire l'Eterno se non all'azione di Dio? D'altro lato nell'AT si trovano i verbi pentirsi-ravvedersi (*nhm*) che la LXX rende con *metanoëô* e *metamelomai*, ed il verbo cambiare direzione-ritornare (*sub*)<sup>10</sup> che è reso con *epistrephô* ed *apostrephô*. Essi sono sovente usati in parallelo e sarebbe illecito svuotare tali termini del loro significato più usuale. Testi come 1 Tessalonicesi 1,9; Matteo 18,3; Atti 3,19, illustrano molto chiaramente ciò che si deve intendere con tali verbi.

E poi la nuova nascita comporta anche santificazione e quando si legge l'AT si deve riconoscere che i santi di allora mostrano i frutti dello Spirito nelle loro vite. Noè e Giobbe erano uomini giusti (Gn 6,9; Gb 1,1-8), in Giuseppe c'è bontà, in Davide gentilezza, in Salomone pace, in Elia amore, ecc. Solo l'azione dello Spirito può rendere possibile ciò.

**Il ministero di rigenerazione di Cristo.** Secondo diversi autori il Signore Gesù visse e predicò durante l'antico patto, prima cioè che la pentecoste inaugurasse il tempo della chiesa. "Poiché lo Spirito non era ancora stato dato" (Gv 7,39) bisognava che prima il Signore salisse in cielo (Gv 16,7).

Chafer scriverà in proposito che "non poteva esserci chiesa sulla terra fino all'avvento dello Spirito Santo"<sup>11</sup>. Questo rilievo si trova, anche se con accentuazioni diverse, negli scritti di altri autori

<sup>10</sup>Perché vi sia-perdono, vi deve essere ritorno (*sub*) a Dio e quindi rottura con gli idoli (Os 2,9). La salvezza sta "nel tornare (*suba*) a me e nel tenervi in riposo" (Is 30,15). Ciò esprime "l'idea d'un ritorno dell'uomo alla speranza originale che Dio ha dato all'umanità", J. Barton Payne, *op. cit.*, p. 298. Il tema del ritorno è molto presente in Geremia (15,7; 18,8,11; 23,14,22; 25,5; 31,18; 35,15; 36,3,7; 44,5; Lam 5,21). Il verbo si trova 112 volte rispetto alle 1060 complessive dell'AT, cfr. E. Jenni-C. Westermann, *op. cit.*, col 799.

<sup>11</sup>L.S. Chafer, *op. cit.*, vol IV, p. 45.

dispensazionalisti<sup>12</sup>. In tal caso rimarrebbe da spiegare come avrebbero potuto essere giustificati i credenti dell'AT<sup>13</sup>.

L'interpretazione dispensazionalista solleva anche una questione in rapporto col ministero del Signore Gesù. In tal caso si dovrebbe ipotizzare che nemmeno il ministero di Gesù avrebbe potuto valersi della rigenerazione dello Spirito. Così se Nicodemo avesse chiesto di nascere dall'alto secondo l'invito del Signore, quest'ultimo sarebbe stato costretto a dirgli che era necessario aspettare ancora qualche mese prima che un simile desiderio potesse concretizzarsi. Allo stesso modo sarebbe stato impossibile che Gesù dicesse a Zaccheo "oggi la salvezza è entrata in questa casa" (Lc 19,8-9). Evidentemente non si trattava di un'affermazione simbolica, ma di qualcosa di concreto.

Ma Gesù afferma chiaramente che con Lui è venuto il Regno e che delle persone vi entrano a forza (Lc 16,16). D'altro lato nessuno può entrare nel regno di Dio senza nascere di nuovo (Gv 3,3). La salvezza è un po' come una resurrezione per cui coloro che udranno la voce del Figlio di Dio vivranno (Gv 5,25). Il nascere da Dio del primo capitolo del vangelo di Giovanni ha a che fare non tanto con qualcosa di futuro, ma piuttosto con il tempo in cui il Signore Gesù visse e predicò.

Se *rigenerazione* vuol dire una nuova vita in cui viene espresso l'amore per Dio e per il prossimo, si può dire che ciò non può essere circoscritto al NT. Quanto a santità, non si può certo affermare che vi sia stata così tanta diversità tra i credenti dell'AT e quelli del NT. D'altro lato, come potevano essere salvati per fede se non fossero stati rigenerati? Se ciò che è nato dalla carne, cioè l'uomo naturale e pertanto irrigenerato, è opposto a ciò che è nato dallo Spirito (Gv

<sup>12</sup>J.F. Walvoord, *The Doctrine of the Holy Spirit*, Dallas, Dallas Theological Seminary 1943, p. 155; Ch.C. Rylie, *The Holy Spirit*, Chicago, Moody Press 1966, p. 63; R. Pache, *La persona e l'opera dello Spirito Santo*, Arezzo, Era 1950, pp. 28-31: "...lo Spirito... non poteva farli membri del Corpo di Cristo, che non esisteva ancora...lo Spirito compiva un'opera incompleta nel cuore di colui su cui si posava".

<sup>13</sup>Cfr S.Romercowsky, *L'oeuvre du Saint Esprit ancienne et nouvelle*, Mulhouse, Centre de Culture Chrétienne 1989, p. 29, tutto il libro è molto utile.

3,6) e non si può sottomettere alla legge di Dio (Rm 8,7), com'è possibile che si parli di Noè come di un uomo giusto ed integro (Gn 6,9)? Come mai Giobbe è descritto come un uomo giusto ed integro (Gb 1,1)?

Il Signore Gesù stesso, facendo riferimento ai niniviti, afferma che essi si ravvidero alla predicazione di Giona e che perciò risorgeranno (Mt 12,41). Con ciò egli ha evocato più una similitudine tra credenti anziché una diversità. Ora il ravvedimento e la resurrezione comportano l'idea di rigenerazione. Essa non può dunque essere limitata al tempo successivo al ministero di Gesù, ma deve essere contemplata anche per il tempo precedente.

*Il "resto" fedele.* Per allargare il discorso potrà essere utile tenere presente il tema del "resto" o "residuo" fedele. Formalmente si sarebbe potuto confondere tale resto con la nazione d'Israele nel suo complesso, ma in realtà esso era assai diverso. Diverso al punto che il profeta Elia non ne era cosciente (1 Re 19,10,14).

Tuttavia, già nell'AT, si può notare la necessità di tale *distinzione*. Mosè la dichiara nettamente quando parla di coloro che camminano "secondo la caparbità del proprio cuore" (Dt 29,19-20) e non saranno perdonati, e coloro il cui cuore è invece stato circonciso a causa dell'amore di Dio. "L'Eterno, il tuo Dio, circonciderà il tuo cuore...così che tu viva" (Dt 30,6).

La stessa metafora è usata da Geremia per distinguere i salvati da coloro che non lo sono. "Io punirò i circoncisi che sono incirconcisi" (Ger 9,25). Vi sono dunque delle persone che sono circoncise solo esteriormente. Per questo Paolo dirà che non si può essere veri giudei per il solo fatto di essere circoncisi esteriormente, ma piuttosto perché vi è stata la circoncisione interiore, quella del cuore (Rm 3,28-29). Sono costoro coloro che costituiscono il vero Israele.

Anche nei Salmi si può rilevare la distinzione. Da un lato gli empì e dall'altro i giusti. I giusti devono confessare i loro peccati, ma tale confessione è sempre accompagnata dal perdono di Dio e quindi dalla gioia (Sal 32). Nel Salmo 51 Davide usa la terminologia della rigenerazione perché Dio compia in Lui la sua opera.

D'altro lato il Salmo 24 afferma che è impossibile stare davanti a Dio senza che le mani ed il cuore siano purificati.

La richiesta che sovente viene rivolta a Dio: "vivificami", non evoca semplicemente la necessità d'un rinnovamento, ma proprio il dono della vita (cfr Sal 143,11). Lo stesso verbo si ritrova in Isaia 57,15 dove si dice che il Santo è con colui che è "contrito ed umile di cuore" per ravvivarne spirito e cuore. Se si va al Signore si vivrà, perché tale è la sua promessa (Is 55,3).

Dal canto suo Ezechiele mostra che il ritorno del popolo dall'esilio sarà preceduto dall'opera di Dio nel cuore del rimanente fedele. Si legge: "metterò dentro di loro un nuovo spirito..." (Ez 11,19; 36,25-26). Che significato possono avere tali espressioni se non quella di un'azione reale da parte di Dio nella vita degli individui? Si può aggiungere che con la venuta del Messia avverrà la selezione per mostrare chi veramente sono i discepoli del Signore (cfr Gl 3,1-2; Ger 31,34; Is 54,13). La progressiva riduzione culminerà nell'unico per eccellenza e poi vi sarà un'espansione mondiale (Is 49,6; Gv 10,16; At 2,41-47; 5,14).

Il tema della rigenerazione ha quindi un suo rilievo anche nell'AT e sarebbe assai difficile comprenderlo in maniera esclusivamente simbolica. I santi dell'AT poterono parlarne in termini reali perché reale era l'opera di Dio. Per questo anch'essi fecero l'esperienza della rigenerazione e ne sperimentarono gli effetti. Per questo Abrahamo, Isacco e Giacobbe con tutti i profeti saranno insieme a tutti gli altri credenti nel regno di Dio (Mt 8,11; Lc 13,28).

### E' per grazia

Il libro del Deuteronomio sottolinea già in modo molto chiaro il fatto che Dio salva il suo popolo a causa del suo amore e non a causa dei meriti che esso avrebbe (Dt 7,6ss.; 9,6ss.). Tale amore viene giustificato solo sulla base delle promesse fatte da Dio ai padri e come tale costituisce sempre qualcosa d'immeritato. La scelta d'Abrahamo, d'Isacco, di Giacobbe, la rivelazione a Mosè, la missione dei profeti, la restaurazione dopo l'esilio, manifestano

la misericordia e la grazia di Dio verso un popolo immeritevole. Se Dio è intervenuto così regolarmente, lo si deve solo alla sua volontà di grazia e non ai diritti degli uomini.

A queste considerazioni se ne potrebbero aggiungere altre sul tema dell'*alleanza*. In realtà il tema dell'*alleanza* presuppone il bisogno umano di una salvezza che non sia solo un provvisorio salvataggio, ma qualcosa di definitivo fondato sulla fedeltà di Dio. Esso mette con forza in risalto "la maestà del contraente divino che concede la *b'rit* solo come atto di grazia"<sup>14</sup>. L'idea di un'*alleanza* per tutti i tempi (*b'rit 'olam*: Gn 9,16; 17,7,13,19; Es 31,16; Lv 24,8; Nm 18,19; 25,13) è infatti comprensibile solo se la salvezza dipende da Dio e dalla sua immutabilità. Se dovesse dipendere dall'uomo non potrebbe avere carattere d'eternità.

Contrapporre in modo radicale il tempo della *grazia* a quello della *legge* com'è consuetudine in ambienti dispensazionalisti<sup>15</sup>, è dunque illecito. Non vi è alcun modo per essere giustificati davanti a Dio se non per mezzo della grazia. Così Paolo afferma che anche la giustificazione d'Abrahamo e dei suoi discendenti avvenne per mezzo della fede e non per mezzo delle opere della legge (Rm 4). Anche Romani 11,5 indica come mezzo della salvezza "l'elezione della grazia". Esiste *per tutti* e *per ogni tempo* un unico mezzo di salvezza che esclude l'ipotesi di opere (Rm 11,6; Gal 2,21; 3,10-12). In effetti la legge non è ritenuta in grado di "produrre la vita" (Gal 3,21) e non può quindi essere considerata capace di rendere possibile la salvezza.

In questa luce si capisce perché la Scrittura possa presentare Gesù come l'unico mezzo di salvezza (Gv 14,6; At 4,13). Se ne

<sup>14</sup>Walther Eichrodt, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol I: Dio e popolo, Brescia, Paideia 1979 (orig. 1933), p. 51.

<sup>15</sup>Cfr L.S. Chafer, *Grace*, Findlay, Dunham 1922, poi Chicago, Moody 1947, p. 92. Ryrice, pur affermando che in tutti i tempi si è salvati per grazia, riconosce poi che bisognerebbe spiegare meglio come si applicava la dottrina della grazia sotto la legge mosaica senza accontentarsi d'affermazioni generiche. In seguito scrive poi che "tutte le precedenti rivelazioni di grazia erano come nulla nei confronti della grazia di Cristo", come se ci dovesse essere una grazia di tipo diversa nel tempo (*Dispensationalism Today*, Chicago, Moody 1965, rispettivamente pp. 116, 125). Egli è stato un autorevole difensore del dispensazionalismo di Dallas, ma ha ormai lasciato quel seminario.

deve concludere che anche durante il tempo dell'AT si aveva a che fare con il suo ruolo (Lc 24,25-44; Gv 5,46; At 17,2). Gli scrittori del NT potevano così leggere nell'AT questa presenza e affermare che Cristo è il sacrificio per i peccati (Gv 1,29; Rm 8,3; Eb 1,3; 1 Gv 2,2), il gran sommo sacerdote (Eb; Gv 17,19; Rm 8,34; 1 Tm 2,5; 1 Gv 2,1), il tabernacolo di Dio (Gv 1,14), il tempio di Dio (Gv 2,19ss.; Ap 21,22), in Lui si ha una grande eredità (Ef 1,14; 1 Pt 1,4), una specie di Canaan spirituale in cui riposare (Ef 1,3; Eb 4,9ss.), in Cristo la legge di Dio è scritta sul cuore (2 Cor 3,3; Ef 6,6; Eb 8,8ss.; 10,15).

Se queste istituzioni esteriori potevano essere situate in rapporto a realtà spirituali, vuol dire che questa dimensione era già presente nell'AT. I patriarchi aspettavano una patria celeste e non solo un compimento terrestre delle loro speranze (Eb 11,13-16). Il Salmo 95, scritto dopo l'entrata in Canaan, parla già di un riposo spirituale (cfr Eb 3,6-4,10). Ciò era possibile perché già nell'AT si guardava al di là del regno materiale. Si guardava alla pace con Dio perché la relazione con Lui era più importante che i doni materiali a Lui associati. I Leviti non avevano eredità terrestri come le altre tribù, Dio era la loro eredità. In qualche modo ciò illustra che l'eredità della nazione non era solo campi e case, ma Dio stesso. Anche la decima evoca l'idea di consacrazione a Dio dei frutti del paese.

La follia d'Israele era dovuta al fatto che non coglieva la dimensione spirituale al di là dei doni materiali. "Essa non ha riconosciuto ch'ero io che le davo il grano, il vino, l'olio, che le prodigavo l'argento e l'oro..." (Os 2,8). Per questo i profeti s'opponevano all'atteggiamento degli israeliti verso i sacrifici. Si deve allora riconoscere che vi era qualcosa che andava al di là delle forme esteriori. Come nelle parabole usate dal Signore Gesù vi era da udire per chi aveva orecchi da udire, così nella rivelazione dell'AT vi era altro che un interesse esclusivamente formale.

### Attraverso la fede

Il NT insegna dunque molto chiaramente che gli uomini dell'AT

furono salvati per grazia, ma a ciò si può aggiungere il ruolo della fede. In effetti non tutti coloro che conobbero la salvezza della nazione dai nemici e dalla schiavitù dell'Egitto, ebbero un'esperienza personale della salvezza (1 Cor 10,1-5; Rm 2,28; 9,6ss.; Eb 3,16ss.).

Abrahamo fornisce un esempio di grande rilievo. Genesi 15,6 dichiara che egli "credette all'Eterno che gli contò questo come giustizia". Il verbo usato è *'aman* che evoca l'essere sicuro, la solidità, la permanenza, ed implica il ritenere per vero ciò che una persona afferma (se accompagnato dal prefisso *lamedh*, cfr Gn 45,26; Es 4,1) o credere nella persona stessa (se accompagnato dal prefisso *beth*, cfr Es 14,31; 19,9; 1 Sam 27,12; Sal 119,66)<sup>16</sup>. In quest'ultimo caso è usato per la fede in Dio. Tale tipo di fede esprime dipendenza totale della persona e in questo senso coincide con la nozione di fede che si trova nel NT<sup>17</sup>. L'immagine più evocativa è quella della roccia (da Dt 32,4), mentre il tema è sintetizzato dal gioco di parole d'Isaia "Se non avete fede, certo, non potrete sussistere" (7,9).

Nel caso di Abrahamo si trattò di un atto di fede con *carattere permanente* e non di una generica fiducia verso Dio<sup>18</sup>. Non fu un assenso alla veridicità di un'affermazione di Dio seguita poi, dopo verifica, dalla fede in lui. Siccome Dio trascende ogni umana verifica, la fede di Abrahamo fu fede in lui a prescindere da un

<sup>16</sup>Cfr Gordon Wenham, *Faith in the Old Testament*, Leicester, Theological Students' Fellowship s.d., pp. 1-24; Seth Erlandsson "Faith in the Old and New Testaments: Harmony or Disagreement?" *Concordia Theological Quarterly* 47 (1983) pp. 1-14 e i già antichi, ma non superflui contributi di B.B. Warfield "The Biblical doctrine of faith" in *Biblical Doctrines*, New York 1929; rist. Grand Rapids, Baker 1981, pp. 467-508; *Biblical and Theological Studies*, rist. Philadelphia, Presb. and Ref. 1952, pp. 404-444; J. Barton Payne, *op. cit.*, pp. 304-315.

<sup>17</sup>Al punto che si può affermare che "la nozione di fede è fondamentalmente identica nell'Antico e nel Nuovo Testamento", J. Alfaro "Fides in terminologia biblica" *Gregorianum* 42 (1961) p. 504 (462-505).

<sup>18</sup>Franz Delisch, *A New Commentary on Genesis*, Edinburgh, T. & T. Clark 1888, rist. Minneapolis, Klock and Klock 1978, vol 2, p.7, nota che trattandosi della "progenie" di Abrahamo, l'oggetto della sua fede fu proprio Cristo. Cfr anche H.C. Leupold, *Exposition of Genesis*, Grand Rapids, Baker 1953, vol 1, p. 477; M. Lutero, *Prefazione all'Epistola ai Romani*, 1522: "viene lodato nella Scrittura come giusto solo per la sua fede", in *Scritti religiosi* a cura di V. Vinay, Torino, Utet 1967, p. 524.

contenuto delineato in maniera rigorosa. In seguito ci fu anche la possibilità di comprendere la validità dell'adesione a Dio, ma alla base vi fu un imperativo insostituibile, un consenso indipendente da sue possibili verifiche.

Ciò è suffragato da quanto Gesù stesso riconobbe. Egli fece capire che la dipendenza di Abrahamo era assai diversa da quella dei farisei (Gv 8,39-40). In questa ottica si può capire perché nel regno dei cieli "molti verranno di Levante e di Ponente e sederanno a tavola con Abrahamo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli" (Mt 8,11). Tra costoro vi sarà pure Davide la cui fede gli fu contata come giustizia (Rm 4,5-8). Abrahamo visse prima della legge, Davide quando quest'ultima era in pieno vigore, ma sono *accomunati*. Il profeta Abacuc scavalca poi ogni compartimentazione temporale annunciando che "il giusto vivrà per fede".

In realtà la predicazione della fede riguarda il perdono anche in contesti e tempi diversi. La predicazione di Paolo si collocava nella cornice della fede (Rm 1,17), come prima di lui avevano fatto Isaia (Is 1,18), Ezechiele (Ez 18,30-32), ecc. La solidarietà del popolo di Dio attraverso il tempo è evocata anche da ciò che Pietro disse alla Conferenza di Gerusalemme. L'insistenza sulla grazia (At 15,11), "mediante la fede" (15,9) e il dono dello "Spirito Santo a loro *come* a noi" (15,8), illustra uno stesso modo d'agire da parte di Dio a prescindere dal tempo.

Solidarietà o *continuità* non significa comunque *identità*. I *teologi dell'alleanza* non sottolineano sempre con la necessaria forza il fatto che la stessa espressione di "popolo di Dio" non ha sempre lo stesso significato nei due Testamenti. L'insistenza sull'unicità dell'alleanza priva questa scuola dal prestare attenzione alla diversità e conduce, soprattutto in tema d'ecclesiologia, ad operare delle trasposizioni inaccettabili per un sano rispetto dei dati scritturali.

L'ulivo di cui parla Paolo evoca la partecipazione dei Gentili convertiti ai benefici dei Giudei. Anche nella lettera agli Efesini si parla di questa fusione di Gentili e Giudei per essere l'unica casa di Dio (Ef 2,19). Per questo "essere in Cristo" significa, per Paolo,

essere benedetti col padre Abrahamo e trovarsi nella sua discendenza.

I cristiani sono chiaramente considerati la vera discendenza d'Abrahamo, ma sarebbe assai problematico accettare una tale affermazione se non si pensasse che Abrahamo non facesse parte del popolo di Dio attraverso la fede in Dio e la rigenerazione. Nella lettera agli Ebrei poi, i credenti dell'antica alleanza sono considerati dei testimoni della fede che salva. Come i credenti del NT, essi non erano perfetti, ma potevano essere assunti come esempi per la loro fede. La "chiesa dei primogeniti" che si ritrova sul monte Sion appare formata da credenti d'ogni tempo ed è chiaro che per lo scrittore della lettera, il *denominatore comune* di quest'assemblea è la fede.

### Attraverso Cristo

Sia l'AT che il NT mostrano grande interesse per la relazione tra Dio e l'uomo, ma il NT indica chiaramente che essa è possibile solo attraverso Cristo. E' lui il luogo in cui Dio incontra l'uomo. In questo senso si può parlare di un unico mediatore. Tale affermazione ha però un carattere assai generale per cui rimane da definire come l'opera di Cristo possa applicarsi ai credenti dell'AT.

In generale si potrebbe dire che i mezzi della grazia propri all'antica alleanza fossero morali e cerimoniali. La *comunione* con Dio era dunque *mediata* dai sacerdoti e dai profeti. Questi due ruoli non possono essere contrapposti anche se nell'AT si fa attenzione a non confonderli. Nel giorno dell'espiazione, l'offerta oggettiva per il peccato, doveva essere accompagnata dalla contrizione soggettiva di chi presentava l'offerta (Lv 16). E la presentazione del Servo dell'Eterno quale sacrificio per il peccato in un libro profetico non è certamente casuale (cfr Is 52,13-53,12).

Per la lettera agli Ebrei i sacrifici dell'AT, anche se ordinati da Dio, non potevano rendere perfetto colui che li offriva (Eb 9,9,10). Essi servivano alla purificazione esteriore (9,13) e non potevano togliere i peccati (10,4). Non avevano quindi un'efficacia oggettiva

per quel che riguardava il peccato, né potevano dare pace a coloro che li praticavano.

L'inefficacia di queste pratiche era evidente nella loro ripetitività e nel fatto che, essendo sacrifici d'animali, potevano solo raffigurare un'autentica sostituzione. Avevano una funzione provvisoria, simbolica e figurativa. In un certo senso erano mezzi di grazia attraverso i quali il sacrificio esterno poteva essere trasmesso ai credenti dell'AT. Essi erano semplici *tipi* della croce ed evocavano la grazia di Dio che sarebbe stata manifestata alla croce.

I dispensazionalisti negano che Cristo rappresentasse l'oggetto della fede nell'AT e, per convalidare tale opinione, Ryrie si fonda su Atti 17,30<sup>19</sup>. "I tempi dell'ignoranza" cui fa riferimento questo testo, sono però riferiti ai Gentili di Atene e non ad Israele. D'altro lato è chiaramente scritto che "Abrahamo, vostro padre, ha giubilato nella speranza di vedere il mio giorno e l'ha veduto e se n'è rallegrato" (Gv 7,56). E' allora lecito riconoscere che Gesù è mediatore dell'antico patto come del nuovo (Eb 9,15) e come tale ha permesso che certi individui fossero perfetti in Lui (Eb 11,40). La testimonianza dei profeti riguardava infatti proprio lui (cfr At 10,43; 1 Pt 1,11; 1 Cor 10,2-4; ecc.). Il parallelismo "in Adamo", "in Cristo", evoca l'opera della redenzione al di là di un periodo ristretto della storia (Rm 5,12-21; 1 Cor 15,22). E ciò che vale in ogni caso, non è tanto l'esperienza mistica soggettiva, ma la categoria della redenzione oggettiva in cui è posto l'individuo. Certamente l'uomo beneficia della comunione con Dio, ma ciò avviene perché si trova "in Cristo" che lo rappresenta davanti a Dio in quanto capo dell'alleanza.

La croce aveva quindi un valore retroattivo (Rm 3,25). Per questo i credenti dell'AT non potevano realizzare la perfezione (Eb 11,40). La risonanza della resurrezione di Cristo su coloro che erano morti prima di lui, e cioè dei "santi" che dormivano, evoca probabilmente anche il collegamento esistente tra loro e l'opera di

<sup>19</sup>Ch. Ryrie, *The Grace of God*, Chicago, Moody 1970, p. 49; cfr anche L.S. Chafer, *op. cit.*, p. 92.

Cristo (Mt 27,51-54). I credenti dell'AT non furono dunque salvati dalle loro opere, ma dall'opera di un Altro. Se infatti la salvezza fosse stata possibile attraverso l'ubbidienza della legge, Cristo morì invano (Gal 2,21).

## Conclusione

Questi dati inducono a respingere il tentativo *dispensazionalista* di sottolineare una grande diversità tra la via della salvezza nell'AT e nel NT. Sugerire che a) il contenuto della salvezza da accettare e b) l'espressione del credere da parte del credente fossero diversi<sup>20</sup>, rischia di essere una sorta di speculazione senza sostegno testuale. D'altro lato, quando si tenta d'insistere per far credere che sia la teologia dell'alleanza che il dispensazionalismo insegnino entrambi la salvezza per grazia, si demolisce la distinzione tra Israele e la chiesa che rappresenta il nodo strategico del dispensazionalismo.

Da quanto emerso si devono anche sottolineare i limiti della *teologia dell'alleanza*. La salvezza dei credenti dell'AT non si basa sull'alleanza fatta con Abrahamo, ma è solo per anticipazione sulla nuova alleanza e cioè quella realizzata da Cristo. La teologia sistematica permette di cogliere la continuità del disegno salvifico di Dio, la teologia biblica aiuta a non trascurare le tappe della storia della salvezza. Solo la coesistenza delle due prospettive può permettere di ordinare i dati scritturali per giungere ad una visione unitaria del piano della salvezza.

Si deve allora riconoscere che in ogni tempo il Signore ha rivelato la via della salvezza ed anche se gli uomini di un dato periodo possono averne avuto una comprensione meno chiara di quella avuta da altri, ciò non toglie che Dio sapesse quello che prometteva. Quel che Dio ha specificatamente rivelato in un dato

<sup>20</sup>Così John S. Feinberg "Salvation in the Old Testament" in *Tradition and Testament: Essays in Honor of Charles Lee Feinberg*, J.S. & P.D. Feinberg (edd), Chicago, Moody 1981, p. 54; anche H.H. Rowdon, riconosce che secondo la corrente dispensazionalista il "contenuto della fede varia secondo la rivelazione data in ogni dispensazione", *New Dictionary of Theology*, S.B. Ferguson-D.F. Wright-J.I. Packer (edd.), Leicester, IVP 1988, p. 200.

periodo della storia biblica, deve essere compreso nella prospettiva di Dio e della sua rivelazione globale, piuttosto che in quella dell'uomo e del suo approccio frammentario. La Scrittura infatti non ha particolare interesse per la spiegazione dei dettagli della conoscenza personale avuta dagli uomini in una data epoca, ma vuole presentare il piano *di Dio* per la salvezza dell'uomo.

In ogni caso, il fatto che la rivelazione di Dio sia sempre legata al particolare stadio della sua opera redentiva<sup>21</sup> vale anche per oggi. La comprensione della Scrittura da parte degli uomini è infatti sempre minore di ciò che la rivelazione è. Non solo, per quanto riguarda la salvezza, si può dire che essa è sempre stata e tuttora è, escatologicamente orientata. E' cioè legata a qualcosa di definitivo ed ultimale per cui ogni credente ne avrà sempre una comprensione limitata fino a quando non sarà unito per sempre al Signore nell'eternità.

L'AT non è una serie di dispensazioni contenenti una varietà di prove per esprimere cambiamenti nelle relazioni di Dio con gli uomini, ma un programma unitario attraverso il quale, pur nel suo progressivo carattere, Dio porta avanti la via della salvezza in risposta al peccato d'Adamo. La diversità degli interventi di Dio è così al servizio dell'unità del programma della salvezza dell'uomo.

L'evento decisivo di tutto questo è costituito dalla persona e dall'opera di Gesù Cristo. Ma come non si può comprendere il compimento senza la promessa<sup>22</sup>, così non si può pienamente capire la promessa senza il compimento (cfr Rm 15,4). Gesù realizzò tutto quanto era prefigurato nei sacrifici antichi. Per questo la grazia mediata da questi provvisori elementi era reale e comportava vera salvezza. Salvezza, non tanto in forza delle disposizioni dell'antica

<sup>21</sup>Questo aspetto è ben sottolineato da Fred H. Klooster "The Biblical Method of Salvation: A Case for Continuity" in *Continuity and Discontinuity. Essays in Honor of S. Lewis Johnson*, John S. Feinberg (ed), Westchester, Ill., Crossway 1988, pp. 141-2.

<sup>22</sup>Il fatto che gli scrittori del NT tendono ad usare il plurale "promesse" (Rm 15,8-9; Eb 6,12; 7,6; 11,13,17) non elimina il concetto, evoca piuttosto l'ampiezza della dottrina e le sue molteplici sfaccettature, cfr W. Kaiser, *Towards an Old Testament Theology*, op. cit., p. 264.

alleanza, ma per anticipazione sull'opera di Cristo. Gli uomini erano dunque salvati per fede ed essa fu in ogni tempo dono di Dio.

Essa era resa efficace dall'opera dello Spirito Santo. Anche se dall'esterno si potrebbe pensare che la loro esperienza era condizionata dal fatto che non era ancora pienamente rivelata la natura trinitaria di Dio, i benefici che derivavano dall'alleanza erano reali. Con la venuta di Cristo e la discesa dello Spirito Santo tale aspetto sarebbe apparso in tutta la sua forza. L'oggetto della fede non è quindi mai cambiato attraverso il tempo e discutere sul grado di conoscenza avuto in proposito dagli uomini, sfiora la speculazione. In ogni caso, gli elementi che fornisce in proposito il NT, vanno semmai in senso opposto. E' scritto che Isaia vide la gloria di Dio e che Abraamo vide il giorno del Signore Gesù (Gv 8,56). Ora, se ciò che deve essere normativo è la Parola di Dio nella sua totalità, si capirà che si devono considerare per nulla convincenti, certe illazioni.

Che c'è di più bello che il riconoscere l'ampiezza dell'opera di salvezza del Signore Gesù? Il suo popolo non è limitato a coloro che hanno vissuto dopo la sua venuta, ma si estende a coloro che hanno vissuto anche prima di essa. Nel cielo non vi saranno compartimenti stagni con persone appartenenti a diverse specie di salvati, ma tutti saranno uniti nella lode dell'unico Signore.

## LA DOTTRINA DELLA SALVEZZA NEL NUOVO TESTAMENTO

Bruno Corsani<sup>o</sup>

Parlare della "salvezza" nel NT in senso lato vorrebbe dire in pratica esporre o riassumere tutto il suo contenuto: infatti, generalmente parlando, sia l'attività di Gesù che quella degli autori delle varie parti del NT non mirava ad altro che alla salvezza degli uomini e delle donne, qualunque fosse il modo o il linguaggio in cui quell'attività si svolgeva. Questo vorrebbe dire scrivere non un articolo, ma un trattato.

Diversa è la situazione se ci occupiamo di "salvezza" in senso stretto, cioè dell'insegnamento neotestamentario che usa il verbo *salvare* o i sostantivi *salvezza* e *salvatore*. Limitando a questa tematica la nostra ricerca biblica, si riduce considerevolmente la quantità di passi che entrano nel nostro orizzonte.

Il verbo "salvare" è usato (in greco) 106 volte nel NT (53 nei vangeli, 13 negli Atti apostolici, 29 nel *corpus paulinum*, 11 in Ebrei e epistole cattoliche).

Il sostantivo "salvezza" è usato (sempre in greco) 49 volte: 13 negli scritti lucani, 1 in Giovanni, 19 nel *corpus paulinum*, 13 in Ebrei e epistole cattoliche, 3 nell'Apocalisse.

I vangeli di Marco e Matteo non usano mai né "salvezza" né il titolo di "Salvatore", che si trova invece 4 volte negli scritti lucani, 1 in Giovanni, 12 nel *corpus paulinum* (dieci di queste, nelle Pastorali), 7 nelle epistole cattoliche.

<sup>o</sup> Il prof. Corsani è docente di Nuovo Testamento presso la Facoltà Valdese di Teologia di Roma e direttore della rivista Protestantismo. È autore di numerose opere in campo neotestamentario tra cui: Introduzione al NT, 2 voll (1972-75); I miracoli di Gesù nel quarto Vangelo (1973); Marco, Matteo, Luca (1982); L'Apocalisse (1987); Guida allo studio del greco del NT (1987); Lettera ai Galati (1987).

Dallo spoglio di questi passi, che non viene riprodotto pedantemente in questo articolo, possiamo dedurre alcune osservazioni interessanti, sia in merito al significato di questi termini, sia in merito alle spiegazioni che in alcuni passi particolari ne vengono date dai rispettivi autori.

Comincerò occupandomi dell'insegnamento di Paolo sulla salvezza, perché egli è stato il primo e più antico autore di testi cristiani a noi pervenuti.

Paolo fa un uso piuttosto limitato del verbo "salvare" e del sostantivo "salvezza". Anche più sorprendente è che Paolo cominci ad adoperare questa terminologia della salvezza con maggiore frequenza a partire dalle lettere ai Corinzi, e poi in Romani, mentre non l'adopera in Galati, e pochissimo in I Tessalonicesi (una volta il verbo e una il sostantivo). Naturalmente questo è un fatto di linguaggio: la nozione di salvezza, il suo annuncio, le esortazioni relative al perseverare nella salvezza e a non farne getto vanificando la morte di Cristo, si trovano anche nelle prime epistole, e in modo speciale in Galati.

Ma torniamo all'uso specifico del verbo "salvare" e del sostantivo "salvezza": Paolo è chiaramente cresciuto nella fede e nella cultura biblica del Giudaismo, che era tutto proteso nella speranza della futura salvezza messianica: in modo speciale, dal tempo dell'esilio babilonese i credenti d'Israele guardavano innanzi a loro verso un tempo futuro di salvezza coincidente con l'avvento del messia. Quest'attesa era più forte del ricordo di quell'altra salvezza, quella del tempo di Mosè, e del ricordo dell'esodo; la traversata del deserto e le innumerevoli dimostrazioni di grazia ricevute allora dal Signore diventavano sempre più un *tipo* della liberazione e salvezza future, quelle dei tempi messianici.

In questa prospettiva si forma Saulo di Tarso, come pio giovane credente e poi come studioso delle Scritture, e questa prospettiva non la trova incompatibile con la fede in Cristo, dopo il fatidico incontro sulla via di Damasco. Anche "in Cristo" c'è lo sguardo proteso in avanti, verso i tempi della promessa.

E' così che Paolo usa il verbo "salvare" soprattutto in frasi al

futuro: "saremo salvati" (Rm 5,10); "chiunque avrà invocato il nome del Signore sarà salvato" (Rm 10,13) e in termini autobiografici "so che ciò tornerà a mia salvezza" (Fil 1,19), sempre che questo futuro non sia da prendere in termini di prospettiva immediata, in riferimento alla liberazione che egli attende dalla prigionia menzionata in quel capitolo. Ugualmente all'immediato possono riferirsi altri passi come 1 Corinzi 7,16 ("che sai tu, moglie se salverai tuo marito.. e tu marito.. se salverai tua moglie?") E 1 Corinzi 3,15 ("egli stesso sarà salvo.."): in questi e alcuni altri casi il futuro potrebbe essere *logico* più che *escatologico*. Invece il discorso è chiaramente in direzione del futuro quando la salvezza è collegata con la speranza, come quando Paolo dice: "salvati in speranza" (Rm 8,24) e commenta: "se speriamo ciò che non vediamo, noi l'aspettiamo con pazienza" (8,25). Il collegamento con la speranza si trova anche in 1 Tessalonicesi 5,8: "avendo preso per elmo la speranza della salvezza" (un'espressione analoga, ma senza la terminologia specifica della salvezza, in Galati 5,5: "è in ispirito, per fede, che aspettiamo la speranza della giustizia").

Un caso a parte è costituito dai futuri che Paolo usa quando parla del popolo d'Israele: "il resto sarà salvato" (Rm 9,27), "tutto Israele sarà salvato" (Rm 11,26). Anche in questi casi possiamo domandarci se si tratta di un futuro *escatologico*, o di un futuro *logico*, che indica semplicemente *dopo* l'accettazione dell'evangelo da parte delle nazioni.

Paolo eredita dunque la speranza giudaica d'una salvezza messianico-escatologica, e nei suoi scritti riflette spessissimo questa prospettiva. Tanto più interessanti sono alcuni passi dove subentra una visione dominata dalla certezza che una realtà messianico-escatologica si è già avverata in Cristo. Il testo più significativo è quello di 2 Corinzi 6,2 dove Paolo si riaggancia a Isaia 49,8 citato nella prima metà del versetto:

Ti ho esaudito nel tempo favorevole e ti ho soccorso nel giorno della salvezza.

L'applicazione che Paolo fa di queste parole segue nella seconda metà del versetto 2: "Eccolo ora il tempo favorevole, eccolo ora

il giorno della salvezza!" L'incontro fra i Corinzi e la predicazione dell'Evangelo determina (come direbbe l'epistola agli Ebrei) un "oggi" della salvezza per chi quella predicazione accoglie con fede.

Alla luce di questo passo fondamentale, possiamo forse leggere anche altri testi ove Paolo usa il presente, come 1 Corinzi 15,1 (".. mediante il quale *siete* salvati"), e 1 Corinzi 1,21 ("E' piaciuto a Dio di salvare i credenti con la pazzia della predicazione").

La presenza di una prospettiva di salvezza presente e di una di salvezza futura è solo una delle caratteristiche del pensiero di Paolo sul tema della salvezza, e se l'ho menzionata per prima è solo per il suo carattere più appariscente. Ci sono altri passi paolinici di particolare interesse per il nostro argomento, che vale la pena di esaminare da vicino.

### 1 Corinzi 15,1-11

Ho già menzionato sopra il versetto 1: è lì che si trova il verbo "salvare" che giustifica l'esame di tutto il contesto dei vv. 1-11. Oltre all'uso del presente, è interessante in questo passo il collegamento salvezza/evangelo: Paolo ricorda ai suoi lettori l'Evangelo che ha annunziato loro (precedentemente), e nel quale essi hanno creduto. Questa rammemorazione dell'evangelo è fatta attraverso l'enunciato dei capisaldi del messaggio cristiano tradizionale:

- Cristo è morto per i nostri peccati, secondo le Scritture,
- fu seppellito,
- fu resuscitato il terzo giorno, secondo le Scritture,
- apparve (cioè la sua resurrezione non fu un fatto suo privato, da intendere, per esempio, quale ricompensa divina per la missione compiuta o quale "risarcimento" per le sofferenze subite. Fu invece - senza escludere queste cose - soprattutto un nuovo momento e una nuova forma di servizio inteso a ricostituire il gruppo dei suoi collaboratori e a formarli per il compito della predicazione a tutto il mondo assicurando anche la collaborazione di altri, come Paolo, cfr. i vv. 8-11).

Precisando a quale evangelo si riferisce, Paolo cita quattro fatti (tutti noti ai lettori di Corinto) che permettono di concludere che

non si tratta di un insegnamento nuovo o di un evangelo diverso da quello predicato in precedenza. L'evangelo che Paolo ricorda all'inizio del capitolo 15 è quello

- che aveva annunziato,
- che essi avevano ricevuto
- nel quale essi stanno saldi
- e mediante il quale sono salvati.

Non più in forma schematica come al v. 1, Paolo aggiunge ancora due precisazioni al v. 2: sono salvati sempre che non corrompano quell'evangelo: devono ritenerlo come egli lo ha annunziato. Se ciò non avviene, essi avranno creduto invano.

Infine, Paolo fa anche notare che la sua predicazione, a sua volta, è stata conforme a ciò che egli stesso aveva ricevuto (v. 3). Un accurato esame linguistico di J. Jeremias ha stabilito che le parole che seguono hanno le caratteristiche d'un periodo greco ricalcato su un originale aramaico, e quindi è probabile che riproducano la (o: una) confessione di fede cristiana della primitiva comunità palestinese che usava quella lingua.

Tenendo presente tutto il contesto, si può concludere che la salvezza è il risultato dell'evangelo (v. 1), l'evangelo ricevuto da Paolo e da lui predicato ai Corinzi (v. 3), che non dev'essere però adulterato o modificato (v. 2), e che consiste nell'annunzio (greco: *Kérygma*) della morte e risurrezione di Gesù (vv. 3b-4).

### Romani 1,1-17

L'inizio della lettera ai romani ha molte analogie col passo precedente. Anche qui in 1,16 sono accostati "salvezza" ed "evangelo". Questo è lo strumento potente di Dio, o la via efficace che Dio schiude per la salvezza di chiunque crede. Come in 1 Corinzi 15,3-4 ("secondo le Scritture") anche qui Paolo sottolinea (Rm 1,2) il collegamento dell'Evangelo con la rivelazione d'Israele; e anche qui, (come in 1Cor 15,8-11) menziona con un certo rilievo il suo personale coinvolgimento (Rm 1,1 e 1,14-15-16a).

Il culmine della sezione iniziale di Romani è costituito dai vv. 1,16-17. Del v. 16 già ho parlato; ma il v. 17 aggiunge alcune

precisazioni interessanti, in quanto collega alla nozione di "salvezza" quelle di "giustizia di Dio" e di "vita" ("il giusto vivrà per fede"). La giustizia di Dio sta a monte dell'iniziativa divina, ed è rivelata nell'evangelo. La "vita" invece è la conseguenza del credere all'annunzio dell'Evangelo. Quella "vita" - in cui possiamo dire consista la salvezza - sarà descritta analiticamente nei cc. 5 a 8 che trattano rispettivamente dell'esistenza del credente liberato dalla morte (c. 5), dalla tirannia del peccato (c. 6), da quella della legge (c. 7), e della nuova vita nel dominio dello Spirito in cui non vi è più condanna (c. 8).

### Romani 5,9-10

Un altro grande passo di "salvezza": qui entrano in gioco i rapporti fra "salvezza" da un lato, giustificazione e riconciliazione dall'altro. Colpisce il fatto che queste due realtà sono menzionate con i verbi al passato (v. 9: "essendo stati giustificati per il suo sangue"; v. 10: "se infatti, mentre eravamo nemici, fummo riconciliati a Dio mediante la morte del suo figliuolo.") e invece il verbo "salvare" è usato due volte al futuro (v. 9: "saremo, per mezzo di lui, salvati dall'ira"); v. 10: "saremo salvati mediante la sua vita").

Colpisce anche la concentrazione cristologica: "per il suo sangue", "per mezzo di lui" (v. 9); "mediante la morte del suo figliuolo" e "mediante la sua vita" (v. 10).

Raggiunge un'intensità particolare, in questi due versetti, la tematica cristologica enunciata fin dall'inizio del capitolo (".. abbiamo pace con Dio per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore", v. 1), ribadita al v. 6 ("Cristo, a suo tempo, è morto per gli empi") e suggellata dalla dichiarazione conclusiva ("mediante il quale abbiamo ora ottenuto la riconciliazione", v. 11b). Perciò l'apostolo può dire trionfalmente, nella prima metà di quest'ultimo versetto: "Ci gloriamo in Dio per mezzo del nostro Signore Gesù Cristo".

### Romani 10,9-10 e 13

L'ultimo dei versetti citati appartiene al paragrafo culminante di questo capitolo, che apre una finestra sulla volontà di Dio che tutti

gli uomini siano salvati: si tratta dei vv. 11-13. Questo paragrafo culminante è fiancheggiato, prima e dopo, da due paragrafi che toccano il tema della fede e della testimonianza (o predicazione), rispettivamente nei vv. 5-10 e 14-17. La simmetria del capitolo prosegue con i paragrafi iniziale e finale, che fanno da chiaroscuro ai precedenti: nei vv. 1-4 e 18-21 Paolo accenna con accorate parole all'incredulità opposta dai suoi compatrioti all'annuncio di Gesù Cristo. Tornando ai versetti che menzionano la salvezza il v. 13 non fa problema; i vv. 9-10 invece si prestano al rischio di una lettura analitica o disgiuntiva, obliosa dell'evidente parallelismo che c'è fra 10a e 10b. Si arriverebbe allora all'assurdo di sostenere che la signoria di Gesù Cristo è oggetto di 'confessione' e non di 'fede', e la risurrezione è oggetto di 'fede' e non di 'confessione'; che il cuore e la bocca devono occuparsi rispettivamente di aspetti diversi dell'Evangelo; infine che la salvezza non è 'per fede', ma 'per confessione'. Questo pericolo di frazionamento è spazzato via se si osserva il v. 9: lì la salvezza è collegata direttamente sia alla confessione di Gesù-Signore, sia alla fede che Dio lo risuscitò dai morti. 'Bocca' e 'cuore' sono menzionati nel v. 10 non per separare due attività del credente, ma per sommarle: il cuore e la bocca, sommandosi insieme, indicano la totalità dell'uomo che con tutto il suo essere "crede" e "proclama" tanto la signoria di Cristo quanto la risurrezione che gliel'ha resa possibile.

Non posso, a questo punto, aggiungere l'analisi di altri passi: lo spazio non lo consente. Vorrei però aggiungere ancora una riflessione importantissima: Paolo non pensa alla "salvezza" solq quando scrive passi che contengono quel termine (oppure una voce del verbo salvare). Per lui la salvezza è un fatto globale, che comincia con il perdono di Dio, dunque implica la riconciliazione e la giustificazione: passa attraverso l'esperienza del cambiamento di signoria (dalla signoria del peccato alla signoria di Dio) descritta in Romani 6,16-22; e si concreta con la vittoria dello spirito sulla "carne" quando Cristo prende possesso della personalità del credente fino al punto che questi possa dire, come Paolo: "Non son più io che vivo, ma è Cristo che vive in me" (Gal 2,20).

Che tutto questo possa essere compreso genericamente come "salvezza" è ancora una volta il risultato della discendenza spirituale di Paolo da Israele: sono numerosi i passi biblici in cui "giustizia" e "salvezza" sono usati in parallelo, per esprimere con la loro somma l'azione di Dio nei riguardi del suo popolo: si veda Isaia 46,13; 56,1b; 59,17; 61,10; Sal 98,2; 71,2 ecc. In questi passi, la "giustizia di Dio" acquista un significato più ampio di quanto non si pensi normalmente (quando la si identifica con la sua imparzialità nel punire i "cattivi" e apprezzare i "buoni", Gb 8,3; 36,6 ecc.). Invece, molto spesso nelle Scritture la giustizia di Dio consiste nell'intervento fattivo del Signore per ristabilire la situazione che lui stesso aveva voluto o creato per il suo popolo mediante il patto (alleanza) - dunque, un nuovo intervento potente e misericordioso che rinnova il gesto di grazia compiuto con lo stabilimento dell'alleanza.

Quest'osservazione terminologica allarga straordinariamente la prospettiva, e ci fa vedere che un trattamento limitato ai passi che menzionano la "salvezza" o usano il verbo "salvare" non rende la ricchezza del pensiero paolino relativo alle prospettive di salvezza portate dall'Evangelo di Gesù Cristo.

La statistica del vocabolario di salvezza nei vangeli (e Atti) può falsare il nostro giudizio se dimentichiamo quanto spesso esso si riferisca alla guarigione fisica (la donna emorroissa, la figlia di Iairo, l'uomo dalla mano secca, il decimo lebbroso, Bartimeo, l'indemoniato gadareno nel testo di Luca, lo zoppo alla porta del Tempio, lo zoppo di Listra, Lazzaro in Giovanni 11,12). Un testo emblematico, che non si riferisce a un particolare ammalato, è Marco 6,56: "E tutti quelli che lo toccavano (si riferisce al lembo della veste di Gesù) erano 'salvati'" (Diodati e la Riveduta traducono: guariti).

Quest'uso permetterebbe una digressione sull'unità della persona, e contro la svalutazione dell'aspetto corporale per sopravvalutare lo spirituale: è significativo che la Scrittura usi lo stesso verbo per parlare della guarigione e della salvezza! Un altro gruppo di passi usa la terminologia della salvezza là dove si tratta di scampare

da un grave pericolo ed eventualmente persino dalla morte: così i discepoli sul lago in tempesta e Pietro quando cammina sul mare, Paolo e i suoi compagni di naufragio in Atti 27,20-31 o i commenti della folla di fronte alla croce di Gesù che "ha salvato" altri e non "salva" se stesso - chiaramente, dalla condanna che gli è stata inflitta. Meno chiari sono passi come Matteo 10,22 e 24,22 dove potrebbe trattarsi dello scampare alla persecuzione o alla tribolazione finale.

Ma veniamo all'insegnamento di Vangeli e Atti sulla salvezza in senso stretto: qui troviamo tutta una serie di passi che propongono Gesù come salvezza o mezzo di salvezza, è un'altra che parla invece dell'appropriazione della salvezza.

Gesù=salvezza: questa è la pietra fondamentale di tutto l'edificio della fede cristiana. Lo proclamano senza alcuna sfumatura passi come Matteo 1,21 ("E' lui che salverà il suo popolo.."), Atti 4,12 ("E in nessun altro è la salvezza, poiché non v'è sotto il cielo alcun altro nome.. per il quale abbiamo a essere salvati") e Giovanni 3,17 ("... affinché il mondo sia salvato per mezzo di lui").

In Atti 15,11 il riferimento invece è alla "grazia del Signor Gesù": è per essa che noi crediamo d'essere salvati; nel racconto di Zaccheo (Lc 19) la salvezza è collegata all'affermazione che "il Figliuol dell'uomo è venuto a cercare e salvare ciò che era perito" (V. 11): quando egli entra da Zaccheo può dire: "Oggi la salvezza è entrata in questa casa" (v. 9). In linguaggio giovanico, Gesù è la "porta": chi entra per essa sarà salvato (Gv 10,9), ma anche il sud parlare è per la salvezza di chi l'ascolta (Gv 5,34).

Negli Atti, la salvezza si presenta attraverso la mediazione della parola apostolica: "la parola di questa salvezza" (13,26). Di che parola si tratta? Il v. 32 la fa coincidere con "la buona novella che la promessa fatta ai padri, Iddio l'ha adempiuta per noi resuscitando Gesù".

Che la predicazione apostolica di Gesù Cristo sia parola di salvezza è illustrato con l'esempio di Pietro, (Pietro "ti parlerà di cose per le quali sarai salvato tu e tutta la casa tua", Atti 11,14) e di Paolo ("questi uomini vi annunziano la via della salvezza", Atti

16,17). Ma anche quando si serve dei suoi strumenti eletti, in realtà è sempre "il Signore stesso" che aggiunge alla comunità dei credenti quelli che sono "sulla via della salvezza", o come traduce il Diodati, "coloro che avevano a essere salvati" (At 2,47).

La salvezza è dunque strettamente collegata al Signore Gesù Cristo o alla parola che lo annunzia.

Sull'altro versante - non quello dell'origine o dello strumento della salvezza, ma della sua appropriazione - troviamo dei passi che collegano la salvezza al credere: "credi nel Signore Gesù, e sarai salvato tu e la casa tua" (At 16,31), e negativamente Luca 8,12: ".. affinché non credano e non siano salvati" (dove ritengo si debba supplire un *quindi* prima di "non siano salvati"). In Atti 2,21 invece la salvezza è collegata all'invocazione del nome del Signore (citazione dal profeta Gioele): ovviamente è da intendersi un'invocazione fiduciosa, un affidamento al Signore. Altrove ancora, si tratta della scelta esistenziale tra l'affidamento al Signore e l'attaccamento alle soddisfazioni e alle sicurezze terrene (la risposta di Gesù al giovane ricco, dove non c'è un riferimento esplicito alla salvezza perché il giovane chiede cosa debba fare "per avere, o ereditare, la vita eterna", (Mt 19,16; Mc 10,17; Lc 18,18) - però in Matteo 19,25 i discepoli interpretano, correttamente, l'accaduto dicendo: "chi dunque può *essere salvato?*") o addirittura tra il salvare e il perdere la propria vita (Mt 16,25; Mc 8,35; Lc 9,24; 17,33). Un unico passo mette anche come condizione per la salvezza, insieme alla fede, il battesimo (Mc 16,16), ma è un versetto della chiusa tardiva di Marco che non figura nei manoscritti più antichi del NT.

Se dalla terminologia tecnica ("salvare" e "salvezza") si allarga lo sguardo all'insieme del messaggio dei vangeli, si deve dire anche in questo caso quello che ho detto per Paolo e le sue lettere: infiniti aspetti dell'insegnamento evangelico si riferiscono direttamente o indirettamente alla salvezza senza usare il suo vocabolario specifico. In modo particolare sarebbe interessante approfondire il rapporto tra l'insegnamento della salvezza in termini collettivi (p. es. l'annuncio del Regno di Dio e la formazione del nuovo popolo del Signore) e quello in termini personali (il perdono dei peccati);

oppure il rapporto tra l'annuncio della venuta del Regno e l'esigenza etica di Gesù. Anche questa fa parte indubbiamente della salvezza. Sono piste di ricerca che accenno qui, lasciandone l'approfondimento ai lettori.

C'è però ancora un passo di "salvezza" che vorrei menzionare per il suo carattere enigmatico: "La salvezza vien dai giudei" (Gv 4,22). Sorprende una valutazione così positiva dei "Giudei", i quali di solito vengono rimproverati, nel quarto vangelo, per la loro incredulità. Il senso della frase può essere recuperato supponendo che con "i giudei" in realtà si intenda "Israele", cioè la rivelazione divina e i grandi atti salvifici di Dio all'epoca dell'antico Israele. Come spiega il Barrett, l'elezione d'Israele a una vera conoscenza di Dio era destinata a permettere che, al tempo deciso da Dio, la salvezza passasse da Israele al mondo, ponendo fine a una situazione particolare di Israele. Un'altra possibilità è quella che tiene conto del greco, dove non c'è il verbo "viene", bensì il verbo "è". L'espressione "essere da..." è caratteristica del quarto vangelo, ed è usata con diversi complementi: la terra, il cielo (3,31), il mondo (15,18; 17,14-16), questo mondo (8,23; 18,36), il diavolo (8,44), la verità (18,37), l'alto e il basso (8,23). Queste espressioni vanno prese, chiaramente, non in senso letterale ma figurato, significano cioè che ci sono persone che traggono la loro identità dalla verità o dal mondo, dall'alto o dal basso, da Dio o dal diavolo; o in altri termini, che sono determinate nel loro essere, da ciò che il cielo, l'alto, la verità - oppure la terra, il basso, il mondo, il diavolo rappresentano. Nel nostro passo, si potrebbe ipotizzare questo significato: la "salvezza" trae la sua identità dai giudei e non dal paganesimo, ossia va spiegata partendo dalla rivelazione biblica e non, per esempio, dai culti misterici o da altre manifestazioni religiose del mondo pagano.

Concludendo, vorrei ritornare al parallelismo biblico tra la salvezza in senso spiritual-religioso e la salvezza nel senso di guarigione o salute: per i latini non c'era distinzione, perché usavano *salus* per indicare l'una e l'altra (e molti autori cattolici dicono ancora oggi 'salute' dove noi diremmo 'salvezza'). Questo

parallelismo ha un valore simbolico che non sfugge a nessuno: anche la salvezza, come la salute, è un elemento essenziale della vita, anzi quasi coincide con essa. Perciò il tema "salvezza" nel NT va visto in questa prospettiva: come un'apertura verso la *vita*, che in Cristo ci è donata sia in speranza (la pienezza escatologica della vita) sia come realtà già sperimentabile per fede in questa esistenza. E poiché la vita è tale quando non è contaminata da fattori di morte, come il peccato e la sofferenza, la salvezza può essere considerata la vittoria - che ci è donata in Cristo - su questi fattori: una vittoria visibile, per il momento, "in modo oscuro, come in uno specchio" (1 Cor 13,12) perché siamo ancora nelle contraddizioni del presente secolo, "come moribondi, eppur .. viventi" (2 Cor 6,9). In questo cammino, che è "per fede e non per visione" (2 Cor 5,7) non possiamo che guardare all'"autore della salvezza" che ha compiuto la sua missione "per via di sofferenze" (Eb 2,10).

#### RINGRAZIAMENTI

Si ringraziano molto calorosamente tutti coloro che contribuiscono a diffondere la rivista nei vari ambienti in cui vivono. L'amministrazione è disponibile ad inviare copie saggio su suggerimento degli abbonati.

## LA SALVEZZA DI ISRAELE UN INNO ALLA SOVRANITA' DI DIO

(ROMANI 9 - 11)

Paolo Castellina<sup>o</sup>

Se da una parte alcuni considerano la fede cristiana come un sottoprodotto di quella ebraica, una strana evoluzione laterale dal carattere decisamente spurio, dall'altro gli scrittori del NT non hanno alcun dubbio sul fatto che essa è il coronamento della fede ebraica, il necessario punto di arrivo al quale tutta l'esperienza di fede ebraica era funzionale. Gesù Cristo è l'Atteso, Colui al quale tutti i profeti avevano guardato, il compimento della legge di Mosè.

Se questo è vero come deve essere vero per ogni autentico cristiano, come mai solo una minoranza del popolo ebraico ha abbracciato con fiducia Gesù Cristo come compimento della propria fede, mentre i più l'hanno respinto? E poi, nel contesto cristiano, l'Ebraismo è forse un capitolo chiuso per sempre, oppure esso conserva anche per il futuro, nei propositi di Dio, una qualche funzione? Gli ebrei in quanto tali hanno un futuro nei piani di Dio? Oppure la questione sarebbe superata dal fatto che alla fine - come dicono gli universalisti - tutti saranno salvati senza distinzione dalla misericordia di Dio con un definitivo colpo di spugna su tutte le questioni di fede, pentimento, peccati, maggiore o minore dignità ecc. come se fosse stato tutto un inutile ingombro? E' proprio questo ciò che insegna il NT?

La questione del significato e del futuro dell'Israele etnico e della sua funzione nei propositi di Dio, non rende solo perplessi

<sup>o</sup>L'A. ha compiuto i suoi studi teologici in Svizzera, è redattore di *Per l'ora che passa ed è pastore della Chiesa evangelica riformata nel Ticino.*

studiosi di oggi, ma è un fatto che aveva causato notevole sofferenza ad apostoli come Paolo, il quale non rinnegò affatto la sua identità ebraica. Si tratta poi anche di una questione di carattere pastorale, infatti nella chiesa primitiva, che vede sempre più non-ebrei venire alla fede in Gesù Cristo, si corre il rischio di creare verso gli ebrei stessi un atteggiamento di disprezzo come se la loro esperienza storica - avendo respinto Cristo - si fosse completamente svuotata di significato<sup>1</sup>.

Ed ecco così che l'apostolo Paolo dedica a questo argomento, nella sua epistola ai Romani, ben tre capitoli che costituiscono una parentesi al suo discorso, quasi un excursus. Evidentemente, però, si tratta di una parentesi dal punto di vista stilistico, perché, in realtà questi capitoli devono essere compresi come il culmine naturale della dottrina dell'apostolo. Di fatto egli ci tiene a mantenere che Dio ha un proposito nella storia<sup>2</sup>.

Nessuna parte di Romani, tranne il cap. 16, sembra più autosufficiente e completa di 9,1-11,36; non si può quindi esaminare alcuna sua parte senza tenere conto del suo più vasto contesto. E' interessante, poi notare che nessun altro brano paolino, nella storia dell'interpretazione, ha subito "maggiori equivoci, atti di violenza e sperimentazioni, con varie metodologie e temi"<sup>3</sup> di questo.

Il presente articolo esaminerà dunque questi tre capitoli cercando di chiarire il significato della sconcertante affermazione che vi compare in 11,26 "e così tutto Israele sarà salvato".

### 1. La grande tristezza dell'apostolo

(9,1) Io dico la verità in Cristo, non mento, la mia coscienza me lo attesta per lo Spirito Santo:

<sup>1</sup>Frederick F. Bruce, *L'epistola di Paolo ai Romani*, Roma, GBU 1979, p. 223 (orig., London, Tyndale Press 1963) d'ora in poi citato come "Bruce".

<sup>2</sup>Geoffrey B. Wilson, *Romans, A Digest of Reformed Comment*, Edimburgh, The Banner of Truth 1977, p. 157, (=Wilson).

<sup>3</sup>Cfr Weber, *Problem*, 1055; C. Müller, *Gottes Volk*, 5ss., citato da E. Käsemann, *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Eerdmans 1980, p. 253, quest'ultimo, da ora in poi citato come "Käsemann".

(2) io ho una grande tristezza ed un continuo dolore nel cuore mio;

(3) perché vorrei essere io stesso anatema, separato da Cristo, per amore dei miei fratelli, miei parenti secondo la carne,

(4) che sono Israeliti, ai quali appartengono l'adozione e la gloria e i patti e la legislazione e il culto e le promesse;

(5) dei quali sono i padri, e dai quali è venuto, secondo la carne, il Cristo, che è sopra tutte le cose Dio benedetto in eterno. Amen.

La sua identità ebraica, la solidarietà con il suo popolo, il suo amore per esso (espresso anche dalla sua disponibilità a sacrificare la sua stessa salvezza per amor loro, "Vorrei essere io stesso maledetto da Dio, separato da Cristo, se ciò potesse aiutare i miei fratelli" TILC) è qualcosa che sta molto a cuore a Paolo<sup>4</sup>.

Non si tratta però di semplice spirito nazionalista, il che nella prospettiva di Cristo - che Paolo proclama - non avrebbe senso (Gal 3,28), ma di profonda convinzione che *Israele permane popolo scelto da Dio* nonostante tutte le sue contraddizioni.

Le contraddizioni nella storia di Israele (fedeltà/infedeltà) sono per altro suoi tratti costanti ma, come affermerà più tardi, *l'elezione è per grazia* e non per opere (non dipende dai propri meriti), essa dipende dal sovrano ed indiscutibile proposito di Dio.

a) Israele (titolo onorifico, cfr Gn 38,28) possiede la dignità, condizione ineliminabile di figlio adottivo [*"Israele è il mio figliolo, il mio primogenito"* (Es 4,22)], e Dio non ripudia i suoi figli! L'adozione separa Israele dalle nazioni pagane rendendolo lo speciale popolo di Dio<sup>5</sup>.

b) A Israele solo, Dio si è compiaciuto di manifestare la gloria (shekinah) della sua presenza nella sua sfera storica e culturale (Es 40,34; Lv 9,6,23).

<sup>4</sup>Qui si ravvisa la preghiera di Mosè in favore del suo popolo: "... nondimeno, perdona loro il loro peccato! Se no, deh, cancellami dal tuo libro che hai scritto! (Es 32,32). Mentre Mosè però si rifiuta di sopravvivere se perisce il suo popolo, Paolo accoglierebbe volentieri la perdizione se essa significasse salvezza per Israele.

<sup>5</sup>Cfr Es 4,22; 19,5; Os 11,1.

c) Dio si è legato a loro con un patto (o "patti" progressivamente rivelati), ha proclamato loro la Sua Legge, le norme per il culto a Lui gradito, le promesse messianiche, ed infine, il Cristo ha preso corpo nella loro stessa identità razziale. "Dio lo ha tanto amato da riporre in un figlio di Israele la sua gloria"<sup>6</sup>. Potrebbe dunque tutto questo essere gettato via?

## 2. Chi è il vero depositario della promessa?

(6) Però non è che la parola di Dio sia caduta a terra; poiché non tutti i discendenti da Israele sono Israele;

(7) né per il fatto che sono progenie d'Abrahamo, sono tutti figlioli d'Abrahamo; anzi: In Isacco ti sarà nominata una progenie.

(8) Cioè, non i figlioli della carne sono i figlioli di Dio; ma i figlioli della promessa sono considerati come progenie.

(9) Poiché questa è una parola di promessa: In questa stagione io verrò, e Sara avrà un figliolo.

(10) Non solo; ma anche a Rebecca avvenne la medesima cosa quand'ebbe concepito da un medesimo uomo, vale a dire Isacco nostro padre, due gemelli;

(11) poiché prima che fossero nati e che avessero fatto alcunché di bene o di male, affinché rimanesse fermo il proposito dell'elezione di Dio, che dipende non dalle opere ma dalla volontà di colui che chiama,

(12) le fu detto: Il maggiore servirà al minore;

(13) secondo ch'è scritto: Ho amato Giacobbe, ma ho odiato Esaù.

Paolo a questo punto, però, intende precisare meglio i termini della questione quasi a prevenire possibili obiezioni. Che senso avrebbero tutti questi privilegi se poi Israele respinge proprio Colui che doveva essere pronto a ricevere e che avrebbe costituito il culmine della sua stessa storia?

<sup>6</sup>Paul Althaus, *La lettera ai Romani*, Brescia, Paideia 1970, da ora citato come "Althaus".

Israele nel suo complesso rimane popolo eletto, ma la discendenza fisica e legale non garantisce di per sé l'applicabilità di questi privilegi al singolo individuo che ne fa parte. *Dio rimane sovrano ed anche all'interno di questo popolo egli opera delle scelte*, come la sua stessa storia ampiamente dimostra.

"Sebbene sia vero che molti israeliti sono perduti, i veri israeliti non sono perduti, ma salvati. Dio sovraneamente adempie al suo proposito con coloro che sono i figli della promessa"<sup>7</sup>.

Nel Giudaismo permene la presenza del "vero Israele" in coloro che Dio ha eletto per rappresentarlo. Infatti la questione è: *chi rappresenta davvero Israele?* Risposta: coloro ai quali questa promessa viene personalmente rivolta e confermata<sup>8</sup>. Ismaele è pure figlio di Abramo secondo la carne, ma la promessa di Dio non viene confermata a lui. "E' Dio che garantisce la continuità e *Israele è semplicemente la sfera terrena da lui scelta*"<sup>9</sup>.

Il concetto di *predestinazione* è qui fortemente affermato, e non si può cercare di minimizzarlo o eliminarlo pregiudizialmente come fanno diversi commentatori, *i quali cercano di imporre il presupposto umanistico del libero arbitrio*<sup>10</sup>. "Fino a quando esso non viene ammesso senza riserve è impossibile vederne le necessarie delimitazioni e chiederci quale sia il suo significato nel contesto della teologia di Paolo"<sup>11</sup>. E' Dio che da una parte sceglie e dall'altra respinge secondo il suo giusto, sovrano ed insondabile "beneplacito della sua volontà".

Afferma Käsemann: "Qui non si può [però] interpretare la predestinazione nelle categorie di determinismo e indeterminismo, né si può riferirla al decreto pre-temporale di Dio. Al contrario, essa, attraverso la storia della parola di Dio, qualifica e rende il popolo

<sup>7</sup>Anthony A. Hoekema, *The Bible and the future*, Grand Rapids, Eerdmans 1979, p. 141.

<sup>8</sup>"The apostle's concern is that the promise is not handed down immanently nor continued physically. It must be spoken and confirmed time and time again" (Käsemann, *op. cit.*, p. 262, che si appoggia su Müller, *Gottes Volk*, 97ss).

<sup>9</sup>Käsemann, *op. cit.*, p. 263.

<sup>10</sup>Käsemann, *op. cit.*, p. 265.

<sup>11</sup>*ibid.*

ciò che in verità esso è, cioè creature portatrici della promessa, sia credenti che ribelli, reprobì e portatori della maledizione. Una persona è temporalmente ed eternamente definita dal modo in cui sta davanti a Dio e sotto la parola. Israele è simultaneamente amata e respinta perché ricevette la promessa e non accettò l'Evangelo. Essa conserva però la possibilità di conversione fintanto che riceverà questa parola"<sup>12</sup>.

Come si può spiegare il fatto che Dio ami Giacobbe ed odì Esaù indipendentemente da quello che hanno compiuto? "Entrambi erano odiosi per ragione del peccato di Adamo, cosicché (in realtà) è più facile spiegare l'odio di Dio per Esaù che non il suo amore per Giacobbe... quando tutti meritano la morte è una meraviglia della pura grazia che qualcuno riceva la vita... certamente Giacobbe non meritava questa misericordia più di Esaù. Ma Dio sovraneamente scelse Giacobbe in Cristo, laddove altrettanto giustamente passò oltre Esaù. Non vi era nessun altro motivo per cui Dio odiava Esaù se non per il suo peccato - perché Dio non odia che il peccato - e questo santo odio del peccato non può quindi essere definito nei termini di amar di meno... non si dice qui nulla di Esaù che non possa essere similmente detto di ogni altro uomo che alla fine perirà"<sup>13</sup>. La maggior o minor apertura di una persona alla grazia di Dio rivela pure l'elezione che Dio compie.

Così Bruce: "Alcuni hanno aperto il cuore alla rivelazione di Dio, mentre altri lo hanno indurito; e con la diversità della loro risposta hanno fatto vedere se erano o no fra coloro su cui Dio aveva fatto cadere la sua scelta sovrana... Paolo vuol dire che anche oggi, quando alcuni ricevono la luce ed altri no, si può discernere in questo fatto l'elezione divina, la quale opera in precedenza sulla volontà o sull'attività di coloro che ne sono gli oggetti"<sup>14</sup>.

Il concetto di predestinazione assoluta viene però negato da

<sup>12</sup>Käsemann, *op. cit.*, p. 315.

<sup>13</sup>Wil on, *op. cit.*, p. 163.

<sup>14</sup>Bruce, *op. cit.*, pp. 230, 231.

Althaus, il quale ritiene che esso venga introdotto in questo discorso solo nel contesto della storia della salvezza in modo funzionale a certi propositi di Dio e nell'intenzione pastorale di non dare all'uomo alcun motivo di insuperbirsi: "...è quindi arbitrario interpretare l'esempio biblico nel senso che Paolo ammetta una *prædestinatio ab æterno* dell'uomo a salvezza o alla perdizione. In realtà Paolo vuole soltanto affermare l'assoluta libertà con la quale Dio agisce nella storia"<sup>15</sup>. Anche l'esempio paolino del vasaio, viene interpretato da Althaus nel senso di "Dio avrebbe potuto" agire come un vasaio<sup>16</sup>, ma non l'ha fatto. Il concetto di predestinazione, però, è ampiamente e inequivocabilmente insegnato dalla Scrittura<sup>17</sup>.

### 3. Rivendicazione della sovranità di Dio

(14) Che diremo dunque? V'è forse ingiustizia in Dio? Così non sia.

(15) Poiché Egli dice a Mosè: Io avrò mercé di chi avrò mercé, e avrò compassione di chi avrò compassione.

(16) Non dipende dunque né da chi vuole né da chi corre, ma da Dio che fa misericordia.

(17) Poiché la Scrittura dice a Faraone: Appunto per questo io t'ho suscitato: per mostrare in te la mia potenza, e perché il mio nome sia pubblicato per tutta la terra.

(18) Così dunque egli fa misericordia a chi vuole, e indura chi vuole.

(19) Tu allora mi dirai: Perché si lagna egli ancora? Poiché chi può resistere alla sua volontà?

(20) Piuttosto, o uomo, chi sei tu che replichi a Dio? La cosa formata dirà essa a chi la formò: Perché mi facesti così? I

(21) Il vasaio non ha egli podestà sull'argilla, da trarre dalla stessa massa un vaso per uso nobile, e un altro per un uso ignobile?

<sup>15</sup> Althaus, *op. cit.*, p. 186.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>17</sup> Vedi, ad esempio, Ef 1,3-14; 2,10; Fil 2,29; 2 Ts 2,13-19; Tt 1,9 etc.

(22) E che v'è mai da replicare se Dio, volendo mostrare la sua ira e far conoscere la sua potenza, ha sopportato con molta longanimità dei vasi d'ira preparati per la perdizione,

(23) e se, per far conoscere le ricchezze della sua gloria verso de' vasi di misericordia che aveva già innanzi preparati per la gloria,

Ed ecco che qui l'apostolo Paolo, conscio delle possibili contestazioni all'idea di predestinazione che sta illustrando, propone *altri argomenti a sostegno della sua tesi*. "Paolo non permette alcun compromesso sulla questione della sovranità di Dio, perché capitolarne su questo punto significa l'abbandono della fede nel Dio vivente"<sup>18</sup>.

Dio ha sempre un buon e valido motivo per fare le cose in un certo modo, anche se esso è insondabile per l'uomo, che deve solo piegarsi ad esso, accettandolo con fiducia, senza discutere: la creatura oserebbe forse contestare il Creatore senza rendersi colpevole di presunzione? Non è l'uomo che deve stabilire ciò che è giusto o meno giusto, ma questo è dato solo dal Creatore.

Iddio però talora spiega la motivazione di certe Sue scelte, come, ad esempio, *la strumentalità* dell'atteggiamento di Faraone. Questo è un buon esempio per la discussione che seguirà: anche il parziale indurimento di Israele rispetto a Cristo è *funzionale* a determinati scopi che Dio si prefigge.

Afferma Bruce: "Il punto sul quale insiste Paolo in questo brano è che tutta l'umanità è colpevole agli occhi di Dio: nessuno ha diritto alla sua grazia. Se Egli sceglie di elargire la sua grazia ad alcuni, gli altri non hanno alcuna base per dimostrare che egli è ingiusto per non averla elargita anche a loro. Se è la giustizia che vogliono, possono averla, ma 'se è alla giustizia che ti appelli, pensa che se la giustizia facesse il suo corso, non ci sarebbe salvezza per nessuno'"<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Wilson, *op. cit.*, p. 157.

<sup>19</sup> Bruce, *op. cit.*, p. 234.

Così Wilson: "...Tutti non meritano che l'ira di Dio, nessuno può pretendere misericordia come suo diritto. Dio perciò non è ingiusto quando lascia che alcuni raccolgano il salario dovuto per il loro peccato... Dio non ha alcun obbligo di dispensare misericordia... e poiché la misericordia non è un debito che Dio debba ad alcuno, egli è libero di dispensarla a chiunque lui voglia"<sup>20</sup>.

#### 4. Funzionalità delle scelte divine

(24) li ha anche chiamati (parlo di noi) non soltanto di fra i Giudei, ma anche di fra i Gentili?

(25) Così Egli dice anche in Osea: Io chiamerò mio popolo quello che non era mio popolo, e "amata" quella che non era amata;

(26) e avverrà che nel luogo ove era stato loro detto: "Voi non siete mio popolo", quivi saranno chiamati figlioli dell'Iddio vivente.

(27) E Isaia esclama riguardo a Israele: Quand'anche il numero dei figlioli d'Israele fosse come la rena del mare, il rimanente solo sarà salvato;

(28) perché il Signore eseguirà la sua parola sulla terra, in modo definitivo e reciso.

(29) E come Isaia aveva già detto prima: Se il Signor degli eserciti non ci avesse lasciato un seme, saremmo divenuti come Sodoma e saremmo stati simili a Gomorra.

Il fine per cui Paolo adduce il tema della predestinazione è mostrare come Iddio si proponesse di annunciare la salvezza anche fra i Gentili. Dio sceglie, e nel fare questo, travalica anche le frontiere nazionali. *Vi sono figlioli di Dio prescelti anche fra i Gentili ed anch'essi devono essere chiamati a raccolta.* Gesù disse: "Ho anche delle altre pecore che non sono di questo ovile; anche quelle io devo raccogliere, ed esse ascolteranno la mia voce, e vi sarà un solo gregge e un solo pastore" (Gv 10,16).

<sup>20</sup>Wilson, *op. cit.*, 163.

Sotto il Nuovo Patto il popolo di Dio deve comprendere e raccogliere anche coloro che prima erano compresi solo nel recinto dell'Israele storico.

"Paolo qui stava esaminando una promessa che si riferiva ad era una situazione limitata al popolo scelto, e ne traeva un principio di azione divina che ai suoi giorni si riproduceva su scala mondiale: ...un gran numero di Gentili, i quali non erano mai stati 'il popolo di Dio' e non avevano alcun diritto al suo patto di misericordia, venivano a trovarsi tra il suo popolo e ad essere tra i beneficiari della sua misericordia... con la missione verso i Gentili, in quelle terre in cui un tempo il popolo di Dio non aveva avuto nessuno a rappresentarlo, vi erano ora molti credenti riconosciuti come 'figli dell'Iddio vivente'"<sup>21</sup>.

"Nessuno giudeo o gentile poteva essere considerato 'vaso di misericordia', ad eccezione di quelli che egli ha di fatto chiamato a sé. Questo versetto (9,24) prova incontestabilmente, contrariamente alle glosse erranee di molti, che l'apostolo parla di elezione di individui, e non di nazioni"<sup>22</sup>.

L'Israele spirituale trova così la sua unità: gli eletti fra le nazioni e gli eletti fra Israele. La promessa rivolta a Israele non ha dunque perduto la sua validità. "...pure i Giudei sono scelti e chiamati. Questo non è meno miracoloso. Mentre però in relazione ai Gentili, il potere sovrano del Creatore trova espressione nella pienezza della gloria, in rapporto ad Israele si manifesta nella preservazione di un residuo"<sup>23</sup>. Anche nel contesto di giudizio e di desolazione, la storia della salvezza attraverso l'AT non è stata completamente frustrata.

#### 5. La colpa e la caduta di Israele definitiva

(30) Che diremo dunque? Diremo che i Gentili, i quali non cercavano la giustizia, hanno conseguito la giustizia, ma la giustizia che vien dalla fede;

<sup>21</sup>Bruc, *op. cit.*, p. 240.

<sup>22</sup>Haldane, citato da Wilson, *op. cit.*, p. 169.

<sup>23</sup>Käscmann, *op. cit.*, p. 275.

(31) mentre Israele, che cercava la legge della giustizia, non ha conseguito la legge della giustizia.

(32) Perché? Perché l'ha cercata non per fede, ma per opere. Essi hanno urtato nella pietra d'intoppo,

(33) siccome è scritto: Ecco, io pongo in Sion una pietra di intoppo e una roccia d'inciampo; ma chi crede in lui non sarà svergognato.

Può sembrare che il discorso nel suo svilupparsi neghi quanto detto prima a proposito della salvezza come opera di Dio dal principio alla fine. Ma predestinazione e responsabilità umana sbno due facce della stessa medaglia.

Käsemann afferma: "La colpa di Israele emana precisamente da questa predestinazione"<sup>24</sup>. A proposito della dialettica predestinazione/responsabilità, Gordon Clark fa questo esempio: "Sebbene il tradimento di Cristo era stato prestabilito dall'eternità come mezzo per realizzare la redenzione, fu Giuda, non Dio, a tradire Gesù. Le cause secondarie nella storia non vengono eliminate dalla causalità divina, ma piuttosto rese più sicure. E gli atti di queste cause secondarie, siano essi giusti o peccaminosi, si riferiscono immediatamente ai loro agenti; e sono questi agenti ad esserne responsabili"<sup>25</sup>.

Israele ha fallito perché si è illuso di "mettersi a posto con Dio" (di essere approvato da Dio) tramite l'obbedienza alla legge senza rendersi conto che questo è impossibile: la legge ha una funzione diversa e la giustizia è un dono di Dio che si riceve per fede rinunciando alla presunzione di potercela fare da soli (Israele ha equivocato lo scopo della legge). I Gentili sono partiti dalla 'fede', cioè dall'abbandono totale di loro stessi a Dio (dipendenza), mentre i Giudei hanno preteso l'indipendenza da Dio.

Impuntandosi nel vano ed orgoglioso tentativo di poter conse-

<sup>24</sup>Käsemann, *op. cit.*, p. 276.

<sup>25</sup>Gordon Clark, *Religion, Reason and Revelation*, Philadelphia, Presb. and Ref. 1961, p. 239.

guire da sé la giustizia che Dio esige, essi hanno trovato in Cristo un ostacolo a queste loro mire, perché Cristo - vero interprete della funzione di Israele - presentava le cose in modo diverso.

Questo non è avvenuto per i Gentili i quali non avevano fatto nulla per mettersi a posto con Dio e non avevano quindi presunzioni di sorta, per questo hanno accolto con gioia ciò che è soltanto dono di Dio<sup>26</sup>.

Il Vangelo era arrivato prima ai Giudei, ma erano stati i Gentili ad accettarlo per i primi. "I Giudei... nel loro insieme continuavano a percorrere la strada della giustizia legale... senza raggiungere mai lo scopo... stavano seguendo la strada sbagliata... La lezione da apprendere era per loro assai dura: malgrado tutti i privilegi che godevano come Israeliti, potevano raggiungere la giustizia... percorrendo la stessa strada percorsa da gente estranea. Non c'era quindi da meravigliarsi che, per gli israeliti, il Vangelo fosse pietra di intoppo... ma che fosse una pietra di intoppo era un fatto già previsto"<sup>27</sup>!

Si comprende perciò come Paolo possa essere profondamente rattristato per quella che potremo chiamare una "degenerazione teologica della loro fede" che ha impedito loro di vedere in Cristo il suo legittimo compimento. Si produce così un conflitto fra fede vera e fede falsificata<sup>28</sup>.

## 6. Il termine della legge

(10,1) Fratelli, il desiderio del mio cuore e la mia preghiera a Dio per loro è che siano salvati.

(2) Poiché io rendo loro testimonianza che hanno zelo per le cose di Dio, ma zelo senza conoscenza.

<sup>26</sup>"I cristiani di provenienza pagana non avevano primacoltivato ideali morali, né li avevano perseguiti con lo zelo richiesto. I Giudei almeno avevano su di loro vantaggi religiosi ed etici. Il testo però non parla di capacità morale o di giustizia come virtù, ma come dono di salvezza. Questo fatto era sconosciuto ai Gentili ed equivocato dai Giudei" (Käsemann, *op. cit.*, p. 278).

<sup>27</sup>Bruce, *op. cit.*, p. 242.

<sup>28</sup>Käsemann, *op. cit.*, p. 279.

(3) Perché, ignorando la giustizia di Dio, e cercando di stabilire la loro propria, non si sono sottoposti alla giustizia di Dio;

(4) poiché il termine della legge è Cristo, per essere giustizia ad ognuno che crede.

Paolo deve essere onesto: Israele, anche se non irreversibilmente, rifiutando il Cristo, si è posto al di fuori dei piani redentivi di Dio. E' doloroso per lui affermarlo, e si augura sinceramente che essi possano essere salvati; anche se sono bene intenzionati, la loro prospettiva li mette fuori strada. In fondo la stessa condizione che aveva vissuto Paolo prima della sua conversione a Cristo: "zelo senza conoscenza".

Bruce scrive: "Anche lui si era ribellato alla pietra di intoppo fino a quando non gli erano cadute le scaglie dagli occhi e la sua vita non aveva ricevuto un nuovo orientamento... e se questo era accaduto a lui, perché non poteva accadere al suo popolo? ...così poteva accadere anche ai Giudei suoi fratelli quando avessero scoperto la via della fede"<sup>29</sup>.

Essi avrebbero dovuto sottoporsi all'opera giustificatrice che solo Dio può realizzare, e rinunciare alle proprie pretese. "La giustizia di Dio ci pone nel contesto dell'efficacia unica del Creatore, il quale opera salvezza in noi ed attraverso di noi, senza ascriverci alcun merito"<sup>30</sup>.

Tutta l'antica legge deve essere ora considerata nella prospettiva di Cristo, il quale ne è l'interprete unico. Cristo è il termine della legge, perché Egli è l'incarnazione della giustizia perfetta, avendo "magnificato la legge e rialzato il suo prestigio".

"Dopo la rivelazione della giustizia di Dio in Cristo, non c'è credente, Gentile o Giudeo, per cui la legge, mosaica o altra, conserva validità o significato come via verso la giustizia"<sup>31</sup>.

<sup>29</sup>Bruce, *op. cit.*, p. 245.

<sup>30</sup>Käsemann, *op. cit.*, p. 281.

<sup>31</sup>Denney, citato da Wilson, *op. cit.*, p. 175.

## 7. Una parola presso di noi

(5) Infatti Mosè descrive così la giustizia che vien dalla legge: L'uomo che farà quelle cose, vivrà per esse.

(6) Ma la giustizia che vien dalla fede dice così: Non dire in cuore tuo: Chi salirà in cielo? (questo è un farne discendere Cristo) né:

(7) Chi scenderà nell'abisso? (questo è un far risalire Cristo d'infra i morti).

(8) Ma che dice ella? La parola è presso di te, nella tua bocca e nel tuo cuore; questa è la parola della fede che noi predichiamo;

(9) perché, se con la bocca avrai confessato Gesù come Signore, ed avrai creduto col cuore che Dio l'ha risuscitato dai morti, sarai salvato;

(10) infatti, col cuore si crede per ottenere la giustizia e con la bocca si fa confessione per essere salvati.

(11) Difatti la Scrittura dice: Chiunque crede in lui, non sarà svergognato.

(12) Perché non v'è distinzione fra Giudeo e Greco; perché lo stesso Signore è Signore di tutti, ricco verso tutti quelli che lo invocano;

(13) poiché chiunque avrà invocato il nome del Signore, sarà salvato.

Qui "la giustizia che vien dalla fede" viene come personificata e posta in contrapposizione con le espressioni del legislatore Mosè. Cristo ha inaugurato una nuova epoca posta sotto l'egida della giustizia che viene dalla fede, ed essa annuncia ciò che Cristo ha compiuto, tanto che sono per sempre superate questioni di merito o di demerito personale.

La parola che annuncia Cristo è a noi più prossima della lettera della legge. "Dio ha portato la sua salvezza vicino a noi, in Cristo. Noi non dobbiamo 'arrampicarci su per le scale del cielo' per procurarcela, perché Cristo è sceso giù a portarcela... è a nostra disposizione; quello che siamo invitati a fare è accettarla con una fede interiore... e con una confessione pubblica"<sup>32</sup>. La predicazione è quella che ci rende attuale e personale Cristo ed è la stessa che fa

appello sia al Giudeo che al Greco offrendo gli stessi benefici a chiunque confessa Cristo con tutto sé stesso, interiormente ed esteriormente.

Non c'è dunque salvezza senza una fede personale e confessione pubblica di Cristo: "L'aperta confessione del suo nome di fronte agli uomini è condizione indispensabile per ogni autentico discepolato. Coloro che si vergognano od hanno paura di riconoscere Cristo davanti agli uomini, non possono aspettarsi di essere salvati. La mancanza di coraggio per confessare, è prova decisiva della non prontezza del cuore a credere"<sup>33</sup>.

### 8. La disobbedienza

(14) Come dunque invocheranno colui nel quale non hanno creduto? E come crederanno in colui del quale non hanno udito parlare? E come udiranno, se non v'è chi predichi?

(15) E come predicheranno se non sono mandati? Siccome è scritto: Quanto sono belli i piedi di quelli che annunziano buone notizie!

(16) Ma tutti non hanno obbedito alla Buona Novella; perché Isaia dice: Signore, chi ha creduto alla nostra predicazione?

(17) Così la fede vien dall'udire, e l'udire si ha per mezzo della parola di Cristo.

(18) Ma io dico: Non hanno essi udito? Anzi, la loro voce è andata per tutta la terra, e le loro parole fino agli estremi confini del mondo.

(19) Ma io dico: Israele non ha egli compreso? Mosè pel primo dice: Io vi moverò a gelosia di una nazione che non è una nazione; contro una nazione senza intelletto provocherà il vostro sdegno.

(20) E Isaia si fa ardito e dice: Sono stato trovato da quelli che non mi cercavano; sono stato chiaramente conosciuto da quelli che non chiedevano di me.

<sup>32</sup>Bruce, *op. cit.*, p. 247.

<sup>33</sup>Hodge, in Wilson, *op. cit.*, p. 178.

(21) Ma riguardo a Israele dice: Tutto il giorno ho teso le mani verso un popolo disobbediente e contraddicente.

La colpa dei Giudei allora esiste e non se ne possono trovare scuse. Le opportunità di udire e di capire erano state loro date. La fede è qui chiaramente descritta come accoglimento dell'annuncio dell'Evangelo, ed in questo consiste la vera obbedienza che Dio richiede da noi, il riconoscere Dio verace quando parla. In Cristo Dio ha inaugurato una nuova epoca, l'annuncio della giustificazione per grazia mediante la fede è stato diffuso dovunque. Non ci sono più scuse: tutti hanno avuto l'opportunità di udire. Israele ha udito.

Forse non ha compreso? Il messaggio però è stato così chiaro che persino i Gentili hanno compreso. I Giudei non dovrebbero essere per questo mossi a gelosia e fare altrettanto? "Dio non ha mancato di predisporre tutto ciò che prepara l'invocazione. Ciò che manca è invece l'anello successivo della catena, l'unico che è affidato alla responsabilità di Israele, ossia la fede"<sup>34</sup>.

I Giudei erano stati preparati a riceverlo, e non l'hanno fatto, non hanno colto cioè l'evento escatologico che si svolgeva sotto i loro occhi. Paradossalmente proprio quelli che la Scrittura non aveva preparato in anticipo hanno saputo riconoscere il momento escatologico che Israele non ha colto. E' in questi testi soprattutto che gioca la dialettica paolina fra predestinazione e responsabilità umana: la Bibbia afferma entrambi i concetti e spesso è difficile conciliarli.

Althaus a questo riguardo scrive: "La fede è certezza di essere salvati, ma tale certezza si nutre assiduamente del timore. Per questo Paolo, mentre afferma la predestinazione ab eterno, invita però ad aver timore. Questi due aspetti della sua dottrina non stanno fra loro come la teoria e la prassi, giacché entrambi sono "pratici" e insieme esprimono la natura della certezza cristiana che non può mai andar disgiunta dal timore. Concettualmente non è possibile un compen-

<sup>34</sup>Althaus, *op. cit.*, p. 201.

sazione fra i due aspetti. Nella loro tensione dialettica sta il mistero della nostra esistenza che, mentre si fonda su Dio, si colloca in libertà responsabile di fronte a lui"<sup>35</sup>.

### 9. L'indurimento di Israele non è totale

(11,1) Io dico dunque: Iddio ha egli reietto il suo popolo? Così non sia; perché anch'io sono israelita, della progenie di Abrahamo, della tribù di Beniamino.

(2) Iddio non ha reietto il suo popolo, che ha prenosciuto. Non sapete voi quello che la Scrittura dice, nella storia di Elia? Com'egli ricorre a Dio contro Israele, dicendo:

(3) Signore, hanno ucciso i tuoi profeti, hanno demolito i tuoi altari, e io sono rimasto solo, e cercano la mia vita?

(4) Ma che gli rispose la voce divina? Mi sono riserbato settemila uomini, che non hanno piegato il ginocchio davanti a Baal.

(5) E così anche nel tempo presente vi è un residuo secondo l'elezione della grazia.

(6) Ma se è per grazia, non è più per opere; altrimenti, grazia non è più grazia.

(7) Che dunque? Quel che Israele cerca, non l'ha ottenuto; mentre il residuo eletto l'ha ottenuto;

(8) e gli altri sono stati indurati, secondo ch'è scritto: Iddio ha dato loro uno spirito di stordimento, degli occhi per non vedere e degli orecchi per non udire, fino a questo giorno.

(9) E Davide dice: La loro mensa sia per loro un laccio, una rete, un inciampo, e una retribuzione.

(10) Siano gli occhi loro oscurati in guisa che non veggano, e piega loro del continuo la schiena.

Alla luce di quanto Paolo ha esposto nei due capitoli precedenti, si può ancora dire che Iddio abbia reietto Israele?

Paolo ha dimostrato che: 1) Dio non ritratta le sue promesse; 2)

<sup>35</sup>Althaus, *op. cit.*, p. 213.

i veri e fedeli depositari d'esse sono in realtà persone selezionate all'interno di Israele; 3) Dio è sovrano; 4) l'indurimento è stato funzionale alla diffusione del messaggio fra i Gentili. Egli ha poi spiegato: 5) in che cosa è consistito questo fallimento, 6) come Cristo sia il termine unico della Legge e il personaggio determinante della fede, e 7) come Israele non abbia alcuna scusante per aver respinto Cristo.

No, Paolo ribadisce che Iddio non ha reietto Israele. Dio non lo ha cancellato dal suo disegno. Esso sopravvive in "un residuo secondo l'elezione della grazia" (i cristiani di origine ebraica) e adduce a comprova la storia di Elia, ma pure la sua stessa persona, "un esempio vivente della volontà Dio di salvare"<sup>36</sup>. "Essi costituivano un rimanente fedele, scelto per grazia di Dio, e la loro esistenza in sé era una prova che Dio non aveva abbandonato né Israele né il Suo disegno nei suoi riguardi. Se Israele nel suo insieme non era riuscito a rispondere al suo disegno, il rimanente fedele vi aveva risposto"<sup>37</sup>.

Non solo un residuo fedele esiste, ma nemmeno gli altri sono stati dimenticati: essi sono stati indurati, *ma non dimenticati!*

E' notevole il fatto che, come osserva Käsemann, il loro indurimento era stato prodotto non dalla loro empietà, ma proprio dalla loro pietà<sup>38</sup>! "Non peccati, ma opere pie impediscono al Giudaismo di ottenere la salvezza loro proposta, e lo tengono prigioniero. ...l'incapacità di Israele a vedere la salvezza ha una profondità demoniaca... [cercando di stabilire la propria giustizia] si cade vittime dei poteri immanenti del cosmo che si avvalgono della stessa religiosità se una persona non è pronta a sottomettersi ai poteri della grazia". La religiosità di chi si ritiene giusto si manifesta in "uno spirito di stordimento"<sup>39</sup>.

<sup>36</sup>Con la sua conversione è stato stabilito un segno che Israele non è stato assolutamente abbandonato" (Käsemann, *op. cit.*, p. 299).

<sup>37</sup>Bruce, *op. cit.*, p. 258.

<sup>38</sup>*Op. cit.*, p. 302.

<sup>39</sup>Questo è anche evidente oggi quando spesso l'appello dell'Evangelo è raccolto molto più facilmente da un peccatore manifesto, consapevole di esserlo, che da un peccatore che faccia pro-

## 10. Israele e i cristiani d'origine pagana

(11) Io dico dunque: Hanno essi così inciampato da cadere? Così non sia; ma per la loro caduta la salvezza è giunta ai Gentili per provocare loro a gelosia.

(12) Ora se la loro caduta è la ricchezza del mondo e la loro diminuzione la ricchezza dei Gentili, quanto più lo sarà la loro pienezza!

(13) Ma io parlo a voi, o Gentili: in quanto io sono apostolo dei Gentili, glorifico il mio ministero,

(14) per veder di provocare a gelosia quelli del mio sangue, e di salvarne alcuni.

(15) Poiché, se la loro reiezione è la riconciliazione del mondo, che sarà la loro riammissione, se non una vita d'infra i morti?

(16) E se la primizia è santa, anche la massa è santa; e se la radice è santa, anche i rami sono santi.

(17) E se pure alcuni dei rami sono stati troncati, e tu, che sei olivastro, sei stato innestato in luogo loro e sei divenuto partecipe della radice e della grassezza dell'olivo,

(18) non ti insuperbire contro ai rami; ma, se ti insuperbisci, sappi che non sei tu che porti la radice, ma la radice che porta te.

(19) Allora tu dirai: sono stati troncati dei rami perché io fossi innestato.

(20) Bene: sono stati troncati per la loro incredulità, e tu sussisti per la fede; non ti insuperbire, ma temi.

(21) Perché se Dio non ha risparmiato i rami naturali, non risparmierà neppure te.

(22) Vedi dunque la benignità e la severità di Dio; la severità verso quelli che sono caduti; ma verso di te la benignità di Dio, se pur tu perseveri nella sua benignità; altrimenti, anche tu sarai reciso.

(23) Ed anche quelli, se non perseverano nella loro incredulità, saranno innestati; perché Dio è potente da innestarli di nuovo.

fessione di religiosità e si ritenga giusto avendo la presunzione di conquistarsi la giustificazione tramite le proprie opere.

(24) Poiché se tu sei stato tagliato dall'ulivo per sua natura selvatico, e sei stato contro natura innestato nell'ulivo domestico, quanto più essi, che sono dei rami naturali, saranno innestati nel loro proprio ulivo?

Anche questa nuova sezione non fornisce ancora la soluzione al problema ripetutamente posto. *Gli altri sono stati indurati, ma non dimenticati*. Viene qui di nuovo ribadito che questo induramento è stato *funzionale* per far giungere la salvezza ai Gentili e Israele continua ad avere un significato escatologico, ad essere strumento ed oggetto della grazia divina nonostante tutto<sup>40</sup>!

Se già però questa mossa ha suscitato meraviglia, quanta più meraviglia susciterebbe il ristabilimento, la riammissione, la "pienezza" dell'Israele incredulo!

"La caduta di Israele come nazione non è definitiva. L'attuale presenza di un residuo eletto è la caparra del loro futuro ristabilimento. Ciononostante persino la loro caduta non rimane senza conseguenze benefiche per il mondo in generale"<sup>41</sup>. A sua volta poi il rivolgersi ai pagani è funzionale per "ingelosire" gli ebrei e condurli alla fede in Cristo.

Afferma Käsemann: "Israele è portatore della promessa tanto al presente come al futuro. ...Non vi sarà più distinzione fra il vero ed il falso seme, il resto e il popolo... Israele rimane Israele anche nel giudizio e contro la propria volontà. C'è indubbiamente da aspettarsi la sua piena conversione"<sup>42</sup>.

La "primizia" è santa, ma lo è anche la massa, come lo era anche tutta la pasta dei pani rituali che venivano consacrati a Dio.

I cristiani d'origine pagana non si devono insuperbire, perché questa "recisione" potrebbe pure interessare loro se si trovassero nelle stesse condizioni. Inoltre essi devono sentirsi debitori e riconoscenti del tronco sul quale sono stati innestati.

<sup>40</sup> Käsemann, *op. cit.*, p. 304.

<sup>41</sup> Wilson, *op. cit.*, op. 188.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 305.

Vale però anche il contrario, e a maggior ragione, se essi si ravvedono potrebbero benissimo essere "re-innestati".

"Salvezza è la giustizia con la quale il Creatore stabilisce i suoi diritti sul mondo adempiendo alla promessa... Storicamente eletto nella forma di Israele, questo popolo viene preservato solo grazie alla fedeltà di Dio alla sua promessa... La grazia viene compresa come la forza che vince l'incredulità e porta alla fede. Il miracolo è dunque il presupposto della fede"<sup>43</sup>.

Il v. 12 "...quanto più sarà la loro pienezza" deve essere intesa come afferma Bruce: "la conversione su larga scala dei Gentili dovrà essere seguita dalla conversione su larga scala di Israele"<sup>44</sup>. Abbiamo già qui un'indicazione importante per quanto seguirà. Non saranno "tutti" i Giudei e "tutti" i Gentili, ma un grande numero di entrambi ad essere salvati! Israele viene così inteso "nel suo complesso", senza prescindere dall'elezione specifica e dalla fede.

## 11. La redenzione di Israele

(25) Perché, fratelli, non voglio che ignoriate questo mistero, affinché non siate presuntuosi; che cioè, un induramento parziale s'è prodotto in Israele, finché sia entrata la pienezza dei Gentili;

(26) e così tutto Israele sarà salvato, secondo che è scritto; Il liberatore verrà da Sion;

(27) Egli allontanerà da Giacobbe l'empietà; e questo sarà il mio patto con loro, quand'io torrò via i loro peccati.

(28) Per quanto concerne l'Evangelo, essi sono nemici per via di voi; ma per quanto concerne l'elezione, sono amati per via dei loro padri;

(29) Perché i doni e la vocazione di Dio sono senza pentimento.

(30) Poiché, siccome voi siete stati in passato disobbedienti a Dio, ma ora avete ottenuto misericordia per la loro disobbedienza,

<sup>43</sup>Käsemann, *op. cit.*, pp. 310, 311.

<sup>44</sup>Bruce, *op. cit.*, p. 264.

(31) così anch'essi sono stati ora disubbidienti, onde, per la misericordia a voi usata, ottengano essi pure misericordia.

(32) Poiché Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza per fare misericordia a tutti.

Ecco dunque la tesi conclusiva del complesso ragionamento di Paolo il quale riassume quanto fin qui aveva affermato: il parziale induramento dei Giudei ha condotto a chiamare gli altri che Dio aveva eletto e che erano dispersi fra le nazioni, ma quando il numero di questi sarà completo, Israele tornerà ad essere riammesso. La questione è rilevante: si tratta di decidere che cosa si intende per "Israele": se l'uso che Paolo fa di questo termine è metaforico, allora il suo significato è che la somma totale degli eletti di Dio verranno alla gloria. D'altro canto, se "Israele" è usato nel senso etnico e nazionale, allora Paolo intende dire che Dio ha determinate benedizioni in serbo per il popolo giudaico<sup>45</sup>.

Si tratta prima di tutto di un "mistero rivelato", il mistero del proposito di Dio, precedentemente tenuto nascosto, ma ora fatto conoscere. Non si tratta di un mistero nel senso pagano, cioè di una dottrina esoterica conosciuta solo dagli iniziati ma, di un mistero nel senso cristiano: "una dottrina che per essere conosciuta richiede una divina rivelazione"<sup>46</sup>. "Paolo non fa appello a una rivelazione divina accordata solo a lui, ma si riferisce al proposito di Dio riguardo ad Israele come si sta ora realizzando. Così egli considera il fatto storico dell'indurimento di una parte di Israele da un canto, e l'irrevocabilità dei doni di Dio dall'altro. La combinazione di questi due costituisce quel 'mysterion'<sup>47</sup>

Che significato ha il "finché" di "finché sia entrata la pienezza dei Gentili"? Ecco una prima spiegazione. M.H. Woudstra afferma: "L'induramento parziale dei Giudei continuerà finché la pienezza sia completa e, in questo modo, tutto Israele sarà salvato. L.A. De

<sup>45</sup>Roberts, Maurice "The Mystery Concerning Israel" in *The Banner of Truth*, (Genn. 1989), n. 304, p. 1.

<sup>46</sup>Wilson, *op. cit.*, p. 193; Cf. Rm 16,25; 1 Cor 2,7-10; 15,51; Ef 3,4,5.

<sup>47</sup>Hermann Ridderbos, *Israel in het Nieuwe Testament, in het bijzonder volgens Rom. 9-11*, Den Haag, Van Keulen 1955, pp. 57-64.

Caro ha ben rilevato come l'uso biblico del "finché" non significa sempre un ribaltamento della situazione precedente (v. Sal 110,1; 1 Cr 28,20; Is 6,9-13). In altre parole, l'apostolo non pone l'accento su un tempo futuro quando vi sarà un ribaltamento nell'indurimento da parte d'Israele. L'enfasi è piuttosto messa su 'così, in questo modo'. Tutto Israele sarà salvato nel processo che porta alla pienezza i Gentili<sup>48</sup>.

Che cosa s'intende per: "tutto Israele" [*pas israel*]? Questo è il punto della questione. Käsemann, riprendendo alcuni autori<sup>49</sup>, afferma che questo non designerebbe la somma degli individui (che formano Israele), ma il popolo autentico come la comunione degli eletti, e continua: "Così il parallelo m. Sanh. 10,1 'Tutto Israele avrà parte del mondo futuro' può contare, nel suo contesto, notevoli eccezioni. Paolo modifica la formula includendovi il resto e 'oi loipoi'. Non implica una apokatastasi [reintegrazione, ristabilimento], né una pluralità di popoli. In 4 Esdra 4,35s, 2 Ap. Bar. 23,4; 30,2 l'apocalittica parla del numero completo degli eletti e Apocalisse 6,11; 7,4; 14,1 collega questo alla cristianità evidenziando la transizione dal cristianesimo giudaico ad una comprensione allargata dell'intera chiesa"<sup>50</sup>.

Così Bruce: "E' impossibile accettare l'ipotesi secondo cui 'Israele' qui ha un significato diverso da quello di 'Israele' del v. 25. ...è bene attestato che il "così" [*houtos*] ha un senso temporale... 'Tutto Israele' è una espressione ricorrente nella letteratura giudaica, dove non significa necessariamente 'ogni giudeo senza eccezione di sorta', ma 'Israele come un tutto'<sup>51</sup>.

Anche Althaus afferma: "(l'infedeltà di Israele) ha lo scopo di rendere possibile l'ingresso nella chiesa della "totalità" dei pagani, cioè al numero degli eletti prestabilito da Dio. Dopo di che, afferma

<sup>48</sup> H. Marten Woudstra, "Israel and the Church: A Case for Continuity" in J.S. Feinberg (ed.), *Continuity and Discontinuity*, Westherber, Crossway Books 1988, p. 236.

<sup>49</sup> Kühn, Jülicher, Michaelis, Zahn, Lagrange, Munck, Sanday e Headlam, Dahl, Gutbrod, Minear, Schoeps, in Käsemann, *op. cit.*, p. 313.

<sup>50</sup> Käsemann, *op. cit.*, p. 313.

<sup>51</sup> Bruce, *op. cit.*, p. 270.

Paolo con tono di giubilo, "tutto Israele... sarà salvato". Sino a quel momento le conversioni dei Giudei a Cristo saranno sporadiche...<sup>52</sup>, ma allora un gran numero di ebrei confesserà la sua fede in Gesù Cristo.

Così W. Hendricksen: "...il termine si riferisce al numero completo dei Giudei eletti che Iddio si compiace di condurre nel regno attraverso i tempi fino al giorno stesso in cui pure il numero completo dei Gentili sarà fatto entrare"<sup>53</sup>.

Così John Murray: "Il contesto rende chiaro che 'Israele' deve riferirsi alla nazione di Israele, ma la parola 'tutto' non intende dire che ogni singolo ebreo venga salvato. Significa semplicemente la nazione come corpo eletto. Paolo cita Isaia 59,20 e Geremia 31,33 per provare che egli non propone alcuna novità, ma rende solo esplicito ciò che era stato predetto nella Scrittura"<sup>54</sup>.

Così Ridderbos: "La concezione nazionale di 'tutto Israele'... non deve essere considerata in senso universalistico... questo sarebbe in contraddizione con quello che Paolo aveva dimostrato in Romani 9, cioè, ché non tutti gli israeliti sono discendenti da Israele. Paolo così sfida proprio quella concezione che Israele aveva di essere popolo eletto. La sua intera argomentazione è diretta a dimostrare che il vero Israele è nascosto nella nazione di Israele come il nocciolo nella pesca, e che non si può identificare l'uno con l'altra... Sarebbe molto strano che più tardi Paolo avesse riconsiderato questa concezione... Tutto Israele, quindi, è il numero completo di coloro che nel corso della storia, in conformità ed insieme al vero Israele dei tempi antichi, si è ravveduto dinnanzi a Dio, ha creduto in Cristo, ed ha compreso ed accettato la vera natura dell'elezione di Israele: non per opere ma sulla base della giustizia che è data da Dio... Questo non significa che tutti coloro che ora sono induriti saranno ciononostante salvati un giorno o l'altro, o che l'ultima generazione di Israeliti si volgerà in blocco a Dio ravvedendosi, ma

<sup>52</sup> Althaus, *op. cit.*, p. 215.

<sup>53</sup> W. Hendricksen, *op. cit.*, p. 49.

<sup>54</sup> Citato da Wilson, p. 194.

che questo stesso Israele che è nemico di Dio rimane il Suo benedetto, che dall'antichità Dio si è legato a questa nazione e che quindi il popolo di Dio verrà preservato da questo popolo ribelle ed emergerà, negli ultimi giorni, come il vero Israele, seme di Abramo, l'Israele della promessa"<sup>55</sup>.

Israele come principio, come idea, sarà dunque "salvo" nel "pleroma" che rappresenta tutta la nazione.

Per Althaus c'è una corrispondenza fra le fasi della storia in cui Ebrei e pagani si sono venuti a trovare: "La disobbedienza dei pagani verso Dio (1,18ss) è venuta meno allorché Dio nella sua misericordia ha fatto annunciare ad essi l'Evangelo respinto dai Giudei, disponendoli ad accoglierlo con fede. Questo che per i Gentili è tempo di misericordia, per i Giudei è tempo di disobbedienza. Ma anche per loro deve pur venire il gran giorno della misericordia... Insomma le vicende storiche della salvezza e della perdizione dei Giudei e dei gentili si corrispondono, ma anche si condizionano a vicenda, e perciò non possono essere contemporanee"<sup>56</sup>.

Si può quindi affermare che "tutto Israele" significhi la pienezza del numero di coloro che sono stati eletti da Dio a salvezza e che erano ancora "nascosti" nell'incredulità dell'Israele storico. Lo stesso vale per "la pienezza dei Gentili", che non vuol dire come sembra suggerire la traduzione Riveduta 1982 "la totalità dei pagani" o come dice la TILC "fino a che tutti gli altri popoli non siano giunti alla salvezza". L'universalismo della salvezza, pur essendo un'idea "moderna", non è coerente con l'insieme dell'insegnamento del Nuovo Testamento.

Ed ecco riconfermata la sovranità di Dio nel v. 27 quando viene affermato che Dio cancellerà la colpa di Israele e viene riconfermato nel v. 29 come aveva fatto in 9,4,5 e 11,1 che "i doni e la vocazione di Dio sono senza pentimento", cioè irrevocabili o, come

<sup>55</sup>Ridderbos, *op. cit.*

<sup>56</sup>Althaus, *op. cit.*, p. 216.

dice la TILC "Dio non ritira i doni che ha fatto, e non muta parere verso quelli che ha chiamato".

Ed ancora ritroviamo la strumentalità della disobbedienza di Israele (v. 32), ma questa disobbedienza viene assimilata allo stato di perdizione dei pagani, tanto che se questi potranno ottenere misericordia, a maggior ragione la ottengano anche gli altri. Il brano è all'insegna del paradosso: anche gli Ebrei "vengono rinchiusi" sotto il comune denominatore della disobbedienza: non c'è più dunque alcuno che possa accampare meriti di sorta. Tutti vengono "ridimensionati" quali veramente sono, cioè peccatori condannabili, ed è solo in questo contesto che è possibile ora apprezzare la sovrana grazia di Dio che può fare misericordia a tutti<sup>57</sup>.

E chi sono questi "tutti"? Come deve essere inteso questo? "Tutti senza distinzione, piuttosto che a tutti senza eccezione"<sup>58</sup>. Tutti cioè senza distinzione di nazionalità, non solo gli ebrei, ma quelli che giungono alla fede in Cristo siano essi ebrei o meno! "Tutti" allo stesso modo, cioè tramite la fede in Cristo, con assoluta somiglianza di metodo.

## 12. Inno di lode

(33) O profondità della ricchezza e della sapienza e della conoscenza di Dio! Quanto inscrutabili sono i suoi giudizi, e incomprensibili le sue vie!

(34) Poiché: Chi ha conosciuto il pensiero del Signore? O chi è stato il suo consigliere?

(35) O chi gli ha dato per il primo, e gli sarà contraccambiato?

(36) Poiché da lui, per mezzo di lui e per lui sono tutte le cose. A lui sia la gloria in eterno. Amen.

Questo inno di lode è posto quasi sul nascere delle obiezioni che l'apostolo naturalmente si aspetta dopo il discorso che ha fatto:

<sup>57</sup>Anche qui un'importante applicazione omiletica: l'annuncio dell'Evangelo può trovare spazio ed essere apprezzato solo quando l'uomo viene "ridimensionato" e "rinchiuso" sotto il comune denominatore della disobbedienza ed indegnità per trovare speranza solo nella misericordia di Dio.

<sup>58</sup>Bruc, *op. cit.*, p. 273.

le vie di Dio non sono le nostre, ed i pensieri di Dio sono diversi, il suo modo di agire è insondabile, ma possiamo abbandonarci ad esso con fiducia, sicuri che si tratta sempre di decisioni buone e giuste.

Käsemann afferma: "Questo Dio svergogna la sapienza del mondo donando giustizia all'empio invece che al pio. Questo infrange ogni percezione di continuità storica e di sviluppo razionalmente concepibile... [ciò che Dio dona] non è più allora il risultato dell'umana cooperazione. Né può essere in alcun modo la ricompensa per ciò che si è guadagnato. ... Dato che ogni teologia è definita dalla distinzione fra il Dio di grazia e la creatura decaduta, come pure ogni soteriologia, cristologia ed ecclesiologia, le vie di Dio ed il suo consiglio salvifico non possono essere comprese mediante la ragione e la forza di questo mondo: tutto ciò deve essere trasceso"<sup>59</sup>.

### 13. Diversità di interpretazioni su Romani 11,25

Possono contarsi in generale tre diverse interpretazioni fra gli studiosi del significato di "tutto Israele sarà salvato"<sup>60</sup>:

(1) Molti interpreti comprendono queste parole nel senso che la nazione di Israele come totalità (sebbene non necessariamente includente ogni singolo membro di quella nazione) verrà convertita dopo che la pienezza dei Gentili sarà stata raccolta nel Regno di Dio. In questa prospettiva, però, dobbiamo riconoscere alcune variazioni.

(a) Gli studiosi dispensazionalisti collegano la loro interpretazione di queste parole ad uno *specifico programma per il futuro di Israele*. Dopo che la Chiesa dei Gentili sarà stata rapita dalla terra, essi insegnano, Dio tornerà a rivolgere la sua attenzione ad Israele.

<sup>59</sup> Käsemann, *op. cit.*, pp. 319, 320, 321.

<sup>60</sup> Descrizione tratta da: Antony A. Hoekema, *op. cit.*, pp. 140, 141.

L'indurimento parziale sarà allora eliminato, ed Israele come nazione verrà convertita, o poco prima del ritorno di Cristo, o in quello stesso momento. Dopo questo, Cristo regnerà sulla convertita nazione di Israele, ricostituita nella sua antica terra, da un trono in Gerusalemme, per un periodo di mille anni (J.F. Walvoord, J.D. Pentecost).

(b) Altri studiosi, premillennialisti, ma non dispensazionalisti nella loro concezione, pure guardano ad una futura conversione di Israele come nazione (G.E. Ladd, J. Van Andel, Berkhof, Culmann).

(c) Altri ancora, né premillennialisti, né dispensazionalisti, allo stesso modo si aspettano una conversione della totalità di Israele (S. Greijdanus, C. Hodge, Sanday e Headlam, G. Vos, J. Munck, John Murray).

Così Greijdanus: "Il termine "tutto Israele" in questo caso difficilmente può significare altro che Israele come un tutto, in contrapposizione con la piccola porzione di cui prima si parlava, e in contrapposizione a quelli in cui era subentrato un parziale indurimento. Laddove prima solo un numero relativamente piccolo di Giudei era divenuto credente, e la maggior parte era stato indurito, secondo questa espressione, questo dovrà cambiare dopo che la pienezza dei Gentili sarà subentrata. Allora Israele per intero, il popolo giudaico collettivamente, verrà alla conversione e all'accettazione credente dell'Evangelo di Dio in Cristo, il Signore"<sup>61</sup>.

(2) Una seconda interpretazione delle parole "e così tutto Israele sarà salvato", vede Israele in riferimento all'intero popolo di Dio: il numero totale degli eletti sia fra Giudei che fra Gentili (J. Calvino, J.C.C. Van Leeuwen e D. Jacobs)<sup>62</sup>. In questa concezione, così, il significato di 'Israele' non è limitato ai Giudei, e il tempo in cui questo gruppo eletto sarà portato alla salvezza non è limitato alla

<sup>61</sup> S. Greijdanus, *De Brief van den Apostel Paulus aan de Gemeente te Rome* (Kommentaar op het Nieuwe Testament), citato da Hendriksen, *op. cit.*, p. 38.

<sup>62</sup> J.A.C. Van Leeuwen e D. Jacobs, *De Brief aan de Romanen* (Korté Verklaring met Nieuwe Vertaling). "Il termine 'tutto Israele' deve essere compreso a indicare coloro che sono chiamati dai Gentili insieme al residuo di Israele", W. Hendriksen, *op. cit.*, p. 38.

fine della storia od al periodo immediatamente precedente la Parusia.

(3) Una terza interpretazione della frase in questione la comprende nel senso che essa descrive il dare la salvezza attraverso la storia al numero totale degli eletti fra i Giudei (H. Bavinck, L. Berkhof, W. Hendriksen, Berkhouwer, H. Ridderbos, O. Palmer Robertson). Questa concezione concorda con la seconda interpretazione delle parole "e tutto Israele" nel fatto che non designa la nazione di Israele come totalità da salvarsi alla fine dei tempi, ma al numero degli eletti salvati attraverso la storia. Differisce però dalla seconda interpretazione nel restringere il significato di 'Israele' ai Giudei.

Così Bavinck: "Il termine "tutto Israele" non indica il popolo di Israele che sarà convertito su larga scala alla fine dei tempi, né si riferisce alla chiesa sia dei Giudei come dei Gentili; ma esso è il pleroma che, nel corso dei secoli, è stato raccolto da Israele"<sup>63</sup>.

In favore di questa terza interpretazione W. Hendriksen scrive: "Invece di accettare una futura conversione nazionale di Israele, non è possibile credere nella conversione di un resto? E, invece di limitare questa conversione al termine della dispensazione, non è meglio connetterla ad ogni periodo della storia fino al ritorno dello Sposo, quando la porta sarà chiusa davanti a coloro che non sono pronti per entrarvi (Mt 25,10)?"<sup>64</sup>.

Nel suo saggio "The Bible and the Future", A. Hoekema nel sostenere la correttezza di questa terza tesi, commentando Romani 10,12: "*Perché non v'è distinzione fra Giudeo e Greco; perché lo stesso Signore è Signore di tutti, ricco verso tutti quelli che lo invocano*", afferma giustamente che essa stabilisce una sostanziale uguaglianza per quanto riguarda il modo in cui sia Ebrei che Pagani verranno salvati ma contesta che questo eliminerebbe la tesi - quella più comunemente accettata - di una conversione su larga scala di

<sup>63</sup>H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* (terza ed. vol. IV, p. 744). Citato da Hendricksen, *op. cit.*, p. 38.

<sup>64</sup>William Hendriksen, *Israel in Prophecy*, Grand Rapids, Baker 1968, p. 32.

ebrei soltanto subito prima del ritorno di Cristo, non appena terminata la chiamata degli eletti fra le altre nazioni<sup>65</sup>.

A sostegno di questa tesi egli osserva:

(1) Il pensiero che la salvezza del popolo di Israele avverrà solo alla fine dei tempi non rende giustizia all'aggettivo "tutto" di "tutto Israele". Forse che "tutto Israele" significa solo l'ultima generazione di Israeliti? Quest'ultima generazione non sarebbe che un frammento del numero totale di ebrei che hanno vissuto su questa terra. Come potrebbe questo frammento essere definito propriamente "tutto Israele"?

(2) Il testo non dice: "E allora tutto Israele sarà salvato". Se Paolo avesse voluto suggerire questo pensiero egli avrebbe potuto usare una parola che significasse "allora" (come *tote o epeita*). Egli però usa la parola *houtos*, la quale non descrive una successione temporale, ma il modo, cioè 'e così, in questo modo'. In altre parole Paolo non dice: "Israele ha fatto esperienza di un indurimento in parte fintanto che il numero completo dei Gentili non sia subentrato, e allora, dopo essere avvenuto tutto questo, tutto Israele sarà salvato", ma Paolo dice: "Israele ha fatto esperienza di un indurimento in parte fintanto che il numero completo dei Gentili è subentrato, e in questo modo tutto Israele sarà salvato"<sup>66</sup>.

A questo secondo punto però risponde Käsemann, il quale afferma: "'*kai houtos*' è comunemente ma scorrettamente usato per indicare '*kathos*'. Come in Atti 17,33 e 20,11 dove esso ha un senso temporale (Zahn, Jülicher, Althaus, Michel, Barrett)"<sup>67</sup>. Secondo Ridderbos, però, quel "*houtos*" potrebbe benissimo essere inteso nel senso temporale, ma nell'accezione "solo allora": "Alla luce di quanto Paolo ha descritto come mistero, questo 'allora' significa in effetti: allora anche Israele sarà salvato, o, solo allora Israele sarà salvato... Tutto Israele potrà entrare nella beatitudine promessale solo quando pure i Gentili avranno trovato posto nell'eredità di

<sup>65</sup>Hoekema, *op. cit.*, p. 142.

<sup>66</sup>Hoekema, *op. cit.*, pp. 144, 145.

<sup>67</sup>Käsemann, *op. cit.*, p. 313.

Israele, quando essi cioè condivideranno con Israele la salvezza del Signore. 'outos', così, allora, anche allora e solo allora tutto Israele sarà salvato"<sup>68</sup>.

A. Hoekema propone due schemi di interpretazione: il primo sulla base di "così" nel senso di "e allora", il secondo sulla base di "così" nel senso di "in questo modo". Nel primo schema al completamento del numero dei Gentili subentra il ritorno di Cristo, al quale seguirebbe che tutto Israele sarà salvato, mentre nel secondo la salvezza di Israele avviene in parallelo al completamento dei Gentili dopodiché vi sarà il ritorno di Cristo.

Hoekema aggiunge, a sostegno della sua tesi, anche questi punti:

(3) La tesi esposta fin qui da Paolo indica che Dio, avendo in passato trattato quasi esclusivamente con Israele, ora considera Giudei e Gentili insieme. Non vi sono due alberi di olivo, ma uno, al quale i Gentili sono stati innestati. Considerare il v. 26 in riferimento ad un tempo di salvezza dei Giudei diverso da quello dei Gentili, andrebbe contro il ragionamento di Paolo fin qui esposto.

(4) La raccolta del numero completo dei Gentili avviene attraverso tutta la storia, e non solo alla fine dei tempi. Perché dovrebbe essere diverso per i Giudei?

(5) I versetti che seguono Romani 11,26 appoggerebbero la tesi fin qui presentata. La citazione composita di Isaia 59,20 e 27,9 che ne segue: "*Il liberatore verrà da Sion; Egli allontanerà da Giacobbe l'empietà; e questo sarà il mio patto con loro, quand'io torrò via i loro peccati*", comunemente applicata dagli scrittori dispensazionalisti alla seconda venuta di Cristo, non necessariamente implica questa interpretazione, ma la si può applicare perfettamente alla prima venuta di Cristo ed alla rimozione dei peccati che consegue questa prima venuta. Se Paolo avesse voluto applicare questo alla seconda venuta di Cristo, avrebbe potuto scrivere: "Il

<sup>68</sup>Ridderbos, *op. cit.*

liberatore verrà dal cielo..." (piuttosto che "da Sion"). Inoltre nei vv. 30,31 dove Paolo riassume l'argomento del capitolo, egli parla non nei termini di qualcosa che avverrà nel futuro, ma di quello che avviene ora: "*Poiché, siccome voi (Gentili) siete stati in passato disobbedienti a Dio, ma ora avete ottenuto misericordia per la loro (dei Giudei) disobbedienza, così anch'essi sono stati ora disubbidienti, onde, per la misericordia a voi (Gentili) usata, ottengano pure essi [ora]<sup>69</sup> misericordia*".

Così dice anche il Woudstra: "La citazione da Isaia 59... si riferisce ad un liberatore che verrà da Sion: ecco colui che porterà via il peccato di Israele. *Questo liberatore è già venuto* quando Paolo scrive queste parole. Questo 'portare via i peccati' è già avvenuto con Cristo, e questo sia per i Gentili che per i Giudei"<sup>70</sup>.

Per altro Hoekema afferma che la sua interpretazione non esclude in alcun modo il fatto che un grande numero di Giudei possano nel futuro convertirsi al cristianesimo. Questo autore poi conclude la sua trattazione dicendo: "...i Giudei continueranno a convertirsi al cristianesimo tutto attraverso l'intera era fra la prima e la seconda venuta di Cristo, mentre il numero completo dei Gentili verrà altresì raccolto. In questa conversione dei Giudei, dunque, dobbiamo vedervi un segno del certo ritorno di Cristo. Nel frattempo, questo segno dovrebbe renderci più sensibili all'urgenza della missione della chiesa verso i Giudei. In un mondo in cui vi è ancora molto anti-semitismo, non dimentichiamo che Dio non ha respinto il popolo del patto, e che egli ha ancora un proposito per Israele"<sup>71</sup>.

Questo senso di urgenza missionaria viene anche considerato

<sup>69</sup>L'aggiunta qui di "ora" (gr. *nun*) è preferita da Hoekema, anche se non è presente nella traduzione italiana. Di fatto questa è pure una lettura possibile del testo antico. B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, United Bible Societies 1975, p. 527, scrive: "...the difficulty in meaning that the second occurrence of '*nun*' seems to introduce may have prompted either its deletion or its replacement by the superficially more appropriate '*hysteron*'. In view of such conflicting considerations it seemed best to retain '*nun*' but to enclose it within square brackets".

<sup>70</sup>Woudstra, *op. cit.*, p. 236.

<sup>71</sup>Hoekema, *op. cit.*, p. 147.

da Woudstra in questi termini: "La questione 'chiesa-e-Israele' presenta a tutti gli evangelici... la sfida di predicare l'Evangelo ai Giudei. La necessità [di questo impegno missionario] è da tempo negata da certi tipi di Cristiani "ecumenici". I Giudei, così sostengono questi cristiani, devono essere considerati parte della famiglia ecumenica... Viviamo in un mondo che sempre di più mostra un'omogeneità di culture. Non ne consegue però che noi pure dovremmo essere un'amalgama di religioni mondiali. Per quanto riguarda i cristiani non c'è che un nome per il quale possiamo essere salvati: Gesù Cristo, il servo eletto di Dio, la speranza e l'attesa di tutte le Scritture dell'AT".

#### Bibliografia

Althaus, Paul, *La Lettera ai Romani*, Brescia, Paideia 1970 (orig. 1932, 1966); Bruce, Frederick F., *L'Epistola di Paolo ai Romani*, Roma, G.B.U. 1979 (orig. 1963); Bugden, David, "And So All Israel Shall Be Saved", *Fourth International Baptist Conference* (17-21/10/1988), Toronto, Canada, papers, pp. 243ss.; Hendriksen, William, *Israel in Prophecy*, Grand Rapids, Mi., Baker 1968, pp.33ss.; Hoekema, Anthony A., *The Bible and the future*, Grand Rapids, Mi., Eerdmans 1979; Karlberg, Mark "Israel and the Eschaton" *WTJ* 52 (1990), pp. 117-130; Käsemann, Ernst, *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Mi., Eerdmans 1980; Motyer Steve, *Israel in the Plan of God*, Leicester, IVP 1989; Ridderbos, Herman, *Israel in het Nieuwe Testament, in het bijzonder volgens Rom. 9-11*, Den Haag, Van Keulen 1955, pp. 57-64; Roberts, Maurice "The Mystery Concerning Israel" *The Banner of Truth*, (Genn. 1989), n. 304; Robertson, Palmer O. "Is There a Distinctive Future for Ethnic Israel in Romans 11?", in *Perspectives on Evangelical Theology*, K.S. Kantzer, S.N. Gundry edd., Grand Rapids, Mi., Baker 1979; Wilson, Geoffrey B., *Romans, A Digest of Reformed Comment*, Edimburgh, The Banner of Truth Trust 1977; Woudstra, H. Marten, "Israel and the Church: A Case for Continuity", in J.S. Feinberg (ed.), *Continuity and Discontinuity*, Westherber, Ill., Crossway Books 1988, pp. 235ss.

## UNO SGUARDO STORICO SULL'UNIVERSALISMO

Richard J. Bauckham<sup>o</sup>

La storia della dottrina della salvezza universale (o *apokatastasis*) è ragguardevole. Fino al diciannovesimo secolo, quasi tutti i teologi cristiani insegnavano la realtà del tormento eterno dell'inferno. Coloro che credevano che i peccatori sarebbero stati infine annichiliti (nella sua forma più comune questa è la dottrina della "immortalità condizionata")<sup>1</sup> erano pochi e ancora meno erano i difensori della salvezza universale, anche se tra questi vi erano alcuni dei maggiori teologi della chiesa primitiva. La punizione eterna era fermamente asserita nei credi e nelle confessioni ufficiali della chiesa<sup>2</sup>. Tale dottrina era ritenuta una parte indispensabile del credo cristiano universale alla pari della dottrina della Trinità e di quella dell'incarnazione. A partire dal 1800 questa situazione è completamente mutata e nessuna delle dottrine cristiane tradizionali è stata tanto largamente abbandonata quanto quella della punizione eterna<sup>3</sup>.

Tra i teologi di oggi i suoi difensori sono pochi. L'interpreta-

<sup>o</sup> Il Dr. Richard J. Bauckham è docente di Storia del pensiero cristiano all'Università di Manchester (GB). Autore di numerose opere tra cui: *2 Peter and Jude* (1990). Nella sua ricerca si è concentrato sullo sviluppo della dottrina; in questo articolo, tratto dalla rivista *Themelios*, passa in rassegna le universaliste da Origene fino ai nostri giorni.

<sup>1</sup> Per maggiori dettagli vedi L.E. Fromm, *The Conditionalist Faith of four Fathers*, Washington D.C., Review and Herald 1965-66.

<sup>2</sup> Credo di Atanasio; IV Concilio Lateranense, I Canone; Confessione Augustana, cap. 17; II Confessione Elvetica, cap. 26; Confessione di Westminster, cap. 33; Confessione di Dordrecht, art. 18.

<sup>3</sup> Già nel 1914 H.R. Mackintosh poteva scrivere: "Se in questo momento fosse effettuato un franco e confidenziale plebiscito tra i ministri di lingua inglese, è probabile che una considerevole maggioranza aderirebbe all'universalismo. Potrebbero senza dubbio allontanarsi da esso come dogma, ma lo riterrebbero quanto meno come speranza": "Studies in Christian Eschatology", VII, *Universal Restoration*, *The Expositor*, 8 serie, 8 (1914), pp. 130 ss.

zione alternativa dell'inferno come annichilimento sembra aver prevalso anche tra molti dei teologi più conservatori<sup>4</sup>. Tra i meno conservatori, la salvezza universale, come speranza o come dogma, è ora così ampiamente accettata che molti teologi la fanno virtualmente propria senza argomentazioni.

La questione è complessa, anche perché l'argomento dell'inferno e dell'universalismo è strettamente connesso con altri argomenti teologici difficili e dibattuti, come quelli della predestinazione e del libero arbitrio, della validità della punizione retributiva, dell'autorità della Bibbia, e (più centralmente) della natura di Dio, del valore e della relazione tra il Suo amore e la Sua giustizia. Il tema della salvezza universale non è però in diretta relazione con questi argomenti. La predestinazione assoluta, per esempio, è stata ritenuta la base sia per una dottrina dell'inferno (Agostino, Calvino), che per una dottrina della salvezza universale (Schleiermacher); mentre, al contrario, il libero arbitrio è stato ritenuto sostegno sia per una dottrina dell'inferno (C.S. Lewis), che per una particolare forma di universalismo (Origene). I difensori dell'universalismo del XIX secolo hanno frequentemente accentuato il ruolo della punizione retributiva. Il problema dell'universalismo non può quindi essere ridotto ad una semplice scelta di alternative. Mentre la credenza che alla fine tutti gli uomini saranno salvati è comune a tutti gli universalisti, la spiegazione di ciò e il contesto teologico globale in cui esso si colloca varia considerevolmente.

### Origene e la Chiesa primitiva

<sup>4</sup>I seguenti sono esempi quasi casuali di teologi inglesi del XX secolo che sono in favore dell'annichilimento: C. Gore, *The Religion of the Church*, Oxford, Mowbray 1916, pp. 91 ss.; W. Temple, *Christus Veritas*, London, Macmillan 1924, p. 209; O.C. Quick, *Doctrines of the Creed*, London, Nisbet 1938, pp. 206 ss.; U. Simon, *The End is Not Yet*, Welwyn, Nisbet 1964, pp. 206 ss.; G.B. Caird, *The Revelation of St. John the Divine*, London, A. and C. Black 1966, pp. 186 ss.; cfr J. Wenham, *The Goodness of God*, London, IVP 1974, cap. 2 (lascia la questione aperta tra punizione eterna ed annichilimento). Il Patto di Losanna (cap. 3) parla di "eterna separazione da Dio". L'annichilimento non è più un'opzione possibile per i teologi cattolici romani, da quando fu condannato dal V Concilio Lateranense (1513).

Il più famoso ed influente difensore dell'universalismo nella chiesa primitiva fu Origene. Il suo insegnamento su questo punto era stato in parte anticipato dal suo predecessore Clemente Alessandrino<sup>5</sup>. L'universalismo di Origene<sup>6</sup> si colloca nella logica del suo intero sistema teologico. Esso fu decisamente influenzato dal suo platonismo e dal suo metodo ermeneutico di discernere il senso allegorico della Scrittura dietro il senso letterale. Secondo Origene tutti gli esseri intelligenti (uomini, angeli, diavoli) erano stati creati buoni ed uguali, con libero arbitrio assoluto. Alcuni, attraverso il cattivo uso del libero arbitrio, si allontanarono da Dio e caddero in vari gradi di peccato. Coloro che caddero più lontano divennero i diavoli, quelli la cui caduta fu meno disastrosa, divennero le anime degli uomini. Questi ultimi potranno essere ristabiliti nella relazione con Dio attraverso un processo di disciplina e castigo. Questa è la ragione per cui è stato creato il mondo materiale e le anime preesistenti si sono incarnate in corpi umani. Il processo di purificazione non si completa con la morte, ma continua dopo di essa. L'anima rimane libera di scegliere il bene o il male e può così cadere di nuovo o essere redenta. All'interno di questo schema punitivo, c'è sempre, nell'intenzione di Dio, un rimedio; Dio è interamente buono e la Sua giustizia non serve ad alcun altro proposito che a quello di ricondurre a sé tutte le anime. Il tormento dell'inferno non può quindi essere senza fine, benché possa durare per eoni; le anime nell'inferno rimangono sempre libere di pentirsi e di essere ripristinate.

Logicamente potrebbe sembrare che la convinzione di Origene della libertà dell'anima gli avrebbe dovuto impedire sia l'insegnamento dell'universalismo (dato che ogni anima è libera di rimanere

<sup>5</sup>L'universalismo di Clemente è meno esplicito di quello di Origene; vedi C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford, Clarendon Press 1913<sup>2</sup>, pp. 147 ss.; W.E.G. Ford, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*, Oxford, OUP 1971, p. 40, n. 9, pp. 72ss.

<sup>6</sup>Vedi Bigg, *op. cit.*, pp. 273-280, 343-351. Secondo H.H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford, Clarendon Press 1966, p. 119, la salvezza universale era "più una sua speranza che la sua sicura certezza".

ostinata per sempre) che la sicura gioia finale dei salvati (i quali rimangono liberi di ricadere in qualsiasi momento)<sup>7</sup>. Origene sembra però non aver tratto tutte le conclusioni dal suo sistema. Il proposito di Dio alla fine prevarrebbe e tutte le anime sarebbero finalmente unite a Lui, per non peccare più. La restaurazione finale include anche Satana e i diavoli.

Lo schema di Origene è conforme alla struttura platonica del mondo come parte di un grande circolo comprendente l'emanazione di tutte le cose da Dio e quindi il ritorno a Lui. Nonostante l'appellarsi a testi quali I Corinzi 1,28 ("Dio sarà tutto in tutti": questo è sempre stato uno dei testi universalisti preferiti), l'unità finale di tutte le cose con Dio è più d'ispirazione platonica che biblica. La struttura platonica di emanazione e ritorno era ampiamente diffusa nella teologia greca e fornì quel tipo di visione del mondo che favorì l'universalismo, così come l'avrebbe fornito l'evoluzionismo darwiniano ad alcuni universalisti del XIX secolo. In entrambi i casi l'universalismo è ottenuto considerando la vita terrena e l'inferno solamente come *stadi* nel lungo progresso dell'anima verso Dio. Per contro l'ortodossia cristiana ha sempre guardato questa vita come decisiva per il destino dell'uomo<sup>8</sup> e l'inferno come il destino *finale* dei malvagi.

La dottrina della restaurazione finale di tutte le anime sembra essere stata abbastanza comune nell'Oriente tra il IV ed il V secolo. Essa era chiaramente insegnata da Gregorio di Nissa<sup>9</sup> ed è attribuita a Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuetia<sup>10</sup> e ad alcuni teologi

<sup>7</sup>I critici più tardi di Origene lo accusarono di negare la sicurezza finale dei salvati; per es. Agostino, *De Civ. Dei*, 21:17.

<sup>8</sup>Nonostante la rassomiglianza generica tra la comprensione dell'inferno da parte di Origene e la dottrina cattolica romana del purgatorio (entrambi riguardanti una sofferenza dopo la morte), essi differiscono in maniera significativa per quel che riguarda il destino di un uomo deciso al momento della morte. Il purgatorio non offre nuove opportunità di pentimenti dopo la morte, ma purifica coloro che si sono pentiti ed hanno creduto durante la loro vita terrena.

<sup>9</sup>E.H. Plumptre, *The Spirits in Prison*, London, Ibister 1893<sup>2</sup>, pp. 138-140; Bigg, *op. cit.*, p. 344.

<sup>10</sup>Bigg, *op. cit.*, p. 343; Plumptre, *op. cit.*, pp. 104 ss.

nestoriani<sup>11</sup>. Altri, come Gregorio di Nazianzo, la considerava come una questione aperta<sup>12</sup>. Agostino prese la responsabilità di confutare molte correnti contemporanee di universalismo, come anche le visioni di estensione della salvezza che si fermavano poco prima dell'universalismo e che erano più generose della sua<sup>13</sup>.

L'universalismo di Origene fu coinvolto nel gruppo di dottrine note come "Origenismo", intorno alle quali ci furono lunghe controversie nell'Oriente. Il concilio di Costantinopoli del 543 condannò una lista di errori origenisti che includevano l'*Apokatastasis*, ma non sembra che tale condanna fosse poi appoggiata dal Quinto Concilio Ecumenico (553). Ad ogni modo la condanna dell'origenismo screditò l'universalismo nella tradizione teologica orientale. In Occidente, non soltanto la reputazione eretica di Origene, ma anche l'enorme influenza di Agostino, assicurò il prevalere della versione agostiniana della dottrina dell'inferno senza troppe resistenze per molti secoli. Durante l'età medievale l'universalismo è rilevabile soltanto nel sistema fortemente platonico di Giovanni Scoto Eriugena (877 d.C.) ed in alcuni pensatori più panteisti della tradizione mistica, per i quali la divina scintilla presente in ogni uomo deve ritornare alla sua fonte in Dio<sup>14</sup>.

## I secoli XVI-XVIII

Il rivolgimento intellettuale e religioso del XVI e XVIII secolo produsse esempi di quasi tutte le possibili opinioni religiose così che non è sorprendente trovare anche degli universalisti. Pochi anabattisti e Spiritualisti del XVI secolo, in particolare John Denck<sup>15</sup>, e alcuni dei più radicali pensatori religiosi dell'Interregno

<sup>11</sup>Plumptre, *op. cit.*, p. 141.

<sup>12</sup>Bigg, *op. cit.*, p. 344, n. 1.

<sup>13</sup>*De Civitate Dei*, 21: 17-27.

<sup>14</sup>J.H. Leckie, *The World to Come and Final Destiny*, Edinburgh, T.&T. Clark 1922<sup>2</sup>, pp. 260-263.

<sup>15</sup>G.H. Williams, *The Radical Reformation*, London, Widenfeld and Nicholson 1962, pp. 202, 246, 252, 843; su Denck, pp. 155, 157. L'universalismo anabattista era condannato nel cap. 17 della Confessione Augustana, nel 42° degli articoli Inglesi del 1553.

inglese, tra cui Gerard Winstanly e Richard Coppin<sup>16</sup>, erano universalisti.

L'universalismo nel XVII secolo potrebbe in parte essere compreso come reazione al particolarismo del calvinismo più stretto, che con la sua dottrina dell'esperienza limitata escludeva ogni tipo di volontà divina a favore di tutti gli uomini. La reazione contro l'apparente crudeltà del Dio che ingannava i reprobri con l'unico scopo di dannarli, condusse dapprima all'arminianesimo, in cui il Vangelo offre la salvezza a tutti gli uomini; quindi alla dottrina quacchera secondo cui la grazia che salva è data a tutti gli uomini, ma può trovare resistenza; e poi alla posizione estrema secondo cui tutti gli uomini sono effettivamente salvati. Un altro fattore che favorì l'universalismo fu la tradizione platonica, rivivificata durante il Rinascimento, insieme all'interesse per Origene e per i primi Padri Greci in quanto portatori di una forma di cristianesimo più originario e perciò più puro di quello di Agostino a cui i calvinisti si rifacevano<sup>17</sup>.

Così non è sorprendente scoprire che alcuni dei Platonisti di Cambridge nel 17mo secolo in Inghilterra, fossero universalisti. Peter Storey e Jeremiah White assunsero lo schema platonico di emanazione e ritorno, la preesistenza dell'anima, e il carattere rimediativo di ogni punizione. L'amore di Dio è il Suo supremo attributo. La Sua collera è un aspetto del Suo amore, diretto non contro il peccatore, ma contro il peccato. Perciò il tormento del peccatore nell'inferno sarà la lotta del perdurante sacro amore di Dio che brucia sino a che i suoi peccati sono eliminati ed egli stesso è purificato<sup>18</sup>.

L'universalismo appare solo alla fine del 17mo secolo tra alcuni

<sup>16</sup>C. Hill, *The World Upside Down*, London, Temple Smith 1972, pp. 140-143; su Coppin, pp. 177ss.

<sup>17</sup>D.P. Walker, *The Decline of Hell*, London, Routledge and Kegan Paul 1964, pp. 11-18.

<sup>18</sup>Su Starry e White, vedi Walker, *op. cit.*, cap. 7; per altri universalisti del XVII secolo nella tradizione platonica, capp. 8 e 10.

Pietisti tedeschi<sup>19</sup> e conobbe una nuova diffusione nel 18mo secolo, specialmente attraverso lo scrittore devozionale William Law<sup>20</sup>.

Una fortissima obiezione all'universalismo, in questi secoli, era la credenza profondamente radicata che la minaccia del tormento eterno fosse un deterrente necessario all'immoralità nel corso di questa vita. Tale obiezione era così sentita che, tra coloro che credevano nella salvezza universale (ed anche nell'annullamento), alcuni ritenevano che questa dottrina dovesse rimanere esoterica, riservata a pochi, mentre l'inferno doveva continuare ad essere predicato come un deterrente per le masse<sup>21</sup>. Anche nel 19mo secolo, quando non si difese più tale esoterismo, gli universalisti ritennero necessario venire incontro all'obiezione sottolineando il più possibile la severità e la durata della punizione che i malvagi dovevano sopportare prima della loro eventuale salvezza.

## Il XIX secolo

F.D.E. Schleiermacher fu il primo grande teologo dei tempi moderni ad insegnare l'universalismo<sup>22</sup>. Egli insegnò una predestinazione assoluta come quella di Agostino e di Calvino, ma rigettò ogni forma di *doppia* predestinazione. Tutti gli uomini sono eletti alla salvezza in Cristo, e questo proposito della divina onnipotenza non può venir meno. In questo ambito Schleiermacher rappresenta un universalismo "riformato", basato sulla volontà globale e determinante di Dio. Soltanto un pelagiano, da questo punto di vista, potrebbe risalire dal libero arbitrio dell'uomo alla possibilità del-

<sup>19</sup>Particolarmente J.W. Petersen e F.C. Oetinger. Petersen apprese il suo universalismo dalla visionaria inglese Mrs. Jane Lead. Su Petersen, vedi Walker, *op. cit.*, cap. 14; su Mrs Lead e la Philadelphia Society, cap. 13.

<sup>20</sup>Leckie, *op. cit.*, pp. 276 ss. Un altro universalista del XVII secolo fu il vescovo Thomas Newton; Plumtre, *op. cit.*, pp. 203-205. Molti scrittori universalisti dimenticati del XVII e XVIII secolo sono elencati nella bibliografia di Ezra Abbot in appendice a W.R. Alger, *A Critical History of the Decline of a Future Like*, New York, W.J. Widdleton 1878<sup>3</sup>. Per Joseph Priestly e l'universalismo Unitariano, vedi G. Rowell, *Hell and Victorians?* Oxford, Clarendon Press 1974, cap. 3.

<sup>21</sup>Walker, *op. cit.*, pp. 1-7. L'idea risale ad Origene, *C. Cels.*, 6:26.

<sup>22</sup>*The Christian Faith*, tr. ingl., Edinburgh, T. and T. Clark, 1928, parr. 117-120, 163.

l'inferno. Ma Schleiermacher rigetta ciò che egli vede come la capricciosità del Dio calvinista che elegge arbitrariamente alcuni uomini alla salvezza. Per Schleiermacher l'unità della razza umana è un'alta virtù negli uomini e non può quindi essere ignorata da Dio.

Il più interessante degli argomenti di Schleiermacher contro l'inferno è la sua profonda convinzione che la benedizione dei redenti potrebbe essere severamente compromessa dalla loro compassione per i dannati. Questo è proprio l'opposto della convinzione di molti tra i primi teologi secondo i quali la benedizione dei redenti dovrebbe essere aumentata dalla loro contemplazione dei tormenti dei dannati<sup>23</sup>. Questo pensiero è in parte corretto: coloro che sono tutt'uno con la volontà di Dio dovrebbero gioire nel vedere realizzata la Sua giustizia. Ma tale opinione è largamente scomparsa dalla dottrina dell'inferno del XVII secolo<sup>24</sup>. L'istintiva simpatia del cristiano moderno per la visione di Schleiermacher lo colloca con Schleiermacher dalla parte di un gran mutamento nell'atteggiamento dell'uomo verso la sofferenza. Con Schleiermacher anche noi sentiamo che anche la sofferenza giustamente inflitta agli altri uomini dovrebbe essere compatita e non essere motivo di gioia<sup>25</sup>. L'argomentazione di Schleiermacher è tipicamente moderna nel suo appello ed è un elemento a favore della crescente popolarità che l'universalismo gode a partire da lui.

L'universalismo di Schleiermacher ha avuto sorprendentemente pochi successori nella Germania del 19mo secolo<sup>26</sup>, ma nell'Inghilterra del 19mo secolo il problema dell'inferno e della salvezza universale (con altri aspetti della vita futura) diviene una questione

<sup>23</sup>Questo era insegnato, per esempio, da Tertulliano, Cipriano, Agostino, Pietro Lombardo, Tommaso d'Aquino, Roberto Bellarmino: riferimenti in Walker, *op. cit.*, pp. 29-32.

<sup>24</sup>Vedi Walker, *op. cit.*, pp. 29-32.

<sup>25</sup>Si noti che C.S. Lewis, un moderno competente apologeta a favore dell'inferno, risponde all'argomento di Schleiermacher negando che inferno e paradiso coesistano "in un tempo unilineare": *The Problem of Pain*, London, Bles 1940, pp. 114 ss. Egli non asserisce, come avrebbero fatto i teologi più antichi, che la pietà per le pene giustamente inflitte non dovrebbe sussistere.

<sup>26</sup>Mackintosh, *art. cit.*, p. 134, n. 1, può nominare solo il discepolo di Schleiermacher, Alexander Schweizer.

di ampio interesse<sup>27</sup>. Questo può essere dedotto dall'attenzione che fu data a tre casi che ebbero allora ampia risonanza. Nel 1853 F.D. Maurice fu dimissionato dalla sua cattedra di professore al King's College, a Londra, per quel che era molto più di una cauta modifica della dottrina tradizionale dell'inferno. Contro questo "protomartire della speranza ampliata"<sup>28</sup> si scagliò una tempesta di controversie. Nel 1862 poi, per il suo tentativo di asserire l'universalismo in *Essays and Reviews* (1866), H.B. Wilson fu condannato dalla Corte degli Archi [tribunale ecclesiastico di Canterbury N.d.T.], perché colpevole di contraddire il Credo di Atanasio, sebbene il giudizio fosse successivamente cancellato dal Lord Cancelliere<sup>29</sup>. In terzo luogo, F.W. Farrar negò la punizione eterna in una famosa serie di sermoni all'Abbazia di Westminster nel 1877 (pubblicata con il titolo *Eternal Hope*, 1878), sebbene rimanesse agnostico di fronte alle alternative. Eppure egli era comunemente considerato un fautore dell'universalismo e i suoi sermoni provocarono una difesa della dottrina tradizionale dell'inferno da parte di E.B. Pursey<sup>30</sup>.

Nell'Inghilterra del XIX secolo l'universalismo dogmatico era in effetti meno diffuso di una generica difficoltà con la dottrina dell'inferno. Questo condusse ad argomentazioni a favore sia della immortalità condizionale<sup>31</sup>; sia della speranza non dogmatica per la salvezza universale<sup>32</sup>; come pure all'idea che l'uomo non fosse destinato alla dannazione, ma che lo stadio intermedio offrisse nuove possibilità per la salvezza<sup>33</sup>. I due più importanti universalisti

<sup>27</sup>Uno studio di ampia prospettiva ed informativo è G. Rowell, *op. cit.*

<sup>28</sup>Plumptre, *op. cit.*, p. viii. Per la visione di Maurice e la controversia si veda Rowell, *op. cit.*, pp. 76-89. Nelle sua *Lectures on the Apocalypse* (1861) Maurice sembra accogliere un più definito universalismo (cfr. pp. 400-405).

<sup>29</sup>Rowell, *op. cit.*, pp. 116-123.

<sup>30</sup>*Ibid.*, pp. 138-147.

<sup>31</sup>*Ibid.*, cap. 9.

<sup>32</sup>Per es. S.T. Coleridge credeva che la salvezza universale fosse una possibilità che, in vista dell'"eccedente peccaminosità dei peccati", non potesse essere presunta: *ibid.*, pp. 67ss.

<sup>33</sup>L'opera classica in cui veniva affermata tale idea era E.H. Plumptre, *The Spirits in Prison*. Il sermone da cui fu sviluppato questo lavoro fu predicato nel 1871. Evidenze a favore di questa

furono Andrew James (*The Second Death and the Restitution of all things*, 1867) and Samuel Cox (*Salvator Mundi*, 1877)<sup>34</sup>.

Comune a quasi tutte le versioni della "speranza più ampia" fu la credenza che la morte non fosse l'interruzione decisiva che insegnava la tradizionale ortodossia. Pentimento, conversione, progresso morale, sarebbero ancora possibili dopo la morte. Questa credenza fu certamente influenzata dalla comune fede propria del XIX secolo, nel progresso evolucionistico. L'inferno, una versione modificata di purgatorio, poteva essere compreso in questo contesto come la pena e la sofferenza necessarie alla crescita morale. In questa maniera il progresso evolucionistico provvide a dare il nuovo contesto per l'universalismo del XIX secolo, rimpiazzando il ciclo platonico di emanazione e ritorno che aveva influenzato gli universalisti dei secoli precedenti.

#### Nel XX secolo

La transizione dalla forma vittoriana a forme più moderne d'universalismo è contrassegnata da alcuni cambiamenti, il più importante dei quali concerne l'esegesi. Quasi tutti gli universalisti prima di questo secolo facevano ricorso a quei testi del NT che sembrano insegnare la punizione eterna o la condanna finale e l'approccio usuale a tali testi consisteva nel negare il perdurante o finale carattere della punizione. Testi come Matteo 25,46 e Apocalisse 14,10s. erano usati per riferirsi ad un lunghissimo anche se limitato periodo di tormenti nell'inferno, da cui i peccatori emergerebbero eventualmente alla salvezza. I dibattiti del XIX secolo inclusero sempre ampie discussioni esegetiche, specialmente sul significato

affermazione erano tratte da I Pietro 3,18-20 (da qui il titolo di Plumptre) e dalla tradizionale dottrina della discesa di Cristo nell'inferno; ma I Pietro 3,18-20 non può essere realmente interpretato in questa maniera: si veda l'esteso studio (che comprende la storia dell'esegesi) in W.J. Dalton, *Christ's Proclamation to the Spirits: A Study of Peter 3:18-20*, Analecta Biblica 23, Roma, PIB 1965. Per la popolarità dell'idea dell'esame esteso allo stato intermedio nel XIX secolo, si veda J.Orr, *The Christian View of God and the World*, Edinburgh, A. Elliot 1893<sup>2</sup>, p. 394.

<sup>34</sup>Rowell, *op. cit.*, pp. 129-133.

di *aionios*. In questo secolo, comunque, l'esegesi è tornata ad opporsi decisamente all'interpretazione universalista<sup>35</sup>. Pochi dubiterebbero oggi che molti testi del NT insegnano chiaramente una divisione *finale* dell'umanità in salvati e perduti, e l'affermazione comune della maggior parte degli universalisti oggi è che oltre questi testi ce ne sono altri che propugnano una salvezza eterna (per es. Ef 1,10; Col 1,20).

Ci sono due maniere di affrontare la questione. La prima è una nuova forma di esegesi dei testi sulla condanna che riconosce la nota di finalit , ma vede questi testi come minacce pi  che come predizioni. Una minaccia non deve necessariamente essere effettuata. Questo, come vedremo,   l'approccio adottato dai pi  convincenti universalisti moderni.

Il secondo approccio al problema esegetico,   costituito semplicemente dal disaccordo con gli scrittori del NT che insegnano una divisione finale dell'umanit , perch , si sostiene, influenzati dal loro ambiente giudaico. Invece i testi che si ritiene possano suffragare l'universalismo rappresentano una pi  profonda percezione della rivelazione di Cristo. Qui l'autorit  dottrinale della Bibbia   considerata in maniera molto pi  flessibile di molti universalisti del XIX secolo. Il saggio di C.W. Emmett, "La Bibbia e l'inferno" (1917), rappresenta una linea di demarcazione<sup>36</sup>. Dopo uno sguardo al materiale del NT in cui mostra che la divisione finale e il giudizio sono chiaramente insegnati ed esita a trovare un pieno universalismo in Efesini e Colossesi, Emmett dichiara: "E' meglio infatti ammettere abbastanza francamente che ogni visione del destino futuro [del non credente] oggi a noi accettabile deve andare al di l  dell'insegnamento esplicito del Nuovo Testamento ... [Questo] non ci d  ci  che noi tutti vogliamo e conduce soltanto alla mancanza di sincerit  se cerchiamo di soddisfare noi stessi con

<sup>35</sup>Tentativi per mostrare che i testi del NT si riferiscono a un inferno temporaneo a cui seguirebbe per ultimo la salvezza, sono ancora talvolta rintracciabili: cfr. W. Michaelis, *Versöhnung des Alls*, Berlin, Siloah-Verlag 1950; M. Rissi, *The Future of the World*, London, SCM Press 1972, ma non persuadono.

<sup>36</sup>In B.H. Streeter (ed.), *Immortality*, London, Macmillan 1917, cap. 5.

spiegazioni artificiali del suo linguaggio. E siamo in fin dei conti su una più sicura base quando, come cristiani, rivendichiamo il diritto di andare oltre la lettera, dal momento che agiamo così sotto l'irresistibile conduzione dei principi morali del Nuovo Testamento e di Cristo stesso<sup>37</sup>.

L'universalista moderno non è quindi più legato alla lettera del NT, egli può basare la sua dottrina sullo spirito dell'insegnamento del NT relativo all'amore di Dio. Lo stesso principio può quindi essere esteso all'insegnamento del "Gesù storico", sebbene alcuni siano stati capaci di persuadersi che i testi del Vangelo sul giudizio finale non sono in alcun caso parole autentiche di Gesù<sup>38</sup>. Questo approccio più liberale alla Scrittura ha probabilmente giocato un ruolo abbastanza importante nella generale diffusione dell'universalismo in questo secolo.

#### Barth e Brunner

Né Karl Barth né Emil Brunner sono stati universalisti in senso stretto, entrambi hanno però considerato la salvezza finale come una *possibilità* che non può essere negata (sebbene non lo si possa asserire dogmaticamente). Questa posizione rappresenta un passo significativo oltre la teologia tradizionale, che ha sempre asserito non soltanto che la condanna finale è una possibilità reale, ma anche che degli uomini saranno effettivamente perduti. La concezione di Barth e Brunner ha probabilmente avuto, rispetto all'universalismo dogmatico, un maggiore richiamo per i cristiani più conservatori (inclusi i teologi cattolici romani); essa permette infatti di *sperare* per la salvezza di tutti gli uomini senza presumere di conoscere qualcosa che Dio non ha rivelato.

<sup>37</sup>*Ibid.*, p. 212.

<sup>38</sup>Cfr. J. Hick, *Death and Eternal Life*, London, Collins 1976, pp. 243-247. L'ipotesi di Hick non è convincente perché non tiene pienamente conto di tutti i detti sinottici sul giudizio finale. Mentre potrebbe essere arguito che molto dell'immaginario dell'inferno appartiene alla redazione di Matteo, l'avvertimento del giudizio finale non può essere eliminato dalle autentiche parole di Gesù anche con lo stringente uso del criterio di autenticità.

Barth rifoggiò la dottrina riformata della predestinazione rendendola pienamente cristocentrica. E' Gesù Cristo che è contemporaneamente reietto ed eletto. La reiezione che merita l'uomo peccatore, Dio la ha assunta su Se stesso in Gesù Cristo, e in Gesù Cristo tutti gli uomini sono eletti alla salvezza. Egli è perciò nel vero senso l'unico reietto. La predestinazione quindi diviene una dottrina del Sì e del No di Dio senza alcun equivoco, una dottrina pienamente evangelica del Sì incondizionato di Dio all'uomo. La realtà dell'uomo e di tutti gli uomini è che in Gesù Cristo ha avuto luogo la riconciliazione di tutti gli uomini. Il Vangelo porta agli uomini la conoscenza di una realtà che li riguarda che è già vera: in Gesù Cristo sono già eletti, giustificati, riconciliati.

Si potrebbe pensare che questa linea di pensiero imponga l'universalismo, come fece la dottrina della salvezza universale di Schleiermacher, ma Barth rifiuta di seguire questa logica. Là rimane una tensione irrisolta tra l'elezione di tutti gli uomini in Gesù Cristo e il fenomeno della non credenza. La vera realtà del non credente è che egli è eletto, ma nega questa realtà e tenta di cambiarla, di essere ancora un uomo reietto. In questo perverso tentativo (non è più di un tentativo) egli vive sotto la *minaccia* della condanna finale, e cioè il consenso di Dio al suo rifiuto di essere l'uomo riconciliato che realmente è.

Questa minaccia può essere attuata? Barth non si appella qui alla libertà dell'uomo di continuare nella non credenza: egli è affidato alla sovranità della grazia di Dio. La ragione per cui la salvezza universale non può essere asserita dogmaticamente giace nella libertà *di Dio*: "All'uomo che vuole sempre trasformare la verità di questa realtà in menzogna, Dio non deve nulla..., nemmeno pazienza e liberazione eterne. Si contesterà il funesto tentativo... di pensare a se stessi come agli altri uomini, o persino a tutti gli uomini per postulare la necessità d'un annullamento della minaccia della dannazione per aspettarci una *apocatastasi* o riconciliazione universale come meta e fine di tutte le cose. Quindi, sebbene l'elaborazione dei pensieri e delle argomentazioni sarebbero teologicamente d'una logica e consistenzan tali da condurre in quella

direzione, non si deve cercare d'usurpare ciò che potrebbe essere dato e ricevuto come un libero dono<sup>39</sup>. Ma la salvezza universale rimane una possibilità aperta cui possiamo sperare<sup>40</sup>.

Che la salvezza universale debba rimanere una questione aperta è anche la conclusione a cui Brunner perviene da un differente cammino<sup>41</sup>. Egli asserisce che dobbiamo prendere in seria considerazione le due categorie di testi del NT: quelli che parlano di una divisione finale decisiva all'Ultimo Giudizio, e quelli che parlano della singolare categorica volontà di Dio a favore della salvezza di tutti gli uomini.

Le due categorie sono logicamente incompatibili e non devono essere artificialmente riconciliate attribuendo a Dio una doppia volontà (doppia predestinazione) o eliminando la compiutezza del giudizio. I testi sono logicamente incompatibili perché non sono intesi per dare informazioni teoriche. Alla domanda "C'è qualcosa di simile alla perdizione finale o c'è una salvezza universale?" non c'è risposta, perché la Parola di Dio "è una parola di sfida, non di dottrina"<sup>42</sup>. Ci indirizza e ci coinvolge. La sua verità non è la verità oggettiva a disposizione dell'osservatore neutrale, ma la verità soggettiva dell'incontro esistenziale. Il messaggio del giudizio, quindi, non predice la perdizione di alcuni uomini; è una sfida ad uscire fuori dalla perdizione per andare verso la salvezza. Il messaggio della salvezza universale non è una predizione che tutti gli uomini saranno salvati; è un invito per me a prendere la decisione di fede che accetta la volontà che Dio ha di salvarmi. Il Vangelo

<sup>39</sup>KD IV/3, tr. ingl. *Church Dogmatics* IV/3, Edinburgh, T. and T. Clark 1961, p. 477.

<sup>40</sup>*Ibid.*, p. 478; II/2, Edinburgh, T. & T. Clark 1957, p. 418. Per la critica della posizione di Barth su elezione e universalismo da due differenti punti di vista, si veda J. Hick, *op. cit.*, pp. 259-261; G.C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, London, Paternoster 1956, cap. 10. Ma si noti che Berkouwer scrisse prima della pubblicazione dell'importante passaggio KD IV/3, tr. ingl. *CD* IV/3, pp. 461-478.

<sup>41</sup>*Eternal Hope*, ET, Edinburgh, Lutterworth 1954, cap. 17; *Dogmatics* III, tr. ingl. London, Lutterworth 1962, cap. 10. Per un approccio simile al problema, si veda G.C. Berkouwer, *The Return of Christ*, Grand Rapids, Eerdmans 1972, pp. 390-419.

<sup>42</sup>*Eternal Hope*, p. 183.

tiene insieme i due aspetti nella proclamazione. La teologia non può oggettivare né l'uno né l'altro.

### Due universalisti moderni

Due tra le più convincenti e recenti argomentazioni in favore dell'universalismo dogmatico sono quelle di J.A.T. Robinson e John Hick. Concluderemo questo sguardo con un breve resoconto delle loro posizioni.

Robinson<sup>43</sup> affronta i testi in maniera abbastanza simile a quella di Brunner. Il NT contiene due "miti" escatologici: la restaurazione universale e la divisione finale in salvati e perduti. Ma dove Brunner dà ad entrambi la stessa importanza, Robinson asserisce che essi rappresentano "i due lati della verità che è in Gesù. Sebbene entrambi sono verità, [la restaurazione universale] è la verità come è per Dio e come è per la fede dopo il momento della decisione; l'altra [paradiso e inferno] è la verità come deve essere davanti al soggetto che sta di fronte alla decisione"<sup>44</sup>. L'inferno è una realtà nella situazione esistenziale dell'uomo che sta di fronte alla sfida del Vangelo: la serietà della sua decisione non deve essere sminuita dall'universalismo. Per tutto ciò Robinson cerca di dare un peso proprio al mito di paradiso e inferno, ma è chiaro che l'universalismo ha l'ultima parola. Dal punto di vista di Dio esso ha una validità finale che è negata all'uomo nella decisione.

Questo perché, per Robinson, soltanto la salvezza universale è coerente con la natura di Dio quale essere onnipotente. Il giudizio finale sarebbe una frustrazione dei suoi propositi. Ma che cosa della libertà dell'uomo resiste all'amore di Dio? L'Amore Onnipotente deve alla fine forzare ogni uomo ad arrendersi ad esso non per

<sup>43</sup>*In The End God*, London, Collins 1968<sup>2</sup>, capp. 10 e 11. L'appoggio di Robinson all'universalismo come una necessità dell'amore divino fu dapprima argomentato in "Universalism Is It Heretical?" *SJT* 2 (1949), pp. 139-155; a cui replicò T.F. Torrance in "Universalism or Election?" *SJT* 2 (1949), pp. 310-318.

<sup>44</sup>*In the End God*, p. 130.

infrangimento del libero arbitrio, ma come libera scelta attirata dall'amore. La libertà dell'uomo è compatibile con l'amore onnipotente.

La posizione di Robinson è un'eloquente espressione della opzione per l'universalismo come una necessità della natura di Dio in quanto onnipotente amore. L'argomentazione di Hick è per certi versi parallela. Anche lui considera le due categorie di testi del NT come tipi differenti di affermazioni. Le intimidazioni dell'inferno sono una predicazione esistenziale che avvisa gli uomini che saranno dannati se si rifiutano permanentemente di pentirsi. Le affermazioni di Paolo sulla salvezza universale, d'altra parte, sono libere conclusioni teologiche. I due tipi di testi sono compatibili perché nessuno in effetti si rifiuterà permanentemente di pentirsi<sup>45</sup>.

Hick sente fortemente l'obiezione dell'incompatibilità dell'universalismo con la libertà umana. Egli afferma in sostanza che la natura umana ha una predisposizione creazionale verso Dio, ciò significa che noi tendiamo naturalmente verso di Lui per nostra propria libera volontà. Perciò il Suo amore dovrà infine evocare una risposta da parte di tutti gli uomini<sup>46</sup>.

Il peculiare approccio di Hick all'universalismo, comunque, è basato sulla sua attenzione per la teodicea, che caratterizza gran parte della sua teologia. La sofferenza ed il male di questo mondo possono essere giustificati soltanto se Dio porterà a buon fine la vita di ogni individuo che Egli ha creato. Se c'è eterna punizione o annichilimento per alcuni, o anche Dio non è perfettamente buono dal momento che non desidera la salvezza di tutte le Sue creature, o Egli non è onnipotente dal momento che il suo proposito viene meno nel caso di alcuni. Soltanto la salvezza universale può sostenere l'onnipotente buon Dio in cui credono i cristiani<sup>47</sup>.

Più di altre moderne forme di universalismo, quella di Hick,

<sup>45</sup>*Death and Eternal Life*, pp. 247-250.

<sup>46</sup>*Ibid.*, pp. 250-259.

<sup>47</sup>*Evil and God of Love*, London, Macmillan 1977<sup>2</sup>, pp. 341-345; *God and the Universe of Faiths*, London, Collins 1977<sup>2</sup>, pp. 70-74.

contiene una forte rassomiglianza sia con gli Origenisti che con la forma vittoriana, egli immagina questa vita come il primo stadio di una lunga, in molti casi inimmaginabilmente lunga, progressione post-mortem verso la salvezza finale. Entro questo processo le esperienze infernali o (più propriamente) purgatoriali hanno il loro posto. Nel suo più recente lavoro, Hick (attingendo ecletticamente idee sulla vita futura dall'Oriente, piuttosto che dal cristianesimo) abbozza un resoconto altamente speculativo delle molte vite attraverso cui gli uomini passerebbero nella loro graduale approssimazione al proposito divino<sup>48</sup>. E' tipico dell'universalismo pensare che la nostra salvezza finale sia una prospettiva così distante che difficilmente la si può comprendere appieno in questa prima delle nostre molte vite<sup>49</sup>. Questo è alquanto lontano dal messaggio di Gesù che parla della salvezza come qualcosa di presente da ricevere o perdere in risposta alla Sua predicazione.

(Trad. V. Bernardi)

<sup>48</sup>*Death and Eternal Life*, cap. 20.

<sup>49</sup>Hick ammette ciò, *ibid.*, p. 420.

## GLI EVANGELICI E LA VIA DELLA SALVEZZA

L'UNIVERSALISMO E LA GIUSTIFICAZIONE PER FEDE

James I. Packer<sup>o</sup>

### I

Innanzitutto, vorrei mettere in chiaro da che sfondo provengo. Io parlo in base a un retaggio vecchio di diversi secoli, cioè l'approccio teologico radicato nei due principi che furono definiti da Melantone come i "principi di base" della Riforma. Il primo è quello formale, cioè l'autorità delle Scritture o, più in dettaglio, la loro piena sufficienza in qualsiasi questione di fede, di vita e di azione del canone biblico, autorevole, divinamente ispirato, autointerprete, che lo Spirito Santo apre le nostre menti e illumina i nostri cuori a comprendere. Il secondo principio di base, quello sostanziale, è la giustificazione per sola fede o, più in dettaglio, la nostra totale e definitiva accettazione da parte di Dio, qui e ora, per i meriti di Cristo, mediante la fede, la quale, disperando di sé stessa e con un senso di colpa, di vergogna, di debolezza e di fame spirituale, guarda a Gesù Cristo con la consapevole fiducia di adorarlo e servirlo come nostro Salvatore e Portatore del nostro peccato. Fra poco, soffermerò la mia attenzione sul secondo di questi principi, ma vedo la necessità fin dal principio di affermare la mia metodologia in un modo chiaro e nitido, perché penso che sia una mancanza

<sup>o</sup>Il Dr. Packer è professore di teologia sistematica e storica al Regent College in Canada dove si è stabilito dopo gli studi a Oxford e aver ricoperto diversi incarichi in Gran Bretagna. Tra i suoi libri sono stati tradotti in italiano *Evangelizzazione e sovranità di Dio, Finale Ligure 1978*, *Conoscere Dio, Modena 1979* e altri articoli su Sdt. Questo intervento è tratto da *Evangelical Affirmations, Akademie Books 1990*.

di chiarezza a questo punto a produrre altrove le erosioni di fede su cui farò dei commenti.

Comincerò, quindi, affermando, con la teologia riformata in generale, che l'accettazione di tutto ciò che le Scritture insegnano, e il rifiuto sia di aggiungervi sia di togliervi qualcosa nel nostro pensiero intorno a Dio, e la loro assolutizzazione come nostro modello interpretativo per comprendere qualunque altra cosa, sono qualcosa di categoricamente necessario. Ciò per due motivi.

Primo: la mente umana decaduta, influenzata e distorta com'è, più o meno, dall'universale "sindrome anti-Dio" chiamata peccato, non è in grado di formare né possedere o ritenere in sé stessa nozioni vere intorno al Creatore tratte dalla rivelazione generale, che si tratti dell'ordine o del corso del mondo, della nostra costituzione, o delle attività della coscienza naturale. La rivelazione generale che Dio fa di Sé stesso, benché data genuinamente a tutti, non è correttamente ricevuta da nessuno. Le Scritture lo confermano dicendo che le nostre menti umane sono *ottenebrate e accecate*, e che i nostri cuori sono *induriti*<sup>1</sup>.

Secondo: i credenti rigenerati, per i quali lo Spirito Santo interpreta le Scritture, sono tuttavia ancora propensi a scivolare intellettualmente nella maniera di pensare del mondo, allo stesso modo in cui a volte scivolano moralmente nei modi tipici di comportamento del mondo; perciò, hanno costante mente bisogno di una correzione critica e di essere reindirizzati dalla Parola di Dio.

La realtà delle tenebre spirituali nella mente di tutti non fu riconosciuta da nessuno dei teologi soggettivisti dell'Illuminismo né del Romanticismo, a prescindere dalla posizione che ognuno di essi occupasse nello spettro che collega il razionalismo al misticismo; e ai giorni nostri è difficile fare in modo che ciò sia preso sul serio persino dagli evangelici. Ma la Bibbia, agendo da giudice e da guida, è una necessità cognitiva per peccatori ottenebrati come noi, e gli evangelici non meno di altri devono imparare a sospettare

<sup>1</sup>Vedi Rm 1,21; Ef 4,18.

di sé stessi quando si trovano ad abbracciare innovazioni e modifiche di vedute che riflettono direttamente la cultura secolare che li circonda. Quello di cadere in preda alla filosofia e all'ideologia del mondo è stato per tre secoli un caratteristico vizio protestante, ed è un vizio dal quale gli evangelici non sono affatto immuni. Essere devoti credenti biblici non garantisce che la propria interpretazione della Bibbia sia sempre corretta, o che distorsioni secolaristiche non invadano mai la propria mente e ne offuschino i pensieri. Affermiamo questo, abbastanza dogmaticamente, in relazione (ad esempio) ai Testimoni di Geova; dobbiamo umilmente ricordarci che anche noi siamo esposti allo stesso pericolo.

Come possiamo dunque evitare l'eccentricità soggettivista nella nostra interpretazione biblica? Ciò che occorre in primo luogo è la precisione nel trattare i testi. Il canone che Dio, nella Sua saggezza, ci ha dato è una miscellanea di scritti occasionali, ognuno dei quali è ancorato a un particolare ambiente socio-culturale e a un'esegesi grammaticale e storica. Il primo passo da fare sarà quello di scoprire il senso di ogni brano in quanto messaggio su Dio scritto da parte Sua per un pubblico particolare di lettori. Ma poi, per determinare quale significato Dio abbia per noi in questo materiale storico, dobbiamo procedere verso un'analisi e un'applicazione teologiche a posteriori, conformemente all'analogia della Scrittura. Per analisi teologica, intendo: vedere quali verità intorno a Dio e al Suo mondo il brano insegna, presupponga o illustri. Per applicazione teologica, intendo: riflettere sul modo in cui queste verità abbiano un'incidenza sulla nostra vita oggi. Quando dico che questa analisi e applicazione devono essere a posteriori, intendo che non dev'essere letto nei testi nulla che non possa essere ricavato dalla loro lettura. Quando dico che dev'essere fedele, intendo che nulla di quanto insegnato da un qualsiasi testo può essere trascurato o rimanere senza applicazione. Quando parlo di analogia della Scrittura, faccio riferimento alle tradizionali procedure secondo cui si permette a una parte della Scrittura di gettar luce su un'altra che tratta lo stesso tema, e si mantiene una coerenza teologica interna interpretando brani ambigui in armonia con brani non ambigui, e

si permette alle cose di autodefinirsi come primarie e centrali per provvedere una struttura di riferimento e una prospettiva per guardare a quelle che sono secondarie e periferiche<sup>2</sup>. Osservando questi principi, con l'aiuto dello Spirito di Dio possiamo elevarci, attraverso l'insegnamento di ogni autore calato nella sua situazione, a percepire l'insegnamento di Dio stesso nel modo in cui esso ci riguarda nelle nostre circostanze. Ma se ci permettiamo, come molti fanno, di sminuire l'importanza di specifici insegnamenti delle Scritture, come se non fossero in linea con l'impegno principale della Bibbia, o di pensare che sia possibile che gli scrittori di Dio non siano sempre riusciti a esprimere le cose che intendevano dire, o di supporre che, mentre Dio li teneva ben saldi in questioni importanti, li lasciasse però liberi di sbagliare nei dettagli, possiamo aspettarci, penso - e qui, con buona pace di Jack Rogers e Donald McKim, ho quasi 500 anni di responsabile pensiero evangelico dalla mia parte - di andare costantemente fuori strada su questioni di una certa rilevanza<sup>3</sup>. Gli esempi di slittamento relativistico e impressionistico che stiamo ora per prendere in considerazione potrebbero fornire un'ottima illustrazione.

<sup>2</sup>L'idea dell'analogia della Scrittura presume che l'estensione del canone biblico sia fissa e conosciuta. Nel contesto contemporaneo quest'affermazione, che molti protestanti liberali mettono in dubbio e che i cattolici ritengono presupponga l'infallibilità della chiesa canonizzante, richiede un'esposizione e una difesa, che non è fare possibile qui. Fonti che a mio avviso possono dare una difesa convincente del canone protestante di 66 libri come fisso e dettato da Dio sono queste: Roger Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, London, SPCK e Grand Rapids, Eerdmans 1985; F.F. Bruce, *The Canon of Scripture*, Downers Grove, InterVarsity Press 1988; Bruce Metzger, *The Canon of the New Testament*, Oxford, Clarendon Press 1987; H.N. Ribberbos, *The Authority of the New Testament Scriptures*, Philadelphia, Presbyterian and Reformed Publishing Co. 1963; 2nd rev. ed., "Redemptive History and the New Testament Scriptures", 1988; Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich, TVZ Verlag 1938, capitolo 3; G.C. Berkouwer, *Holy Scripture*, Grand Rapids, Eerdmans 1975, capitolo 3, pp. 67-104; A.B. du Toit "The Canon of the New Testament" in *Guide to the New Testament*, Vol. 1, ed. A.B. du Toit, Pretoria, N.G. Kerkboekhandel Transvaal 1979; David G. Dunbar "The Biblical Canon", in *Herme neutics, Authority, and Canon*, ed. D.A. Carson and John D. Woodbridge, Grand Rapids, Zondervan 1986, pp. 295-360.

<sup>3</sup>Nell'*Authority and Interpretation of the Bible*, San Francisco, Harper and Row 1979, Rogers e McKim affermano che la teologia autentica e sana ha sempre riconosciuto implicitamente, anche se non esplicitamente, che Dio si è talmente "adattato" all'umanità degli autori della Bibbia

## II

Gli evangelici hanno sempre considerato di suprema importanza la questione della salvezza e la loro testimonianza della via della salvezza come il dono più prezioso che essi recano al resto della chiesa. Tale convinzione non poggia sul ricordo della conversione di Paolo o di Agostino o di Lutero o di Wesley o di Whitefield né di qualunque altro eroe evangelico, ma sull'enfasi con cui la Bibbia stessa evidenzia la salvezza come suo tema centrale. Le Scritture - o, forse dovrei dire, predicatori come Cristo, Pietro, Paolo, Isaia ed Ezechiele, secondo il resoconto biblico - considerano chiaramente gli ordinari esseri umani come perduti e, quindi, li richiamano a pentirsi e a rivolgersi o ritornare a Dio, ad andare a Cristo, a porre fede in Lui, per trovare in tal modo il perdono, la pace e la vita nuova di cui hanno bisogno. I principali concetti usati nel NT per definire questa salvezza sono: riconciliazione, redenzione, propiziazione (tutte conseguite per noi dalla morte sacrificale di Cristo), perdono, remissione dei peccati, giustificazione, adozione, rigenerazione o rinnovamento (cioè, nuova nascita), dimora in noi dello Spirito Santo quale sigillo divino di proprietà, santificazione, glorificazione. Per contro, le prime nozioni utilizzate per descrivere la condizione di coloro che non credono in Gesù Cristo, che abbiano o non abbiano udito il Vangelo, sono: morte spirituale, tenebre mentali, delusione in relazione a Dio, dèi e potenze soprannaturali in genere, delinquenza morale conducente a colpevolezza e vergogna, destino di sicura angoscia. Paolo parla del "giorno dell'ira e della giusta rivelazione del giusto giudizio di Dio, il quale renderà a ciascuno secondo le sue opere: vita eterna a quelli che con la perseveranza nel bene operare cercano gloria e onore e immortalità; ma a quelli che son contenziosi e non ubbidiscono alla verità ma

che ci ha dato una Bibbia che, mentre da una parte funziona come guida sicura per la fede e per la vita, dall'altra contiene vari tipi di errori su questioni di dettagli pratici. Questa tesi nella teologia storica con le sue implicazioni per uno studio sano per oggi e domani è contrastata abilmente da John D. Woodbridge, *Biblical Authority, A Critique of the Rogers-McKim Proposal*, Grand Rapids, Zondervan 1982.

ubbidiscono all'ingiustizia, ira e indignazione" (Rm 2,5-8). Così, quelli che non sono di Cristo periscono e necessitano della salvezza. L'evangelicalismo storico, con qualche differenza - lo ammetto - di sfumatura nell'esposizione e nella pratica evangelistica, ma con grande solidarietà di sostanza, come attesta la letteratura da Lutero in poi, ha costantemente affermato queste cose. L'evangelicalismo moderno apparirà chiaramente come una pianta degenerata, se non fa lo stesso con la medesima perseveranza.

Sono tuttavia in atto, oggi, forti tendenze che esercitano pressione sugli evangelici, perché operino una revisione di queste vedute. Tratterò quattro di queste tendenze, che in una forma *ad hominem* possono essere presentate nel modo seguente.

1. La questione della salvezza è meno urgente di quanto gli evangelici abbiano ritenuto. Questa tesi solleva il problema dell'universalismo e del destino di chi non mai udito il Vangelo.

2. La questione della salvezza è meno angosciante di quanto gli evangelici abbiano pensato. Questa tesi solleva il problema dell'immortalità condizionale e dell'annichilimento dei non credenti dopo il giudizio finale.

3. La giustificazione per fede è una dottrina meno centrale di quanto gli evangelici abbiano ritenuto. Si opina che per Paolo, il suo principale espositore, la giustificazione avesse significato solo per ragioni di polemica anti giudaica, mentre il cuore del suo vangelo era altrove.

4. La fede è una realtà meno sostanziale di quanto gli evangelici abbiano pensato. Alcuni ne annullano la sostanza cognitiva, trattandola semplicemente come un impegno esistenziale nei confronti di un modello comportamentale simile a quello che i Vangeli ascrivono a Gesù, pur rinnegando nello stesso tempo che essa presuma o richieda una qualsiasi fede specifica nella deità, nella capacità di salvare, o addirittura (come nel caso di Tillich) nella storicità di Cristo. Altri annullano ogni elemento della fede eccetto la sua sostanza cognitiva, considerandola semplicemente come il grato riconoscimento mentale che Gesù, l'incarnato Figlio di Dio, sia morto per i peccati degli uomini. In base a questo modo di

vedere, una grazia a basso costo - come denunciava Bonhoeffer - alla fine è verità evangelica; un Vangelo facile da credere è la vera via di salvezza, proprio come il mondo religioso occidentale ai margini delle chiese vorrebbe pensare, e l'antinomianismo è la vera vita cristiana.

Prenderemo in esame queste proposte di revisione della soteriologia evangelica storica ad una ad una, anche se passeremo la maggior parte del tempo a trattare la prima (quella grossa!).

### III

La base della prima revisione, a causa della quale l'urgenza della questione della salvezza è distrutta, è il credere che qualche forma di universalismo sia vera. Per universalismo intendo, non la pretesa del cristianesimo di essere una fede per tutto il genere umano, distinta da una religione tribale o etnica, ma il credere che, secondo quanto asserito dal compianto C.H. Dodd, "come ogni essere umano giace sotto il giudizio di Dio, così ogni essere umano è destinato alla fine, nella misericordia di Dio, alla vita eterna". Questa è l'apokatastasis (restaurazione), secondo Origene; cioè, la dottrina della garanzia della salvezza futura di tutto il genere umano, Giuda compreso, l'ipocrita-ladro del quale Gesù stesso disse: "Guai a quell'uomo per cui il Figliuol dell'uomo è tradito! Meglio sarebbe per cotest'uomo, se non fosse mai nato" (Mt 26,24). Gli universalisti, comunque, devono rispettosamente rinunciare ad appoggiare il giudizio qui espresso da Gesù, giacché essi stessi si aspettano che Giuda sia salvato.

L'universalismo, che fu condannato nel quinto secolo e restò in letargo fino al diciannovesimo, è attualmente di moda e in fase di progresso, fra i protestanti come fra i cattolici romani. Le sue motivazioni sono complesse. Un aneddoto del secolo scorso ne mette in risalto un paio. Era stata fatta la domanda: Qual è la differenza fra gli unitari e gli universalisti? La risposta fu questa: gli unitari credono che Dio sia troppo buono per condannare qualcuno; gli universalisti credono che l'uomo sia troppo buono perché Dio lo condanni. Oggi, soltanto il sentimentista più scon-

siderato può ritenere che l'uomo sia troppo buono perché Dio lo condanni, perché tutti i fatti intorno alla natura umana che il ventesimo secolo può asserire di aver messo allo scoperto rivelano le nostre falle morali. Molti, però, insistono con zelo nella grave affermazione secondo cui solo una dottrina di salvezza universale rende veramente giustizia alla realtà dell'amore di Dio per l'umanità, e alla vittoria di Cristo conseguita sulla croce, e alla lodevolezza di Dio, che ha provvidenzialmente permesso così tanta inumanità da parte dell'uomo verso il suo simile, così tanta infruttuosa sofferenza e così tanto spreco di beni, nel corso della storia del mondo<sup>4</sup>. Sono però all'opera anche altre motivazioni, riguardo all'universalismo. Il concetto monistico o panteistico del rapporto di Dio con il mondo fa sì che il compimento escatologico per cui, come afferma Paolo, Dio raccoglie "sotto un sol capo, in Cristo, tutte le cose" (Ef 1,10), e ogni ginocchio si piegherà nel nome di Gesù e Dio stesso diventerà "tutto in tutti" (1 Cor 15,28), dovrebbe coinvolgere ogni essere razionale che si rapporta armoniosamente con il Dio d'amore in una corrispondente relazione d'amore. Questo è il punto di vista caratteristico della "teologia del processo", l'ultimo mozzicone del liberalismo anglosassone, che, benché incerta del fatto che tale compimento possa mai effettivamente accadere (perché il suo Dio è veramente lungi dall'essere onnipotente e sovrano sul Suo mondo), è tuttavia abbastanza sicura del fatto che l'amore rispondente di ogni anima razionale nei confronti di Dio faccia parte della definizione stessa di tale compimento. Senza una

<sup>4</sup>Per quanto riguarda la tesi che l'amore divino indichi l'universalismo, vedasi J.A.T. Robinson, *In the End God*, London, James Clark 1950; 2nd ed., London, Fontana 1968; e Nels Ferré, *The Christian Understanding of God*, London, SCM Press 1952, pp. 219ss. Per l'idea che la vittoria di Cristo sulla croce e nella risurrezione comporta l'universalismo, vedasi la critica di G.C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, Grand Rapids, Eerdmans e London, Paternoster Press 1956, pp. 262-96, 361-68. Per il pensiero che la teodicea richiede che noi postuliamo l'universalismo, vedasi John Hick, *Evil and the God of Love*, London, Fontana 1968, e Nels Ferré, *Evil and the Christian Faith*, New York, Harper 1947). Ci sono delle brevi recensioni che sono anche utili sul pensiero universalista in Stephen H. Travis, *The Christian Hope and the Future*, Downers Grove, IVP 1980, pp. 124ss., e in *Themelios* 4.2 (gennaio 1979) articoli di R.J. Bauckham ripreso su questo *Sdt* e N.T. Eright, E.A. Blum, e B.J. Nicholls.

riconciliazione universale con Dio, il compimento non sarà un compimento: questa è la controversia. Quindi, nell'ambito dei teologi, sono le presunte esigenze dell'escatologia, come anche della Cristologia, della soteriologia, della teodicea e della dossologia, che suggeriscono il pensiero universalistico.

Non è semplicemente al livello di teologia riflessiva che le motivazioni verso l'universalismo sono emerse ai giorni nostri. Sono in ballo anche motivazioni di carattere pastorale. H.O.J. Brown identifica come un "motivo in favore dell'universalismo un senso della futilità e del fallimento dell'impresa cristiana. Non è sul campo di missione che l'universalismo si dimostra più forte, malgrado il suo chiaro appello emotivo nei confronti di coloro che hanno persone care non credenti; neppure in America del Nord, dove l'evangelismo e il rinnovamento sono caratteristiche preminenti, se non addirittura dominanti, nella scena cristiana; è in Europa, fra teologi, predicatori e persone appartenenti soprattutto a chiese sostenute dallo Stato. Costoro osservano che la maggior parte dell'Europa occidentale ignora Cristo e non ha valori più elevati di un'autorealizzazione edonistica. Poiché non vincono a Cristo altre persone, ma sono ignorati, alcuni amano affermare: 'Non è che poi importi tanto: alla fine, tutti saranno salvati' - una confessione, questa, di fallimento, una sorta di battesimo della nostra stessa impotenza"<sup>5</sup>. E questa reazione razionalizzante (come io ritengo che sia) al macroscopico fallimento evangelistico e pastorale opererà essa stessa, come Brown fa notare, quale causa di ulteriore fallimento in futuro, perché, "se si pensa così, c'è scarsa motivazione nel cercare di portare le persone alla conversione o al rinnovamento". Se tutti sono, come dice il titolo di un opuscolo del XIX secolo, "Destinati a essere salvati", allora scompare l'urgenza, per quanto concerne l'evangelismo, e sarà giusto dare ad altri modi di amare il prossimo una priorità permanente rispetto alla sua evangelizzazione. Non è un caso, penso, che l'universalismo e il

<sup>5</sup>H.O.J. Brown "Will Everyone be Saved?" *Pastoral Renewal* (giugno 1987) p. 13.

socialismo cristiano abbiano a lungo camminato mano nella mano, né è un caso che il pensiero teologico del CEC (Consiglio Ecumenico delle Chiese), che ha in effetti ridefinito la missione come la necessaria ricerca di una *shalom* socio-politico-economica e ha considerato l'evangelismo indirizzato alla costituzione di nuove chiese come una scelta aggiuntiva, qualora le circostanze, il tempo e le energie ne consentano l'inserimento, abbia un cast spiccatamente universalistico.

Nessun evangelico, credo, esiterà ad ammettere che nel profondo del suo cuore desidererebbe che l'universalismo fosse vero. Chi può prendere piacere nel pensare a persone che siano eternamente perdute? Se volete vedere condannate delle persone, significa che c'è qualcosa che non va dentro di voi! L'universalismo è quindi una dottrina comoda, quanto non lo sono le scelte alternative. Ma il credere vero qualcosa perché lo si desidera ardentemente, sulla base di una brama di tranquillità e di una riluttanza a credere che alcune verità divine possano essere tragiche, non è un sicuro indice di realtà. Gli evangelici di ieri provarono l'attrazione dell'universalismo, ne sono sicuro, in maniera altrettanto acuta di noi, ma denunciarono altresì la dottrina in quanto fattore di indebolimento morale e di insensibilità spirituale. La equipararono alla prima falsità mai detta, cioè la dichiarazione fatta dal Diavolo in Eden: "No, non morrete affatto". La considerarono come la versione moderna del primo pezzo di armatura con cui il Diavolo riveste il personaggio di Mansoul nella Holy War di Bunyan, cioè "la speranza di far bene alla fine, qualunque tipo di vita tu abbia vissuto". Ed essi predicavano e pregavano conformemente a ciò che credevano - a quanto pare, soprattutto pregavano. Gli evangelici sanno che la forza alla base dei risvegli del XVIII secolo e del grande movimento missionario del XIX era la preghiera, e che la preghiera saliva da cuori angosciati dalla prospettiva di tutti coloro che lasciano questo mondo perduti, senza Cristo. Si trattava di una preghiera mal concepita? ignorante? assurda? pervicace? Un evangelico che valuta il suo retaggio deve riflettere su queste domande, riconoscendo che, se l'universalismo è vero, tutta quella passione

missionaria e tutto quel pregare erano basati su un errore mostruoso. Può, così tanta pietà evangelica, essere stata così fuorviata?

Ma l'universalismo, come tutte le altre questioni di dottrina, è fondamentalmente una questione biblica, e il modo evangelico di valutarlo è per via di riferimento, non al nostro retaggio, ma alla Bibbia. Perciò, proverò ora a dare una risposta biblica alla tesi universalistica.

Il compito universalistico è quello di aggirare l'apparentemente solida testimonianza del NT intorno al destino dei non credenti, che sono dichiarati essere sotto il peccato, la legge, l'ira e la morte (così si afferma in Rm 3,9,19; 1,18; 5,17), lontani da Dio e senza speranza (così si esprime Ef 2,12), di fronte all'esclusione dalla presenza di Dio come punizione per la loro mancanza di sottomissione alla legge e al Vangelo nella misura in cui li hanno conosciuti (Rm 1,18-2,16). Gesù stesso non usa mezzi termini riguardo alle orribili conseguenze del rifiuto della Sua Persona: come W.G.T. Shedd disse un secolo fa: "Gesù Cristo è la Persona responsabile della dottrina della perdizione eterna"<sup>6</sup>. Ammesso che i riferimenti di Gesù al "pianto e allo stridor dei denti", alle "tenebre di fudri", al verme e al fuoco, alla geenna, alla "gran voragine", costituiscano un linguaggio figurato, le immagini rendono chiaramente l'idea di una terribile retribuzione. Da notare, poi, che gli scrittori biblici non trovano affatto un problema morale nella retribuzione catastrofica; anzi, vedono questa remunerazione come la soluzione del problema morale del Maligno a cui è permesso di andarsene in libertà per il buon mondo di Dio, perché la retribuzione fa valere la giusta zia di Dio in quanto Giudice di tutta la terra (cfr Ap 19,1-5). Come può l'universalismo essere ratificato su base biblica, ci chiediamo, alla luce di tutto ciò?

Qui le strade si dividono. Gli universalisti cattolici romani si rifiutano di credere che un qualunque essere umano non riesca a ricevere la grazia che lo spinga a cercare Dio interiormente qui e

ora, o che qualunque forma di religione in questo mondo sia incapace di portare ai suoi fedeli adepti la salvezza che i cristiani conoscono attraverso Cristo. Mancano però dei seri tentativi per trovare un sostegno biblico a tali speculazioni. Gli universalisti protestanti, invece, di solito fanno un percorso diverso, ragionando che chi lascia questo mondo essendo incredulo andrà, sì, all'inferno, ma a tempo debito ne verrà fuori, essendo stato riportato alla ragione, e quindi a una risposta positiva nei confronti di Cristo, mediante gli strazianti tormenti provati. L'inferno fa dunque per i non credenti ciò che Roma pensa che il purgatorio faccia per i credenti: cioè, li rende idonei al paradiso. Pertanto, l'universalismo protestante appare come una dottrina della salvezza al di fuori di ciò che il NT chiama "eterna distruzione", "punizione eterna" e "perdizione", tramite un qualche tipo di incontro post-mortem con Cristo e con la Sua offerta di misericordia (una "seconda possibilità" per alcuni, una "prima possibilità" per altri). Questo punto di vista è una speculazione che si differenzia da altre speculazioni relative alla "seconda possibilità" a causa della sua categorica fiducia nel fatto che l'invito post-mortem a volgersi a Cristo avrà successo in ogni singolo caso. Reazioni contrastanti saltano alla mente: se un calvinista postula la sovrana capacità di Dio di chiamare efficacemente a Sé tutti gli uomini dopo la morte, ci si chiede come mai, allora, non lo faccia qui. Mentre, se un arminiano pensa che sia al di là della potenza di Dio di condurre tutti gli uomini alla fede qui, ci si chiede, allora, come possa Egli farlo nell'aldilà. Ma c'è un sostegno biblico per la speculazione universalistica? Sembra di no. Non sono in grado di fornirvi argomentazioni di carattere esegetico, perché nessun testo asserisce in maniera sicura e senza ambiguità una salvezza finale universale, e quei testi la cui costruzione verbale ammette tale interpretazione è più naturale intenderli in un senso più ristretto, come in effetti fanno i normali commentari<sup>7</sup>. Ma vi sono controargomentazioni biblicamente fondate, di cui ora brevemente illustrerò alcune, presentandole sotto forma di domande.

(1) L'universalismo non rinnega forse la sufficienza delle

<sup>6</sup>W.G.T. Shedd, *Dogmatic Theology*, Edinburgh, T. & T. Clark 1889, II, p. 680.

Scritture? Che garanzia abbiamo, se aderiamo a qualunque speculazione che manchi di un esplicito supporto biblico e basiamo i nostri atteggiamenti e le nostre azioni direttamente su di essa?

(2) L'universalismo non ignora forse qualcosa che le Scritture invece sottolineano, e cioè il carattere categoricamente perentorio delle decisioni di questa vita in funzione del nostro destino eterno? Qual era l'obiettivo di Gesù nell'avvertire i giudei increduli che sarebbero morti nei loro peccati (Gv 8,21) e nel parlare della "gran voragine" aperta fra due tipi di persone, i pii e gli empi, dopo la morte, e nel dichiarare che parlare contro lo Spirito Santo sarà qualcosa di imperdonabile sia quaggiù sia nell'aldilà (Mt 12,32)? Qual era lo scopo di Paolo nell'affermare che, spiritualmente parlando, uno raccoglie ciò che semina, o vita eterna o distruzione (Gal 6,7ss), e che, davanti al tribunale di Cristo, ognuno riceverà "la retribuzione delle cose fatte quand'era nel corpo, secondo quel che avrà operato, o bene, o male" (2 Cor 5,10)? Eb 2,1ss; 3,8-4,11; 6,4-8; 10,26-31; 12,15-17,25; Ap 20,6,10,14ss,27; 21,8,14ss entrebbero pure in questione a questo punto.

(3) L'universalismo non implica forse il fatto che la predicazione di Cristo e degli Apostoli, che ammonivano la gente a scampare dal giudizio del fuoco dell'inferno mediante il pentimento qui ed ora, sia inefficace o immorale? Se i predicatori stessi non sapevano che tutti alla fine si sarebbero salvati, la loro predicazione sarebbe stata assurda (e, quindi, gli universalisti di oggi sarebbero più saggi di Cristo); se lo sapevano, ma lo tenevano segreto, così da portare gente nel Regno usando la motivazione della paura, la loro predicazione sarebbe stata immorale (e così, i predicatori universalisti possono essere più giusti di Cristo). Si tratta di scelte

<sup>7</sup>I brani in questione sono Gv 12,32; At 3,21; Rm 5,18ss.; 11,32; 1 Cor 15,22-28; 2 Cor 5,19; Ef 1,10; Col 1,20ss.; Fil 2,9-11; Eb 2,9; Tit 2,11; 1 Tim 2,4; 1 Gio 2,2; Il Pic 3:9. Nel "Dictionary of Christ and the Gospels" di Hastings, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1908), II,785, Robert Mackintosh, che era lui stesso un universalista desideroso, osservò quanto segue: "La questione (dell'universalismo) è presentata di solito come un'interpretazione del Nuovo Testamento. Il sottoscritto non crede che ciò abbia molte speranze. Egli non vede nessuna prova per sfidare la vecchia dottrina su linee esegetiche". Nulla di quanto è stato detto negli ultimi ottant'anni sembra invalidare quella sentenza.

accettabili entrambe? "Bisogna che predichiamo che l'inferno ha una scuola e una porta", scrisse Nels Ferré<sup>8</sup>. Ma perché Gesù non predicò l'inferno in questo modo? La domanda si fa incalzante; e se non si trovasse nessuna risposta soddisfacente, sarebbe giusto l'universalismo?

(4) L'universalismo non è forse rifiutato dalla coscienza di ogni cristiano? La pietà e il credere vero qualcosa perché lo si desidera ardente mente possono farci venir voglia di affermare un universalismo che abbracci tutti gli altri, ma saremmo in grado di immaginare il nostro pellegrinaggio spirituale negli stessi termini in cui immagineremmo il loro? Certo non c'è risposta all'affermazione di James Denney: "Non oso dire a me stesso che, se perdessi l'opportunità che questa vita mi offre, ne avrei poi un'altra; figuriamoci se oserei dirlo a un altro!"<sup>9</sup>. Dare ad altri una "cintura di salvataggio" di cui io stesso non mi fiderei non ci fa né compassionevoli né umili, ma, nella migliore delle ipotesi, trascurati e, nella peggiore, cinici. Ma non è proprio a questo che mi condurrebbe l'universalismo?

Se, tuttavia, sotto pressione a causa di queste domande, ci tappiamo le orecchie davanti al "canto delle sirene" degli universalisti, come potremo allora ribattere l'affermazione secondo cui, in questo mondo di peccato e di sofferenza, dove sembra che in ogni epoca cristiana la maggior parte delle persone muoia senza conoscere il Vangelo, e dove la maggior parte di coloro che lo odono non ne sono toccati, si rende necessario il credo universalista, per rendere giustizia ai temi biblici dell'amore di Dio, della vittoria di Cristo al Calvario e della competenza divina nell'amministrazione del mondo? Esiste una qualsiasi vitale teodicea - cioè, un modo di dimostrare che Dio sia gloriosamente nel giusto, e quindi degno della nostra lode - che non sia quella della "teologia del processo"; che vede Dio come Colui che, pur prefiggendosi una salvezza universale, non sappia tuttavia se riuscirà a portarla felicemente a compimento, né sia quella dell'universalismo, che poggia la pro-

<sup>8</sup>Ferré, *The Christian Understanding of God*, p. 241.

<sup>9</sup>James Denney, *Studies in Theology*, London, Hodder and Stoughton 1902, p. 244.

pria teodicea sulla certezza che Egli possa e voglia? Sì, c'è un'ulteriore opzione nella teodicea: è quella che la teologia evangelica ha storicamente abbracciato e che un'esegesi biblica diretta, priva di estrapolazioni e speculazioni, effettivamente stabilisce. Può essere esposta in questo modo.

(1) Il peccato che Dio misteriosamente sceglie di permettere e che gli esseri umani scelleratamente scelgono di commettere offende a tal punto Dio, e li priva così di valore ai Suoi occhi, che la retribuzione dell'impenitente diventa la reazione naturale tramite cui Egli esprime la Sua santa natura. Questa autorivendicante giustizia giuridica è gloriosa e degna di lode.

(2) In maniera altrettanto misteriosa, Dio sceglie di far misericordia al penitente, una misericordia a cui fa allusione la rivelazione generale e che il Vangelo mostra fondata su una costosa e cruenta espiazione e definita mediante generose promesse di giustificazione, rigenerazione e glorificazione. Questa meravigliosa misericordia è gloriosa e degna di lode.

(3) Misteriosamente ancora, Dio mantiene in tutti gli esseri umani già sviluppati il potere di compiere scelte morali autodeterminanti, e rispetta le loro scelte, mentre poi, paradossalmente, tutti coloro che scelgono di affidarsi alla misericordia di Dio si scoprono costretti ad ammettere che non era la loro intelligenza o forza di volontà, ma l'azione illuminante e attirante di Dio stesso, che li aveva portati alla fede. Entrambi gli aspetti di questa situazione sono gloriosi e degni di lode.

(4) Misteriosamente, inoltre, Dio santifica tutte le sofferenze dei credenti attraverso la loro esperienza, per fede, della potenza del Cristo risorto, come un mezzo per promuovere quella conformità di carattere al Cristo, il che è il loro destino. Anche questo è glorioso e degno di lode.

(5) Altrettanto misteriosamente, Dio invia i Suoi a divulgare il Vangelo in tutta la società, con la promessa che, mentre essi supplicano la gente di affidarsi a Dio attraverso Gesù Cristo, e supplicano Dio di toccare le persone mediante la Sua grazia, altri

entreranno in quella nuova vita che è stata proclamata. Anche in questo caso siamo di fronte a un fatto glorioso e degno di lode.

Il mio uso della parola "misteriosamente" serve per ricordarci che in ognuna di queste finalità e opere di Dio c'è molto che resta al di là della nostra portata, e inoltre che molte delle nostre domande al loro riguardo rimangono senza risposta da parte della Parola di Dio. Ma io sostengo che, malgrado tale ignoranza, nella consapevolezza, racchiusa dai miei 5 punti, che tutti quelli che sono salvati sono salvati per fede, mentre tutti coloro che periscono periscono a causa della loro scelta e della loro impenitenza, noi abbiamo una grandiosa teodicea che per il tempo e per l'eternità deve stimolare una lode imperitura.

Un punto finale. Un teologo britannico, Sir Norman Anderson, propone in questi termini una domanda peraltro abbastanza comune: "Non potrebbe essere vero per il seguace di un'altra religione che il Dio di ogni misericordia abbia lavorato nel suo cuore mediante il Suo Spirito, portandolo in una certa misura a rendersi conto del proprio peccato e del proprio bisogno di perdono, e rendendolo capace, nell'ora del suo crepuscolo, per così dire, di abbandonarsi alla misericordia di Dio?"<sup>10</sup>. La risposta è senz'altro: sì, può essere vero, come sembra che sia stato vero per alcune persone non israelite ai tempi dell'Antico Testamento: pensiamo a Melchisedec, a Giobbe, a Naaman, a Ciro, a Nebucadnetsar, ai marinai della nave di Giona, ai Niniviti ai quali egli predicò, tanto per fare alcuni nomi. In cielo, chiunque di questi penitenti verrà a sapere di essere stato salvato dalla morte di Cristo e che il suo cuore era stato rinnovato dallo Spirito Santo, e di conseguenza adorerà Dio. Dal II secolo in poi, i cristiani sono stati portavoce della speranza che esistano tali persone, e noi possiamo giustamente esprimere la medesima speranza oggi. Ma - e questo è il punto da prendere in considerazione - non abbiamo nessuna garanzia dalle Scritture per aspettarci che Dio agirà così in ogni singolo caso in

<sup>10</sup>Sir Norman Anderson, *Christian and World Religions*, Leicester e Downers Grove, InterVarsity Press 1984, p. 148ss.

cui il Vangelo non è ancora conosciuto. Tener cara questa speranza, perciò, non significa sminuire al massimo il nostro impellente e infinito obbligo missionario, né tanto meno significa abbracciare l'universalismo come base per la vita personale e comunitaria. Vivere secondo la Bibbia significa ammettere che nessuno sarà salvato, se non ha fede in Cristo e non agisce di conseguenza.

#### IV

Rivolgiamo ora la nostra attenzione alla seconda proposta di revisione della soteriologia storica evangelica, il punto di vista secondo il quale la questione della salvezza è meno angosciante di quanto si potesse pensare, perché, dopo il giorno del giudizio, i non salvati non esisteranno più. Questo non è altro che un universalismo all'inverso. Come l'universalismo, esso immagina uno stato finale in cui tutti sono salvati; a differenza dell'universalismo, esso anticipa, non una conversione post-mortem, ma l'annichilimento e il non-essere per coloro che lasciano questo mondo in una condizione di incredulità. Gli esponenti di questo punto di vista, che, per i nostri scopi, può essere chiamato annichilazionismo o condizionalismo<sup>11</sup>, sono tutti protestanti o appartenenti a sette<sup>12</sup>. Essendo stato condannato durante il V Concilio Laterano nel 1513, questo punto di vista non costituisce un'opzione per i cattolici romani. Fra i protestanti, sono da annoverare alcuni illustri evangelici<sup>13</sup>, inclusi

<sup>11</sup>L'annichilismo è la versione di questa scuola di pensiero che presume l'immortalità degli esseri umani creati, mentre il condizionalismo è quella che lo nega. Poiché nessuna creatura ha vita a nessun livello, né esistenza in nessuna forma, per neanche un singolo momento al di fuori del sostegno attivo di Dio, questa è una distinzione verbale che non corrisponde a nessuna differenza teologica. Soltanto all'interno di una struttura teistica potrebbe avere qualche significato una tale distinzione.

<sup>12</sup>I Testimoni di Geova, gli Avventisti del Settimo giorno e la Chiesa Universale di Dio di Herbert W. Armstrong sono tutti convinti condizionalisti.

<sup>13</sup>Negli ambiti conservatori c'è un'apparente riluttanza ad abbracciare pubblicamente una dottrina riguardo all'inferno, e laddove ne esiste una, c'è un'apparente tendenza verso una dottrina dell'inferno come annichilimento... Il nostro interesse qui è l'immortalità condizionata, che sembra guadagnare favore negli ambiti evangelici ortodossi" (Peter Toon, *Heaven and Hell*, Nashville, Thomas Nelson 1986, pp. 174, 176). In "The Conditionalist Faith of our Fathers" (Washington, D.C., Review and Herald 1966) Leroy Edwin Froom, avventista, evidenziò il condizionalismo di Basil

di recente i miei compagni anglicani John Stott<sup>14</sup> e Philip Edgcumbe Hughes<sup>15</sup>, e credo che il numero dei seguaci stia aumentando sempre di più<sup>16</sup>. Ma per sapere se un'opinione sia vera oppure no, non si deve chiedere a chi la sostiene.

Il condizionalismo non è mai rappresentato come una scuola che esprime il significato ovvio delle Scritture, perché non fa questo. I suoi sostenitori vi entrano indietreggiando inorriditi davanti al pensiero di miliardi di persone in preda a un tormento senza fine - un pensiero a cui il ricordo dell'olocausto di Hitler e la tendenza statistica moderna aggiungono senz'altro vividezza. Gli argomenti a favore del condizionalismo, comunque, sono tutt'altro che convincenti. Si riducono a quattro, che citerò nei termini in cui li esprimono i condizionalisti che si basano sulla Bibbia.

*Primo*: si afferma che i termini del NT riguardo al destino dei perduti - la distruzione e la morte, la corruzione e la punizione, il verme e il fuoco - forse intendono l'annichilimento. Può essere, ma questo possibile significato non è il significato naturale. In tutti i contesti citati, il significato naturale delle frasi in cui queste parole appaiono è rovina e afflizione, non passaggio alla non-esistenza. Il condizionalismo può essere introdotto in questi brani, ma non può

F.C. Atkinson, un teologo laico di Cambridge, Inghilterra (11.881-88), che sembra aver indotto molti bravi studenti evangelici ad abbracciare questa tesi. H.E. Guilleband, autore di *The Righteous Judge: A Study of the Biblical Doctrine of Everlasting Punishment*, Taunton, Goddman 1964, un trattato condizionalista accurato, era vicino al pensiero di Atkinson, mentre il condizionalismo di Atkinson stesso, già esplicito nel suo "Pocket Commentary on Genesis", fu espresso in termini inconfondibili in *Life and Immortality: An Examination of the Meaning of Life and Death as they are Revealed in the Scriptures*, Taunton, E. Goodman, n.d.).

<sup>14</sup>David Edwards e John Stott, *Essentials*, London, Hodder and Stoughton e Downers Grove, IVP 1988, pp. 312-20.

<sup>15</sup>Philip Edgcumbe Hughes, *The True Image: The Origin and Destiny of Man in Christ*, Grand Rapids, Eerdmans 1989, pp. 398-407.

<sup>16</sup>Fra gli autori evangelici attuali degni di nota che tendono più o meno esplicitamente verso il condizionalismo ci sono Edward William Fudge, *The Fire that Consumes*, con la prefazione (polemica) di F.F. Bruce, Houston, Providential Press 1982; John W. Wenham, *The Goodness of God*, Leicester e Downers Grove: IVP 1974, cap. 2, pp. 27-41; Stephen H. Travis, che fa quest'affermazione: "Se mi si fa pressione, devo scegliere a favore" dell'immortalità condizionale (*I Believe in the Second coming of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans 1982, p. 198).

esserne dedotto. E in tutto lo studio della Bibbia si dovrebbe sempre cercare il significato naturale.

*Secondo:* si afferma che la punizione eterna non sia richiesta dalla giustizia di Dio, e costituirebbe, in realtà, una crudeltà non necessaria. Ma, tralasciando la questione del come i condizionalisti possano sapere questo fatto, vorrei rilevare che questa opinione, se prova qualcosa, prova troppo: perché, se è inutilmente crudele, e non richiesto dalla giustizia, che Dio mantenga i perduti in vita dopo il giudizio, non si dà nessuna spiegazione del motivo per cui non sia inutilmente crudele che Egli mantenga i perduti in uno stato intermedio di coscienza afflizione (vedi la storia di Gesù riguardo a Lazzaro, Lc 16,23ss.), per poi farli risorgere corporalmente in quella che Gesù chiama "risurrezione del giudizio" (NIV: "risorgono per essere condannati", Gv 5,28). Ciò che Dio si propone, secondo i principi dei condizionalisti, era l'annichilimento dei non credenti alla loro morte - ma le Scritture dimostrano che Egli non fa questo. Perciò, l'argomentazione condizionalista che vorrebbe prosciogliere Dio dal sospetto di crudeltà gratuita, in realtà testimonia contro di Lui.

*Terzo:* si afferma che l'armonia del nuovo cielo e della nuova terra sarà rovinata, se da qualche parte i perduti continueranno a esistere in una condizione di impenitenza e afflizione. Ma, di nuovo, ci si chiede come facciano i condizionalisti a sapere una cosa del genere. L'argomentazione è puramente speculativa.

*Quarto:* si afferma che la gioia del cielo sarà rovinata dal fatto di sapere che alcuni continueranno a sussistere in uno stato di sofferenza punitiva. Ma non si può dire questo di Dio, come se l'espressione della Sua santità nella retribuzione facesse più male a Lui che ai trasgressori; e poiché in cielo i cristiani assomiglieranno a Dio nel carattere, non c'è ragione per pensare che la loro gioia possa essere intaccata neppure in questo modo.

Ciò che mi turba di più a questo punto, devo confessarlo, è la presunzione che hanno i condizionalisti di possedere una sensibilità superiore. Tale presunzione traspare dagli aggettivi (spaventoso,

tremendo, terribile, pauroso, intollerabile, ecc.) che essi applicano al concetto della punizione eterna. John Stott indica la sua convinzione che "l'annichilimento finale dei malvagi dev'essere accettato come una legittima alternativa, biblicamente fondata, al tormento eterno cosciente"<sup>17</sup>. Con il dovuto rispetto, non mi trovo d'accordo, perché le argomentazioni bibliche rappresentano, a mio avviso, una inconsistente supplica speciale<sup>18</sup> e i sentimenti che spingono la gente a desiderare che il condizionalismo sia vero mi sembrano riflettere, non una sensibilità spirituale superiore, ma piuttosto un sentimentalismo secolare che presume che in cielo i nostri sentimenti verso gli altri saranno gli stessi di adesso e che la nostra gioia nel manifestare la giustizia di Dio non sarà più grande di quanto sia attualmente. E' certamente angosciante ora vivere con il pensiero di persone che vadano in un inferno eterno, ma non è giusto ridurre l'angoscia evitando i fatti; e in cielo, possiamo esserne certi, l'angoscia apparterrà al passato.

## VI

La terza e la quarta delle revisioni proposte riguardano la dottrina centrale della Riforma e delle forme più antiche di evangelicalismo, vale a dire la giustificazione per grazia attraverso la fede sulla base dell'ubbidienza vicaria di Cristo fino alla morte. Questa dottrina è stata un po' eclissata negli ultimi anni. Per il Protestantismo liberale e radicale, che nega le realtà del giudizio e dell'espiazione, affermare la giustificazione nel senso evangelico è stato impossibile; e l'evangelicalismo conservatore ha avuto in questi ultimi anni la tendenza a cessare la proclamazione di un perdono attuale dei peccati e di un rapporto personale con Gesù, come fa anche il moderno cattolicesimo romano, e a trascurare le implicazioni più vaste riguardo al rapporto del credente con Dio che la dottrina della giustificazione comporta. Di recente, la Commissione Internazio-

<sup>17</sup>Stott, *op. cit.*, p. 320.

<sup>18</sup>Per una difesa dettagliata di questa sentenza, vedasi Robert A. Morey, *Death and the Afterlife*, Minneapolis, Bethany House, 1984, cap. 8, pp. 199-222.

nale Anglicano-Cattolica Romana (ARCIC) ha ricevuto l'incarico di esplorare l'argomento della giustificazione per fede; i membri hanno esteso i loro termini di riferimento in modo unilaterale, e hanno prodotto un resoconto intitolato "La salvezza e la Chiesa", in cui gli argomenti principali del dibattito della Riforma, cioè, la causa formale della giustificazione e il contenuto della certezza cristiana, sono stati totalmente ignorati; e pochi si sono accorti dell'omissione<sup>19</sup>. Per quanto riguarda le revisioni proposte a cui daremo ora brevemente un'occhiata, si può affermare subito che l'accettazione di esse garantirebbe a tutti gli effetti che la giustificazione per fede, come la intendevano i Riformatori, non tornerebbe mai più sulla carta geografica cristiana. Così, non mi scuso assolutamente per il fatto di oppormi in modo polemico a esse.

Allora, la prima domanda è questa: Dovremmo concordare con Wrede e Albert Schweitzer, e tanti esegeti e teologi che li hanno succeduti, sul fatto che la dottrina paolina della giustificazione non fosse altro che un espediente controverso studiato per essere usato contro i giudei e i giudaizzanti, e che quindi non deve importarci tanto? No, e per almeno tre motivi:

1) La lettera di Paolo ai Romani è deliberatamente un'affermazione completa del suo vangelo e la dottrina della giustificazione è la sua spina dorsale.

2) In tutti i casi in cui Paolo scrive in prima persona delle

<sup>19</sup>Fra coloro che ci hanno fatto caso, e che ne hanno fatto dei commenti, ci sono stati Alister McGrath, *ARCIC II and: an Evangelical Anglican Assessment of Salvation and the Church*, Oxford, Latimer House 1987; "Justification: the New Ecumenical Debate" in *Themelios* 13.2 (gen-feb 1988) pp. 43-48; Christopher J.L. Bennett "Justification and ARCIC II" nel *Banner of Truth*, 297, (giugno 1988) pp. 6-11, 32; e con profonda perspicacia pastorale e un acume teologico non meno rilevante, Christopher Fitzsimons Allison "The Pastoral and Political Implications of Trent on Justification: a Response to the A.R.C.I.C. Agreed Statement "Salvation and the Church"" nel *Churchman* 103.1 (1989) pp. 15-31; ristampato dal *Giornale di Teologia di San Luca* (Sewanee), XXXI.3, (1988). Il vescovo Allison fornisce (*Rise of Moralism: The Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter, Wilton, Morehouse - Barlow* 1986) l'autorevole resoconto della risposta anglicana all'insegnamento tridentino sulla giustificazione nei secoli XVI e XVII. Vedasi anche McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press 1986, II.1-134.

convinzioni che ne hanno fatto l'uomo e il missionario che era, egli presenta la sua testimonianza in termini di giustificazione per fede (Gal 2,15-21; 2 Cor 5,16-21; Fil 3,4-14; cfr 1 Tm 1,12-16). I termini in cui uno si esprime quando dà la propria testimonianza indicano ciò che è più vicino al suo cuore.

(3) La giustificazione attuale, la dichiarazione da parte di Dio che il credente è a posto con Lui, è per Paolo il fondamentale atto divino di benedizione, il quale, mentre salva dal passato rimettendo la colpa, dà sicurezza anche per il futuro mediante la garanzia di una continua accettazione. Perché la giustificazione non è altro che il giudizio anticipato dell'ultimo giorno, un verdetto finale e irrevocabile che arreca pace e speranza a peccatori che prima non avevano né l'una né l'altra. La centralità del giudizio finale nella visione paolina della vita è chiara, e la giustificazione fa parte di quella realtà centrale.

4) Il resoconto globale di Paolo intorno alla salvezza ha la giustificazione in e attraverso Cristo come suo punto di riferimento centrale. E' in termini di giustificazione che Paolo spiega la grazia (Rm 3,24; 4,4ss.); il significato riconciliatore, redentore e rivelatore della morte di Cristo (2 Cor 5,18ss.; Rm 3,24; 5,5-11; Gal 3,13); il rapporto di alleanza (Gal 3,15ss.); la fede (Rm 4,23ss.; 10,8ss.); l'adozione e il dono dello Spirito (Gal 4,6-8); e la certezza cristiana (Rm 5,1-11, 8,1-39)... per non parlare di altro. Si può vedere, quindi, come la giustificazione stia al centro della soteriologia di Paolo.

5) Il fatto che Paolo spiegasse la sua dottrina della giustificazione per rispondere ai giudei e ai giudaizzanti, durante il dibattito su "Chi sono i veri figli d'Abrahamo?", era per lui centrale per il Vangelo. Poiché la salvezza di Dio è per il seme d'Abrahamo, e il significato mediatorio di Cristo è che, in unione con Lui, i credenti giudei e gentili diventano seme d'Abrahamo per la salvezza (Gal 3,6-29)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup>Per un approfondimento di questo punto, vedasi il brillante capitolo di Tom Wright, Ju-

La triplice dichiarazione, tratta principalmente da Paolo, secondo cui la giustificazione è uno stato, dato ora, e che la causa formale della sua concessione è la giustizia di Cristo, e che la conseguenza di tale concessione è che i peccatori stessi fanno di essere a posto con Dio per sempre e in un modo che i peccati quotidiani non possono alterare, rivoluzionò la vita spirituale nel sedicesimo secolo, trasformando il cristianesimo, di punto in bianco, da un'aspirazione di apprensione in una gioiosa esperienza di certezza. Quell'esperienza, comunque, non può durare se il suo fondamento dottrinale diventa oscuro oppure è messo da parte. Si dice che Lutero predisse che dopo la sua morte il diavolo avrebbe compiuto un controattacco puntando soprattutto verso questo mettere da parte, e sembra proprio che egli continui a farlo ancora oggi. Sicuramente, le Scritture richiedono che noi recuperiamo l'enfasi spesso trascurata sul giudizio personale incombente su ognuno di noi da parte di un Dio santo, e, su quello sfondo, noi dovremmo reinsediare la preziosa verità della giustificazione<sup>21</sup> - il meraviglioso scambio, come lo definì Lutero, mediante il quale Cristo prese su di Sé il nostro peccato e, al suo posto, ci rivestì di giustizia. (Non bisogna mai dimenticare che l'espiazione penale sostitutiva e la retta giustificazione dei peccatori sono due lati della stessa medaglia, i due elementi nell'unica transazione salvifica per mezzo della quale Dio ci salva dall'inferno). Sarebbe rovinosamente debilitante per noi essere sviati in qualunque momento da un'enfasi centrale sulla giustificazione per fede<sup>22</sup>.

Arriviamo così al quarto suggerimento di revisione, che consi-

stification: the Biblical Basis and its Relevance for Contemporary Evangelicalism" in *The Great Acquittal: Justification by Faith and Current Christian Thought*, ed. Gavin Reid, London, Fount Paperbacks 1980, pp. 13-17.

<sup>21</sup> L'esposizione di Alister McGrath, *Justification by Faith: What it Means for Us Today*, Grand Rapids, Zondervan 1988, per altri versi ammirevole, ci delude a questo punto: con grandissima meraviglia bisogna notare che non fa alcuna menzione del giudizio a venire.

<sup>22</sup> Approfondisco alcuni di questi punti nella mia introduzione al *The Doctrine of Justification*, London, Banner of Truth 1961 di James Buchanan e nel mio capitolo "Justification in Protestant Theology" in *Here We Stand: Justification by Faith Today*, London, Hodder and Stoughton 1986, pp.84-102, di J.I. Packer e altri.

dereremo sotto la forma in cui è espresso da una scuola di pensiero evangelica che, ironicamente, ha fatto più della maggioranza negli ultimi cinquant'anni per mantenere centrale la dottrina della giustificazione per fede<sup>23</sup>. Il suggerimento è che la fede salvifica sia da considerarsi un'approvazione della verità dell'espiazione e un'accettazione formalizzata di Gesù come Salvatore, senza nessuna necessità di voltare le spalle al peccato per diventare Suoi discepoli e, in un senso relazionale, Suoi seguaci; e inoltre che chiedere più di questo come risposta al Vangelo equivale a un'ingiustificata restrizione della libera grazia di Dio. A questo suggerimento rispondo con tre punti.

(1) La fede dev'essere definita, proprio come dev'essere esercitata, in termini del suo oggetto. Ma il Cristo, che è l'oggetto della fede salvifica, è il Cristo del NT, Colui che è tanto Profeta e Re quanto Sacerdote; e, più precisamente, è il Cristo dei Vangeli, che pretendeva costante mente una vita di attivo discepolato come mezzo per beneficiare del Suo mistero; il Cristo, che è l'unica base per la nostra salvezza. Sicuramente è innegabile che Dio abbia unito fede e pentimento, nel senso di un cambiamento di vita, come i due aspetti di una reazione a Cristo, e messo bene in chiaro che rivolgersi a Cristo significa abbandonare il peccato e tralasciare l'empietà. Certamente è innegabile che nel NT la vera fede non consiste solamente nel conoscere i fatti riguardo a Gesù, ma venire a Lui con una fiducia personale, per adorarlo, amarlo e servirlo. Sicuramente è innegabile che, se scindiamo queste cose che Dio ha congiunto, il nostro cristianesimo sarà gravemente distorto.

(2) Vi è qui un'evidente confusione fra la fede come atto psicologico, cioè qualcosa che uno fa (in questo caso, "chiudere con Cristo" - come ne parlavano i Puritani), e la fede come opera meritoria, cioè un mezzo per ottenere il favore di Dio e indurre la

<sup>23</sup> Vedasi John MacArthur, Jr., *The Gospel According to Jesus*, Grand Rapids, Zondervan e Panorama City, Word of Grace 1988, che cita e commenta opere valide di Zane Hodges, Charles Ryrie, Lewis Sperry Chafer e Michael G. Cozoris. Darrell L. Bock scrisse una recensione giudiziosa dell'interazione in *Bibliotheca Sacra* (Gen.-mar., 1989) pp. 21-40. Il dibattito continua.

Sua accettazione. Quando si vuole affermare che la richiesta di un impegno attivo nel discepolato come risposta al Vangelo equivale a insegnare la giustificazione per opere, la confusione è chiara. La verità è che ogni atto di fede, dal punto di vista psicologico, è una questione di fare qualcosa (conoscere, ricevere e confidare sono azioni nel senso psicologico tanto quanto lo è la risoluzione di ubbidire); eppure nessun atto di fede si presenta mai a colui che lo fa sotto altra forma che quella di un mezzo per ricevere immeritata misericordia sotto una forma o un'altra. Questo è vero per l'impegno fiducioso di seguire Cristo come per un fiducioso riposo sulla promessa di perdono da parte del Salvatore. Non occorre limitare la fede a una dipendenza passiva senza una devozione attiva per poter eliminare la giustificazione per opere e il legalismo.

(3) L'effetto pastorale di quest'insegnamento, se preso sul serio, può essere unicamente quello di produrre ciò che i Puritani chiamavano "ipocriti del Vangelo" - persone a cui è stato detto, o che si sono convinte da sole, che sono credenti, eternamente sicure in Cristo, perché credono che Egli sia morto per loro, mentre il loro cuore non è cambiato né essi hanno con Cristo nessun impegno interiore. So bene ciò che sto dicendo, perché anch'io ero un tale ipocrita del Vangelo per due anni, durante la mia adolescenza, prima che Dio, nella Sua misericordia, mi facesse rendere conto del mio stato di inconvertito. Se sembro aspramente critico quando metto questa ridefinizione di fede nella categoria di un arido formalismo intellettuale, si deve tenere presente che io stesso sono stato scottato in passato da insegnamenti di questo genere, e un bambino scottato teme il fuoco.

## VI

"Fermatevi sulla via, e guardate, e domandatevi quali siano i sentieri antichi, dove sia la buona strada, e incamminatevi per essa; e voi troverete riposo alle anime vostre" (Ger 6,16). L'unica raccomandazione a cui la mia indagine mi porta è che, in relazione a tutte le revisioni proposte della fede evangelica che noi abbiamo esaminato, dovremmo prendere sul serio queste parole.

(Trad. G. Piccirillo)

## LA SALVEZZA DEL POPOLO EBRAICO

COLLOQUIO DI WILLOWBANK, 1989

"L'Evangelo è potenza di Dio per la salvezza di ogni credente; del giudeo prima e poi del greco" (Rm 1,16)

"Fratelli, il desiderio del mio cuore e la mia preghiera a Dio per Israele è che siano salvati" (Rm 10,1)

### PREAMBOLO

Tutti i cristiani debbono riconoscere l'immenso debito di gratitudine che essi hanno verso il popolo ebraico. L'Evangelo è infatti la buona notizia che Gesù è il Cristo, il Messia ebraico promesso da tempo; attraverso la sua vita, la sua morte e la sua resurrezione Egli salva dal peccato e dalle sue conseguenze. Coloro che l'adorano come loro divino Signore e Salvatore hanno dunque ricevuto, attraverso il popolo ebraico, il dono più prezioso fatto da Dio. Tutto ciò, li spinge a manifestare amore verso questo popolo.

Animati dal desiderio di giustizia per ogni uomo noi difendiamo con risolutezza il diritto del popolo ebraico a godere di una serena esistenza in Israele o nelle sue comunità disperse nel mondo. Denunciamo tutte le persecuzioni perpetrate nel passato contro gli Ebrei da sedicenti cristiani e ci impegnamo personalmente a resi-

\*Il Colloquio di Willowbank in occasione del quale è stata redatta la presente dichiarazione, ha avuto luogo dal 26 al 29 aprile 1989 nelle Bermude. Esso ha visto la partecipazione di diversi teologi evangelici: Vernon Grounds, presidente (Denver, Usa), Tokunboh Adeyemo (Nairobi, Kenya), Henri Blocher (Vaux-sur-Seine (Francia), Torndod Engelsviken (Oslo, Norvegia), Arthur Glasser (Pasadena, Usa), Robert Godfrey (Escondido, Usa), Greichen Gabelcin Hull (New York, Usa), Kenneth Kantzer (Deerfield, Usa), Ole Chr. Kvarme (Oslo, Norvegia), Murdo MacLeod (Chislehurst, Gran Bretagna), James I. Packer (Vancouver, Canada), Sunand Sumithra (Bangalore, India); membri assenti: David Lim (Manila, Filippine), Bong Ro (Taichung, Taiwan), David Wells (South Hamilton, Usa).

stere ad ogni forma d'antisemitismo. Non possiamo fare di più per esprimere il nostro amore se non incoraggiare il popolo ebraico a ricevere, insieme a tutti gli altri popoli, il dono della vita che Dio fa attraverso Gesù il Messia e, perciò, ci rallegriamo vivamente per il numero crescente di ebrei-cristiani.

Stendendo questa Dichiarazione, ci sentiamo eredi di una lunga e rispettabile tradizione cristiana che nel 1980 ha prodotto la decisiva dichiarazione del Comitato di Losanna per l'evangelizzazione del mondo: «La testimonianza cristiana fra il popolo ebraico». Oggi, al termine del Colloquio di Willowbank su l'Evangelo e gli Ebrei patrocinata dall'Alleanza Evangelica Mondiale con l'incoraggiamento del Comitato di Losanna, affermiamo nuovamente il nostro impegno nei confronti del popolo ebraico e il nostro desiderio di comunicare a questo popolo l'Evangelo.

Lo scopo di questa Dichiarazione è rispondere ai crescenti interrogativi e alla confusione diffusa fra i cristiani circa la necessità e la correttezza degli sforzi volti a comunicare la fede in Gesù Cristo al popolo ebraico. Diversi fattori hanno provocato una certa incertezza che la Dichiarazione vorrebbe contribuire a dissipare.

La violenza, perpetrata da politici e cittadini di uno Stato che si considera cristiano, ha fatto nascere l'idea che i cristiani avessero perso ogni credibilità agli occhi degli ebrei. Per questo alcuni hanno rinunciato ad annunciare loro l'Evangelo.

Altri, pensando che la creazione dello Stato d'Israele fosse un compimento della profezia biblica, sono giunti alla conclusione che il compito dei cristiani del nostro tempo non sia più tanto l'evangelizzazione diretta del popolo ebraico quanto la sua «consolazione» attraverso il sostegno di questa nuova entità politica.

Alcuni tra i responsabili delle Chiese, hanno infine rinunciato all'idea che l'evangelizzazione del popolo ebraico, possa rientrare nell'ambito della responsabilità della Chiesa e della sua missione. Questa nuova teologia sta guadagnando sostenitori: essa afferma che l'alleanza conclusa con Abramo per Israele, garantisce a tutti gli ebrei di tutte le generazioni il favore di Dio e li esenta dal credere in Gesù Cristo per poter essere salvati.

Da questi punti di vista, tutto ciò che esige la vocazione della Chiesa nei confronti del popolo ebraico è il dialogo per comprendersi meglio e meglio collaborare nella ricerca dello *shalom* socio-economico. Alcuni responsabili cristiani ed ebrei combattono e denunciano dunque gli sforzi intrapresi per proseguire proprio ciò che la Chiesa ha sempre cercato nel corso della sua storia: guadagnare gli ebrei a Gesù il Messia.

Questi sforzi sono spesso tacciati di proselitismo, parola quest'ultima, che suggerisce l'utilizzazione di metodi persuasivi disonesti e coercitivi, il richiamo a motivazioni non corrette e il disprezzo per il problema della verità nonostante la verità sia effettivamente diffusa.

Da qualche anno diversi ebrei «messianici» che, nella loro fede al Messia affermano e sottolineano la loro identità ebraica, si sono mostrati molto attivi nell'annuncio dell'Evangelo alla comunità ebraica. Essi sono stati spesso accusati di ipocrisia da parte dei responsabili ebraici che non riescono a concepire come si possa essere nello stesso tempo ebrei e cristiani. Queste accuse, che riflettono l'attuale sforzo dell'ebraismo per definirsi come religione distinta dal cristianesimo, hanno preoccupato parecchie persone e suscitato incomprensione e diffidenza.

La Dichiarazione tiene conto della complessità di questi dati e cerca di tracciare delle linee direttrici che siano in accordo con le Scritture.

## DICHIARAZIONE

### I. LE ESIGENZE DELL'EVANGELO

#### Articolo I.1

Affermiamo che l'amore redentivo di Dio si è rivelato pienamente ed in modo definitivo in Gesù Cristo.

Neghiamo che coloro i quali non credono a Cristo possano afferrare nella sua pienezza la realtà dell'amore di Dio e del dono che Egli fa.

#### Articolo I.2

Affermiamo che le tipologie, le profezie e le visioni di salvezza e di *shalom* che Dio ha comunicato nelle Scritture ebraiche, trovano il loro adempimento presente e futuro "in" e "mediante" Gesù Cristo, il Figlio di Dio, che nella sua incarnazione nacque ebreo e nella sua risurrezione fu dichiarato Figlio di Dio e Messia.

Neghiamo che sia giusto ricercare un Messia non ancora apparso nella storia del mondo.

#### Articolo I.3

Affermiamo che Gesù Cristo è la seconda persona del Dio-Uno il quale, per condurre i peccatori a condividere eternamente la sua comunione e la sua gloria, diventò uomo, visse una vita di perfezione, versò il suo sangue sulla croce come sacrificio espiatorio per i peccati dell'uomo, risuscitò corporalmente dalla morte, regna attualmente come Signore e ritornerà sulla terra in modo visibile.

Neghiamo che tutti coloro che parlano di Gesù Cristo in termini più riduttivi di questi abbiano fede in lui nel senso vero della parola.

#### Articolo I.4

Affermiamo che tutti gli esseri umani sono peccatori per loro natura e per loro azioni; che davanti agli occhi di Dio sono condannati, che sono senza forza e senza speranza fino a quando la grazia di Cristo non li raggiunge nella loro esistenza e fa loro conoscere il perdono e la pace di Dio.

Neghiamo che un essere umano, ebreo o non ebreo, possa trovare la verapace con Dio mediante l'osservanza delle opere della legge.

#### Articolo I.5

Affermiamo che il perdono accordato da Dio a chi si pente, si fonda sulla soddisfazione della giustizia divina ottenuta mediante il sacrificio sostitutivo di Gesù Cristo sulla croce.

Rifiutiamo l'idea che una persona possa godere del favore di

Dio senza la mediazione di Gesù Cristo, che ha portato il suo peccato.

#### Articolo I.6

Affermiamo che tutti coloro che si rivolgono a Gesù Cristo, trovano in lui un Salvatore ed un Liberatore sufficientemente potente per liberarli dal male del peccato: dalla sua colpa, dalla sua vergogna, dalla sua potenza e dalla sua perversità; dal cieco rifiuto di Dio, dalla decadenza del senso morale e dall'affermazione distruttrice e disumanizzante di sé stessi che provengono dal peccato.

Rifiutiamo l'idea che la salvezza ottenuta attraverso Gesù Cristo possa aver bisogno di supplementi d'origine diversa.

#### Articolo I.7

Affermiamo che la fede in Gesù Cristo è la sola via che l'umanità possa percorrere per poter conoscere il Creatore come Padre in accordo con le parole di Gesù: «Io sono la via, la verità e la vita; nessuno viene al Padre se non attraverso di me» (Gv 14,6).

Neghiamo che una fede non cristiana possa, come tale, condurre alla vita eterna con Dio.

## II. LA CHIESA: EBREI E NON EBREI

#### Articolo II.8

Affermiamo che attraverso la mediazione di Gesù Cristo, Dio ha stabilito un nuovo patto con i credenti ebrei e pagani perdonando i loro peccati e scrivendo la propria Legge nel loro cuore attraverso il suo Spirito in modo che essi possano ubbidirgli. Egli ha mandato lo Spirito Santo perché questi abiti in loro e conduca ciascuno a conoscerlo attraverso la fede in una relazione di fiduciosa gratitudine per la propria salvezza.

Rigettiamo l'idea che le benedizioni del nuovo patto possano appartenere a quanti non credono in Gesù Cristo.

**Articolo II.9**

Affermiamo che il continuare a professare un'identità ebraica, per la quale diversi cristiani di origine ebraica hanno molto sofferto sia da parte dei loro fratelli ebrei che da parte di responsabili della Chiesa di origine pagana, è conforme alla Bibbia e alla natura della Chiesa (un solo corpo in Gesù Cristo che unisce insieme ebrei e non ebrei).

Rigettiamo l'idea che gli ebrei-cristiani debbano ripudiare la loro eredità ebraica.

**Articolo II.10**

Affermiamo che i credenti non ebrei, maggioranza attuale della Chiesa cristiana, sono inseriti in quella comunità che l'apostolo Paolo chiama «l'ulivo di Dio» mettendo così in evidenza la continuità della sua esistenza attraverso la storia (Rm 11, 13-24).

Rigettiamo l'idea che la fede cristiana sia necessariamente non-ebraica e che i cristiani non ebrei possano: 1) negare la loro solidarietà con i gli ebrei credenti, 2) esprimere la loro nuova identità in Cristo senza alcun riferimento all'ebraismo, 3) non ricevere le Scritture ebraiche come facenti parte dell'istruzione che Dio indirizza loro, 4) negare che le loro radici affondino nella storia ebraica.

**Articolo II.11**

Affermiamo che ogni ebreo che abbraccia la fede nel Messia è libero davanti a Dio di osservare o meno quei costumi e quelle cerimonie tradizionali ebraiche che si accordano con la Bibbia e che non ostacolano la comunione con il restante corpo di Cristo.

Rigettiamo l'idea che ci possa essere incongruenza o menzogna per quei credenti ebraici che si considerano ebrei «messianici», «perfetti» o «compiuti».

**III. IL PIANO DI DIO PER IL POPOLO EBRAICO****Articolo III.12**

Affermiamo che gli ebrei giocano un ruolo permanente nel piano di Dio.

Rigettiamo ogni possibile giustificazione circa l'indifferenza dei cristiani sul futuro del popolo ebraico.

**Articolo III.13**

Affermiamo che prima della venuta di Cristo Israele aveva il particolare privilegio di godere in modo unico e collettivo di una relazione con Dio frutto dell'alleanza nata con la liberazione nazionale dalla schiavitù. Questa alleanza comprendeva: 1) il dono della Legge e di una cultura di tipo teocratico, 2) la promessa di Dio di benedire l'ubbidienza nella fedeltà, e 3) i mezzi per espiare le trasgressioni. Noi affermiamo che nel quadro di questa relazione d'alleanza, il perdono di Dio e l'accoglimento di colui che si pente, dopo l'offerta dei sacrifici rituali, riposa sul sacrificio di Cristo previsto nel piano di Dio.

Neghiamo che il privilegio dell'alleanza possa aprire da sola la strada alla salvezza per l'incredulo che non si pente.

**Articolo III.14**

Dichiariamo che una gran parte dell'ebraismo contemporaneo, nelle sue diverse forme in Israele e nella diaspora, riflette una evoluzione che si allontana dalla fede, dall'amore e dalla speranza che insegnano le Scritture ebraiche assai più di quanto non l'esprima.

Neghiamo che l'ebraismo moderno, marcato dalla sua aperta opposizione alla persona divina, all'opera e alla messianicità di Gesù Cristo, possa contenere in se stesso la conoscenza della vera salvezza che viene da Dio.

**Articolo III.15**

Affermiamo che il centro della speranza biblica per gli ebrei è la loro restaurazione che, mediante la fede in Cristo, li innesti

nuovamente all'ulivo di Dio dal quale essi sono attualmente rami tagliati.

Neghiamo che lo statuto storico degli ebrei in quanto popolo di Dio possa recare ad alcuno di loro la salvezza se non accettano ciò che Gesù Cristo dichiara di se stesso.

#### Articolo III.16

Affermiamo che la Bibbia promette che attraverso la grazia sovrana di Dio, un gran numero di ebrei si volgerà al Cristo.

Neghiamo che questa prospettiva renda inutile oggi e in ogni tempo, una attiva proclamazione dell'Evangelo al popolo ebraico.

#### Articolo III.17

Affermiamo che l'antisemitismo di quei cristiani che pur professano in modo sincero la loro fede, è sempre stato iniquo e vergognoso e che la Chiesa è stata un tempo colpevole di averlo tollerato, incoraggiato e di aver chiuso gli occhi sulle azioni anti-ebraiche di individui e governi.

Neghiamo che questi cedimenti, per i quali i credenti non ebrei colpevoli dovranno domandare perdono a Dio e alla comunità ebraica, tolgano il diritto o diminuiscano la responsabilità dei cristiani di comunicare, oggi come in avvenire, l'Evangelo agli ebrei.

#### Articolo III.18

Affermiamo che sono i peccati dell'intera umanità ad aver inchiodato il Cristo alla croce.

Neghiamo che sia giusto accusare il solo popolo ebraico di aver messo a morte il Cristo.

### IV. L'EVANGELIZZAZIONE E IL POPOLO EBRAICO

#### Articolo IV.19

Affermiamo che la comunicazione della buona notizia di Gesù Cristo all'umanità perduta è l'obbligo principale dei cristiani in

risposta al comandamento del Messia di fare dei discepoli e a quello dell'amore per il prossimo che esige la messa in opera di ogni sforzo per poter rispondere al suo bisogno più profondo.

Neghiamo che ogni altra forma di testimonianza e di servizio possa servire come scusa per non operare in questo senso.

#### Articolo IV.20

Affermiamo che l'obbligo per la Chiesa di comunicare a tutta l'umanità la conoscenza della salvezza in Cristo, include come priorità l'annuncio dell'Evangelo al popolo ebraico: «Al giudeo in primo luogo....».

Neghiamo che il dialogo con il popolo ebraico, il cui fine sia unicamente quello della reciproca comprensione, possa rispondere a questo obbligo.

#### Articolo IV.21

Affermiamo che è giusto lo sforzo e la preoccupazione manifestata dalla Chiesa in tutto il corso della sua storia, di portare gli ebrei alla fede nel Messia Gesù.

Respingiamo l'idea molto diffusa secondo la quale l'evangelizzazione degli ebrei non sarebbe indispensabile a causa della loro relazione d'alleanza con Dio attraverso Abramo e Mosè, in virtù della quale essi sarebbero già salvati malgrado il loro rigetto di Cristo come Signore e Salvatore.

#### Articolo IV.22

Affermiamo che ogni sforzo per convincere qualcuno a diventare cristiano deve manifestare un amore che sappia rispettare in ogni suo punto la dignità e l'integrità della persona, ivi compresa la responsabilità dei genitori nel caso dell'evangelizzazione fra i bambini.

Rigettiamo come ingiustificabile, ogni proselitismo coercitivo e menzognero, perché esso attenta alla dignità e all'integrità degli uni e degli altri.

#### Articolo IV.23

Dichiariamo che è discriminatorio e contrario all'amore e allo spirito cristiano, proporre la sospensione dell'evangelizzazione ad una parte qualsiasi dell'umanità; così, rinunciare a proclamare l'Evangelo al popolo ebraico, sarebbe una forma di antisemitismo che priverebbe quest'ultimo del suo diritto di ascoltare l'Evangelo.

Neghiamo di poter disporre di garanzie che ci permettano di supporre o di attendere la salvezza di chiunque non creda in Cristo.

#### Articolo IV.24

Affermiamo che l'esistenza di gruppi ecclesiastici particolari per l'evangelizzazione degli ebrei o di qualsiasi altra specifica collettività umana, può esser giustificato da ragioni di tipo pragmatico: in effetti questi sono mezzi adatti per portare a termine il mandato affidato alla Chiesa di recare l'Evangelo all'intera umanità.

Rigettiamo l'idea che i bisogni spirituali dell'uomo possano cambiare da un gruppo etnico all'altro in modo tale che si possa concepire il popolo ebraico come più o meno bisognoso degli altri di Cristo.

### V. LE RELAZIONI TRA EBREI E CRISTIANI

#### Articolo V.25

Affermiamo che il dialogo con fedi diverse, quando cerca di andare oltre i "cliché" dovuti all'ignoranza per trovare un terreno d'intesa e condividere le stesse preoccupazioni, è un'espressione dell'amore cristiano che bisogna incoraggiare.

Rigettiamo come espressione insufficiente dell'amore cristiano, ogni dialogo che voglia spiegare la fede cristiana senza cercare di convincere gli interlocutori della verità del suo messaggio e delle qualifiche che essa può far valere.

#### Articolo V.26

Dichiariamo giusti e buoni gli sforzi intrapresi da ebrei non

cristiani e cristiani che, nell'azione e nella testimonianza in mezzo alla società, si uniscono per la libertà d'espressione e di religione, per il valore dell'individuo e per i principi morali rivelati dalla legge di Dio.

Neghiamo che questa limitata cooperazione sia in alcun modo compromettente per l'una o l'altra comunità e che possa frenare lo sforzo dei cristiani per comunicare l'Evangelo agli ebrei con i quali collaborano.

#### Articolo V.27

Rechiamo il nostro sostegno al desiderio degli ebrei di disporre di una patria con frontiere sicure e di godere di una giusta pace.

Rigettiamo l'idea che lo stretto legame stabilito dalle Scritture tra popolo ebraico e terra d'Israele possa giustificare azioni che si oppongono all'etica biblica e che opprimano individui o comunità.

Questa dichiarazione è stata elaborata ed approvata il 29 aprile 1989 da tutti i membri presenti al Colloquio sull'Evangelo e gli Ebrei, dopo diversi giorni di intenso dialogo accompagnati dalla preghiera. Tutti insieme i partecipanti la rimettono alle Chiese invitandole a riflettere in preghiera, e ad agire poi di conseguenza, intorno a queste importanti questioni sull'Evangelo e il popolo ebraico.

#### NUMERI ARRETRATI

Sono ancora disponibili fascicoli arretrati della nuova serie di "Studi di teologia". Essi possono essere richiesti alle varie librerie, o direttamente all'amministrazione della rivista.

## LA SALVEZZA IN CHIAVE ANTIFONDAMENTALISTA

Daniele Walker<sup>o</sup>

Il punto di partenza dell'A. in questa ricerca<sup>1</sup> è l'uso ricorrente del termine "fondamentalismo" nei mass media in riferimento ad una grande varietà di manifestazioni religiose. Nell'introduzione, dopo aver affermato che "c'è un sottile filo che lega" questi fenomeni in apparenza così diversi, l'A. annuncia che il saggio ha un duplice scopo: 1) dimostrare la diversità che esiste tra i vari "fondamentalismi" senza "precludersi la possibilità di intendere il significato per così dire universale"; 2) "mostrare come il fondamentalismo sia un aspetto centrale della modernità, una forma modernissima attraverso cui si esprime il conflitto socio-religioso e il rapporto fra religione e politica" (pp. 8-9).

Si tratta dunque di un'opera che, oltre ad informare, ha lo scopo di mostrare la validità di una tesi che, secondo l'A., sarebbe riassunta nel titolo. I capitoli che seguono trattano argomenti quali le origini del fondamentalismo, il neo-fondamentalismo evangelico, il fondamentalismo islamico, il fondamentalismo religioso in altri contesti (la religione ebraica, la comunità sikh), il fondamentalismo all'italiana (Comunione e Liberazione). L'opera è completata da una conclusione nella quale l'A., convinto di aver offerto un'ampia documentazione della varietà del fondamentalismo, tenta di analizzare la natura degli "elementi comuni significativi",

<sup>1</sup>Il Dr. Walker risiede a Reggio Emilia ed è anziano della Chiesa evangelica. Insegna nei Licei di Stato e ha già collaborato a Studi di teologia con un importante lavoro sulla Confessione battista del 1689.

<sup>1</sup>Enzo Pace, *Il regime della verità. Il fondamentalismo religioso contemporaneo*. Bologna, il Mulino 1990, pp. 111.

credendo di individuare due tipi di fondamentalismo: "uno pacifico ed il secondo aggressivo" (p. 105). Il primo è essenzialmente preoccupato di mantenere e difendere la propria identità religiosa minacciata dalla secolarizzazione del mondo occidentale, mentre il secondo è "portato a trovare una connessione diretta fra impegno di fede e la lotta politica" (p. 106), essendo spinto dall'esigenza di "vedere riconosciuta visibilmente la verità" (p. 107).

Nel tentare una valutazione dell'opera, bisogna innanzi tutto dare atto del coraggio dell'A. nell'affrontare un argomento così vasto in sole 111 pagine. Tuttavia la natura sintetica dell'opera, lo spazio estremamente esiguo dedicato alla descrizione dei vari fondamentalismi e i numerosi giudizi piuttosto riduttivi non mancheranno di lasciare delle perplessità nella mente del lettore. Se prendiamo come esempio il primo capitolo, c'è da notare la mancanza di una spiegazione adeguata del carattere teologico del fondamentalismo classico. Viene descritto subito (e correttamente) come "il ritorno ai «principi fondamentali del protestantesimo»", ma in seguito l'A., seguendo molto da vicino le tesi di Barr, si lascia andare a generalizzazioni poco credibili, per esempio, quando afferma che il fondamentalismo "non accetta alcuna elaborazione teologica del messaggio contenuto nella Bibbia" (pp. 16-17) e considera in modo astorico "il rapporto fra credente e Bibbia" (p. 17). Inoltre, descrive il fondamentalismo come la corrente religiosa che "tende ad affermare il principio dell'inerranza della Bibbia", dimenticando che questo fu un principio indiscusso di tutto il protestantesimo prima dell'insorgere del liberalismo. Gli autori di *The Fundamentals* credevano, infatti, di difendere soltanto quello che in un passato recente era stato patrimonio comune di tutte le correnti del protestantesimo.

Alla fine del primo capitolo, l'A. s'interroga intorno al rapporto tra "il fondamentalismo storico e le forme neo-fondamentaliste presenti oggi negli Stati Uniti d'America" (p. 26) e promette di esaminare la questione nel secondo capitolo. Pur offrendo un'ampia panoramica delle espressioni politiche del neo-fondamentalismo, l'A. non risponde direttamente all'interrogativo. La

scelta di un certo tipo di impegno politico è da considerarsi uno sviluppo coerente della piattaforma fondamentalista degli anni venti, o rappresenta invece una degenerazione, un allontanamento dai principi teologici iniziali? L'A. è cosciente che c'è stata una svolta, ma le spiegazioni che offre (pp. 36-43) sembrano privilegiare fattori contingenti e pragmatici e non aiutano molto a dare una risposta chiara alla domanda iniziale.

Una analisi sociologica è necessariamente una selezione ed interpretazione dei dati raccolti, ma in questo caso si ha l'impressione che nella presentazione dei dati l'A. sia fortemente condizionato dall'esigenza di mettere in risalto quei dati che possano avallare la sua tesi iniziale. Tutto ciò solleva alcuni interrogativi intorno alla validità di questo tipo di indagine e la sua utilità nell'aiutarci ad interpretare e comprendere il fenomeno del fondamentalismo (ammesso che sia possibile considerarlo in modo unitario). Una attenta lettura dell'opera rivela, infatti, che l'analisi dell'A. è condizionata da una serie di presupposti mai esplicitamente enunciati, ma di grande importanza per capire la lettura che fa dei fatti. Credo che sia importante evidenziare questi presupposti soggiacenti, perché ci aiutano, almeno in parte, a comprendere e a valutare la portata di alcune affermazioni piuttosto discutibili.

Sebbene l'A. si sforzi di rispettare la specificità di tutti i fenomeni religiosi descritti, si ha la netta impressione che li vede come manifestazioni diverse di un bisogno religioso comune a tutti gli uomini. In altre parole, uno dei presupposti è che "l'esperienza religiosa è in qualche modo una risposta profonda a paure ataviche dell'uomo" (p. 41), una risposta che aiuta l'uomo a trovare significato e sicurezza in un mondo che è spesso ostile ed imprevedibile. Perciò, nel cercare spiegazioni per determinati comportamenti religiosi, l'A. preferisce sistematicamente una spiegazione sociologica o psicologica che tende ad escludere fattori teologici. In pratica se la teologia è ammessa in questa prospettiva è soltanto come una sottocategoria dell'antropologia e le differenze teologiche tra religioni quali il cristianesimo (protestante e cattolico), l'islam ed il sikhismo vengono troppo spesso appiattite. Di conse-

guenza troviamo che i risvegli ricorrenti nel Nord America vengono considerati "un movimento che ciclicamente sorge per contrastare tutte le forme di burocratizzazione che inevitabilmente, come ci insegna Max Weber, finisce per colpire chiese, sette e denominazioni" (p. 20). Lo stesso testo biblico è semplicemente "l'elaborazione più alta" della cultura ebraica "prodotta nell'antichità" (p. 15) e la fedeltà del popolo ebraico al Sacro Testamento risponde al "bisogno di *fondare* una identità religiosa, civile e politica ... e la tendenza a interpretare questo bisogno in termini di «particolare elezione»... (p. 16). Non stupisce, perciò, la presentazione in termini molto positivi degli obiettivi del liberalismo: "liberare il messaggio cristiano da tutte le incrostazioni magico-sacrali e ridurlo all'essenziale, rendendolo così comunicabile al cuore e alla mente dell'uomo moderno" (p. 19). Alla fine ci si chiede se un approccio così antropocentrico sia veramente adeguato e appropriato ad un'indagine di questo genere.

Un secondo presupposto riguarda il concetto stesso di verità. L'uso che l'A. fa di questo termine nel titolo e attraverso l'opera conferisce ad esso un tono vagamente minaccioso ed il motivo sembra essere che non ammette in pratica il concetto di verità assoluta, di verità rivelata. Di conseguenza, sentire "il bisogno di vedere riconosciuto visibilmente la verità" (p. 107), di costruire "un *regime della verità*" (p. 101) vuol dire imporre agli altri la propria versione della verità e combattere tutte le altre "verità" che non combaciano con essa. E' chiaro che in questa prospettiva, il fatto di sentirsi "portatori della verità" porta inevitabilmente ad atteggiamenti pericolosi d'intolleranza e di esclusività, alla presunzione di credere che "gli altri siano nell'errore" (p. 15). Però, quando l'A. afferma (p. 107) che "la certezza di avere un *fondamento di fede produce la sindrome dell'accerchiamento, la paura del mondo, l'idea che il male si incarni di volta in volta miticamente in un Nemico*", c'è da chiedersi se si tratta di una conseguenza veramente inevitabile. Certamente se la propria verità è una verità relativa che deve essere difesa o imposta ad ogni costo, è possibile che porti ad atteggiamenti di questo genere, ma se esiste una verità oggettiva,

rivelata, chi costruisce su questo fondamento sicuro non avrà paura del mondo né si sentirà accerchiato, perché la verità di cui si sente semplicemente portatore è più grande di lui e non dipende da lui. C'è da chiedersi se non è piuttosto l'uomo moderno privo di fondamenti che si sente insicuro, accerchiato da tante ideologie contrastanti, in balia delle proprie paure ed incertezze.

Se l'opera ha la pretesa di offrire delle riflessioni più o meno soggettive sugli effetti sociali di determinate credenze religiose, si può dire che ha raggiunto il suo scopo, ma se pretende di essere una indagine scientifica, in grado di verificare la fondatezza di una ipotesi iniziale, bisogna dire che c'è ancora molta strada da fare. Infatti, l'opera solleva numerosi interrogativi riguardo ai presupposti filosofici e metodologici della sociologia della religione, nonché della precisione dei metodi di indagine utilizzati. In un'era in cui il dogmatismo, specialmente in campo religioso, sembra essere decisamente fuori moda, è curioso ritrovarlo in una indagine sociologica che ha la pretesa di dare una spiegazione *scientifica* di alcuni fenomeni di comportamento di massa.

Un pregio particolare dell'opera che bisogna riconoscere è quello di proporre in qualche modo la problematica dell'uso sempre più frequente in tempi recenti del termine "fondamentalismo" o "fondamentalista". È un fenomeno che potrebbe offrire un fertile campo di ricerca ai linguisti che si occupano in modo particolare della semantica. Le definizioni offerte dai dizionari offrono poco aiuto a chi tenta di circoscrivere la precisa area semantica, perciò l'unica strategia di ricerca possibile sembra essere quella di esaminare uno ad uno i contesti in cui viene usato solitamente per capire la sua effettiva funzione linguistica. Non è possibile in questa sede iniziare un'indagine di questo genere, ma ad un primo esame, si ha l'impressione che oggigiorno, nella maggior parte dei casi, il termine non venga adoperato tanto per denotare una realtà o una posizione ben precisa, quanto per prendere le distanze da qualcosa ritenuto errato o addirittura pericoloso. Un primo indizio che sembra avallare questa ipotesi è che a differenza di un certo uso del termine intorno al 1920 negli Stati Uniti (cfr *Sdt* 1990 N. 2 pp. 134, 168),

oggi il termine non viene quasi mai usato per definire una propria posizione, ma quasi sempre per etichettare la posizione di questa o quella corrente di pensiero con la quale non si è d'accordo. Se questa è l'effettiva funzione linguistica del termine, il suo impiego rivela molto poco della natura della realtà denominata, ma molto invece dell'atteggiamento di chi lo adopera. L'impressione di chi scrive è che oggi viene usato spesso per prendere le distanze da posizioni ritenute retrograde, per salvarsi in qualche modo dai fantasmi di un modo di pensare per il quale non c'è più posto nel mondo moderno. Non c'è da sorprendersi, in quanto un tale impiego del termine rivela un atteggiamento in perfetta sintonia con il pensiero dell'uomo moderno che, vivendo l'illusione dell'autonomia intellettuale, crede di poter ragionare, indagare, comprendere la realtà che lo circonda senza un punto di riferimento al di fuori di se stesso. Resta a vedere se questa pretesa autonomia dell'uomo, questo rifiuto di qualsiasi fondamento, rappresenti una posizione possibile o auspicabile. Se oggi esistono dei movimenti che vengono definiti da altri come "fondamentaliste" bisogna riconoscere che hanno almeno il merito di riproporre all'uomo moderno il proprio bisogno di punti fermi, di fondamenta solide e la necessità di abbandonare l'illusione di poter costruire in modo autentico in un contesto di totale relativismo.

## Segnalazioni bibliografiche

R. Latourelle - R. Fisichella (dir.), *Dizionario di teologia fondamentale*, ed. it. a cura di R. Fisichella, Assisi, Cittadella 1990, pp. 1502.

La realizzazione di un *Dizionario* è sempre più, anche per la crescente complessità dei problemi, qualcosa di molto impegnativo, ma ciò diventa quasi proibitivo quando si pensa ad un *Dizionario di teologia fondamentale* o, se si vuole, di teologia sistematica. In effetti, per la sua funzione di cerniera tra le discipline bibliche e quelle pratiche, la teologia sistematica è esposta a molti pericoli. Di più risulta assai difficile realizzare una buona omogeneità affidando a tanti diversi autori la redazione dei vari articoli. Questo *Dizionario* deve essere dunque salutato con il massimo interesse perché cerca di colmare questa lacuna e porsi come strumento di lavoro in questo campo.

La materia è disposta in modo intelligente per fornire un orientamento utile. La struttura è articolata come segue: I. sulla rivelazione cristiana e la sua singolarità, II. sulla credibilità della rivelazione, III. sulla fede quale risposta alla rivelazione, IV. sulle implicazioni della singolarità della rivelazione, V. sulla prospettiva storica. La struttura dà già un'idea della massa di materiale reperibile. Siccome l'opera merita considerazione sembra giusto accennare ad alcuni rilievi a partire da un'ottica evangelica. Gli articoli

relativi al mondo evangelico sono in genere ben fatti. Segnaliamo quello molto rispettoso sulle "chiese evangeliche" in cui si dà un notevole spazio all'arcipelago pentecostale e si distingue giustamente tra protestantesimo liberale e protestantesimo evangelico. Quello sul "deposito della fede" mostra una buona comprensione della posizione protestante. Sul "fondamentalismo" è un po' deludente, perché mancano le distinzioni necessarie. Accettabile l'articolo sul "calvinismo". Un po' limitativo quello relativo a "K. Barth". Molte le voci generali ottimamente curate. Abbiamo però notate lacune, a nostro giudizio, assai gravi. L'articolo sulla filosofia cristiana non dice nulla su Herman Dooyeweerd e tutta la scuola olandese. Ampio spazio viene dedicato all'apologetica, ma non si fa alcun riferimento a C. van Til, F. Schaeffer mentre si ricordano B.B. Warfield, Carl F.H. Henry, G. Clark, B. Ramm. Come è possibile? Forse vi è un'allusione a questa scuola di pensiero nell'articolo sul luteranesimo di G. Lindbeck, ma troppo, troppo poco. In un dizionario di apologetica è una lacuna non indifferente.

La bibliografia è in genere curata e aggiornata. L'articolo sulla "verità" cita anche un articolo di *Studi di teologia* che, a confronto delle assenze di riviste più importanti, dovrebbe rallegrarci. Tuttavia, anche se privilegia testi francesi, l'articolo sul "male" ignora

l'opera importante di H. Blocher, *Le mal et la croix* (1990).

Anche in articoli ampi come quello sulla rivelazione (pp.1013-1066), la bibliografia è insufficiente per quel che riguarda il contributo evangelico rappresentato da poco più di quattro autori su più di un centinaio citati. Altre sviste di minor entità non impediscono un giudizio complessivo sostanzialmente positivo. E' comunque chiaro che per imprese del genere sarebbe utile far ricorso a più studiosi evangelici. L'indice analitico è ben curato, la veste tipografica, eccellente.

Pietro Bolognesi

R. Liebi, *La storia universale nella visione del profeta Daniele*, Isola del Gran Sasso, DLC 1990, pp. 96.

L'A., dopo aver dedicato il primo capitolo alla difesa dell'autenticità del libro di Daniele, tratta delle profezie in esso contenute e già realizzate prima della venuta di Cristo.

Pur essendo di chiaro taglio dispensazionalista (v. bibliografia supplementare), quest'opera presenta un interessante approccio storico alle profezie di Daniele. Un elemento di novità negli scritti dispensazionalisti pubblicati nel nostro paese. Nel panorama della letteratura evangelica italiana compare così un ulteriore volumetto che non soddisfa l'esigenza, sempre più sentita da chi non ha accesso a testi in altre lingue, di avere a disposizione un autorevole commentario del libro di Daniele in lingua italiana che possa fornire un valido

strumento di studio a quanti ricercano la volontà di Dio.

Giovanni Tuccillo

H. Balz - G. Schneider (edd.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol 1: Aarón - Enók, Edinburgh, T. & T. Clark; Grand Rapids, Eerdmans 1990, pp. 463.

Lo studio del NT esige l'uso di dizionari o lessici che diano delle informazioni adeguate sul significato dei vari termini. Il *Grande Lessico del NT* costituisce il testo classico di cui non si può fare a meno per uno studio serio, ma le voci sono eccessivamente ampie per uno studio intermedio e non sempre pienamente soddisfacenti. L'opera tedesca in tre volumi curata da Balz e Schneider (iniziata nel 1978), pur ispirandosi ad esso, fornisce un sussidio molto utile. La traduzione inglese dovrebbe consentire l'uso di un tale strumento a molti anche al di fuori dell'ambito di lingua tedesca. Ogni voce ha una buona bibliografia introduttiva non limitata ai dati tedeschi.

Forse può aiutare qualche raffronto con opere simili. Rispetto al *Griechisch-Deutsches Wörterbuch* di W. Bauer, fornisce un minor numero di vocaboli, ma più ampie informazioni. Rispetto al *Dizionario dei concetti biblici del NT* di L. Coenen et All., Bologna 1976 (orig. 1970), si può dire che è assai più tecnica. Rispetto al *Theological Dictionary of the NT* abbreviato in un volume da G. W. Bromiley, Grand Rapids/Exeter 1985 è molto meno frammentario. L'opera non tiene purtroppo conto di C. Spicq,

*Notes de Lexicographie néo-testamentaire*, Fribourg 1978-1982 la cui traduzione italiana è in corso. Ora se una tale dimenticanza era lecita per l'originale tedesco, non lo è più per la traduzione inglese. Ciò costituisce un piccolo neo per quanto riguarda l'opera in questione, che comunque possiede una sua indubbia utilità nel quadro dei lessici del NT esistenti. La struttura degli articoli non è sempre la stessa, ma su ciò si avrà modo di ritornare con la pubblicazione dei prossimi due volumi.

Paolo Guccini

Willi Marxsen, *La prima lettera ai Tessalonicesi*, Torino, Claudiana 1988, pp. 108.

Leon Morris, *Le epistole di Paolo ai Tessalonicesi*, Roma, GBU 1988, pp. 202.

John R.W. Stott, *The Message of Thessalonians*, Leicester, IVP 1991, pp. 216.

Per il semplice studente della Bibbia, o per il predicatore che cercasse nei commentari un ausilio per la comprensione delle lettere ai Tessalonicesi, ecco altri tre commentari. I primi due sono delle traduzioni, mentre il terzo è in inglese.

L'opera di Marxsen, anche se ha il pregio d'uno stile molto scorrevole, non risponde alle domande suscitate dal testo, anzi, ne crea delle altre. Ciò è forse dovuto allo sfondo teologico non pienamente evangelico dell'A.

L'opera di Morris si presenta con tanti richiami filologici, ma ciò non è sufficiente a fornire il senso d'insieme

delle epistole. I temi portanti non risaltano con la necessaria forza rendendo così difficile allo studente il lavoro di comprensione ed applicazione del testo. Di genere assai diverso è il commento di Stott e come tale merita un posto a parte. Vi si possono trovare informazioni filologiche, ma esse sono inserite in uno sfondo teologico più soddisfacente. Si capisce che l'A. è anche un predicatore e questo risulta estremamente utile. Il volume è corredato di un utile guida per lo studio personale e di gruppo che permette applicazioni per ogni sezione. Sarebbe bello se si riuscisse ad avere commentari di questo genere per stimolare veramente lo studio della Parola di Dio.

Beniamino Lamorte

Sylvain Romerowski, *L'oeuvre du Saint Esprit ancienne et nouvelle*, Mulhouse, Centre de Culture Chrétienne 1989, pp. 131.

L'opera nasce dalla rielaborazione di una tesi di laurea sostenuta alla Facoltà di Westminster. In sede teologica, il ruolo dello Spirito Santo nell'AT e nel NT, è presentato in modo assai diverso a seconda della scuola cui si appartiene. Da un lato la teologia dell'alleanza e dall'altro il dispensazionalismo. Per la prima vi è la tendenza ad ignorare certe differenze, per la seconda invece, ad accentuarle in maniera eccessiva.

Per quel che concerne l'Italia poi, si deve dire che gran parte dell'evangelismo italiano ha potuto ascoltare solo la tesi dispensazionalista senza essere coscienti d'aver a che fare solo con

un particolare filone di pensiero. Il libro di René Pache in genere assai utile, appartiene ad un dispensazionalismo moderato e ha educato molti lettori della Bibbia in Italia. Pochi hanno avuto la possibilità di accedere ad informazioni d'altro tipo. E' così che appena uno avanza riserve sul dispensazionalismo, non solo ci si scandalizza, ma lo si colloca automaticamente nell'area della teologia dell'alleanza.

L'opera di Romerowski apporta al dibattito dispensazionalismo/teologia dell'alleanza un contributo di prim'ordine. Anche se modesto per dimensioni, il libro rettifica molti luoghi comuni e suggerisce soluzioni, a giudizio del recensore, molto soddisfacenti. L'A. non si limita solo all'esegesi, ma offre anche una sintesi biblica e sistematica. La conclusione merita d'essere riportata: "Il dispensazionalismo elimina il punto di vista della teologia sistematica e perde di vista l'unità del disegno redentore di Dio. La teologia dell'alleanza tende ad ignorare il punto di vista della storia della redenzione e ad annullare le differenze tra le diverse tappe storiche della redenzione con conseguenze negative in campo ecclesiologico. I due punti di vista coabitano nella Scrittura. Sono complementari ed ugualmente importanti. In effetti, dalla trasgressione d'Adamo non esiste che una salvezza e un solo modo di riceverla per gli uomini in ogni periodo. Tale salvezza s'iscrive nel tempo perché dipende dall'opera oggettiva e storica del Cristo incarnato che necessitava tutta una preparazione nel corso della storia prima d'aver luogo, una volta per tutte, in un dato tempo" (p. 129).

Tale conclusione da un'idea del contenuto del libro che merita di essere letto e studiato. Una miglior informazione su questo tema permetterebbe alle persone oneste di essere più equilibrate e a far progredire la riflessione ed il dialogo su temi che comunque rimangono assai complessi.

Pietro Bolognesi

Anthony A. Hoekema, *Saved by Grace*, Grand Rapids, Eerdmans/Exeter, Paternoster 1989, pp. 277.

Dopo aver letto il libro in questione: "Salvati per grazia", non si rimane lo stesso. Hoekema spiega in modo biblico ed entusiasta le dottrine relative alla salvezza dell'uomo. La salvezza va oltre il "fare una decisione per Cristo". La base della salvezza è la grazia di Dio e l'A. spiega come essa venga applicata dallo Spirito Santo alla vita del peccatore.

La salvezza non è da considerarsi un evento unico, ma la risultanza di diverse fasi: la predicazione del Vangelo, la chiamata personale di Dio, la rigenerazione, la conversione, il ravvedimento, la fede, la giustificazione, la santificazione ed infine la perseveranza del vero credente. Questo libro offre una chiave per capire meglio la Bibbia nel suo insieme e guidare all'adorazione di Dio. Solo Lui è infatti capace di progettare questo meraviglioso piano della salvezza e attuarlo nel mondo creandosi il proprio popolo. Non è dunque solo un libro per non credenti, ma anche per credenti che assai spesso hanno una comprensione distorta della dottrina della salvezza.

Kurt Jost

## Lista dei libri ricevuti

- H. Balz-G. Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol 1, Grand Rapids, Eerdmans/Edinburgh, T.& T. Clark 1990, xxix-463.
- Markus Barth, *Riscopriamo la cena del Signore*, Torino, Claudiana 1990, pp. 144.
- Samuel Bénétreau, *L'épître aux Hébreux*, t. 2, Vaux-sur-Seine, Edifac 1990, pp. 277.
- Edmund P. Clowney, *The unfolding Mystery*. Discovering Christ in the O.T., Leicester, IVP 1990, pp. 202.
- Harvie M. Conn (ed.), *Practical Theology and the Ministry of the Church 1952-1984*, Essays in Honor of E.P. Clowney, Phillipsburg, NJ, Presb. and Ref. 1990, pp. 310.
- Peter H. Davids, *The First Epistle of Peter*, Grand Rapids, Eerdmans 1990, pp. 266.
- William Dumbrell, *The Faith of Israel*, Leicester, Apollos-IVP 1989, pp. 286.
- John M. Frame, *Perspectives on the Word of God*, Phillipsburg, NJ, Presb. and Ref. 1990, pp. 66.
- V.P. Hamilton, *The Book of Genesis*. Chapters 1-17, Grand Rapids, Eerdmans 1990, pp. 522.
- Philip E. Hughes, *The Book of the Revelation*. A Commentary, Grand Rapids, Eerdmans; Leicester, IVP 1990, pp. 242.
- G. Ebeling, *Dogmatica della fede cristiana*, I: Prolegomeni, Genova, Marietti 1990, pp. 490.
- R. Liebi, *La statua universale nella visione del profeta Daniele*, Isola del Gran Sasso, DLC 1990, pp. 96.
- Alphonse Maillot, *I miracoli di Gesù*, Torino, Claudiana 1990, pp. 173.
- I. Howard Marshall, *Gli Atti degli apostoli*, Roma, GBU 1990, pp. 624.
- J.I. Packer-Th. Howard, *Le Christ et l'humanisme moderne*, Méry-sur-Oise, Sator 1990, pp. 264.
- W. Rietkerk, *Dio: illusione o realtà?*, Isola del Gran Sasso, DLC 1990, pp. 120.
- Sergio Rostagno (a cura di), *Barth contemporaneo*, Torino, Claudiana 1990, pp. 250.
- Helen Roseveare, *Ci ha dato una valle*, Roma, GBU 1990, pp. 226.
- Moisés Silva, *Philippians*, Chicago, Moody Press 1988, pp. 255.
- B.J. van der Walt, *Cultural Diversity in Africa*. Embarrassment or opportunity?, Potchefstroom, PU for CHE 1991, pp. 261.

**INDICE DEL VOLUME III  
(1991)**

**ARTICOLI**

R. J. Bauckham, <i>Uno sguardo storico sull'universalismo</i>	207
P. Bognesi, <i>L'impossibile funzione dell'etica</i>	79
P. Bognesi, <i>La via della salvezza nell'AT. Tra dispensazionalismo e..</i>	144
P. Castellina, <i>La salvezza di Israele: Romani 9-11</i>	174
B. Corsani, <i>La dottrina della salvezza nel NT</i>	162
J. Douma, <i>L'uso della Scrittura nell'etica</i>	22
J. Murray, <i>L'etica biblica, questioni introduttive</i>	3
J. I. Packer, <i>Gli evangelici e la via della salvezza. L'universalismo e..</i>	224
Ch. Wright, <i>Le decisioni etiche nell'Antico Testamento</i>	48

**DOCUMENTAZIONE**

<i>Dichiarazione di Chicago, 1986</i>	89
<i>Il manifesto del Regno, 1988</i>	113
<i>La salvezza del popolo ebraico: Colloquio di Willowbank, 1989</i>	249

**STUDI CRITICI**

D. Walker, <i>La salvezza in chiave antifondamentalista</i>	260
---	-----

**RASSEGNE**

P. Bognesi, <i>Informazioni bibliografiche sull'etica</i>	223
---	-----

**SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE**

J.-R. Armogathe (sous dir.), <i>Le Grand Siècle et la Bible (P. Guccini)</i>	137
H. Balz-G. Schneider (edd.), <i>Exegetical Dictionary of the NT (P. Guccini)</i>	267
J.W. Cooper, <i>Body, Soul and life everlasting (P. Finch)</i>	133
J.R. Kriel, <i>Removing Medicine's mask (A. Forghieri)</i>	139
H.R. Jones, <i>Gospel and Church (T. Racca)</i>	138
U. Gastaldi, <i>I movimenti di risveglio nel mondo protestante (N. Ciniello)</i>	139
G. Gonnet, <i>Il grano e le zizzanie: tra eresia e riforma (D. Walker)</i>	135
P. Guillemette, <i>The Greek New Testament Analyzed (P. Bognesi)</i>	131
P. Guillemette/M. Brisebois, <i>Introduzione ai metodi storico-critici (E. Beriti)</i>	
A.A. Hoekema, <i>Saved by Grace (K. Jost)</i>	269

R. Latourelle-R. Fischella (dir.), Dizionario di teologia fondamentale ( <i>P. Bolognesi</i> )	266
R. Liebi, La storia universale nella visione del profeta Daniele ( <i>G. Tuccillo</i> )	267
W. Marxsen, La prima lettera ai Tessalonicesi ( <i>B. Lamorte</i> )	267
L. Morris, Le epistole di Paolo ai Tessalonicesi ( <i>B. Lamorte</i> )	267
O. Palmer Robertson, The Books of Nahum, Habakkuk and Zephaniah ( <i>G. Emetti</i> ),	13
S. Romerowski, L'oeuvre du Saint Esprit ancienne et nouvelle ( <i>P. Bolognesi</i> )	268
P. Sacchi (a cura di), Apocrifi dell'Antico Testamento ( <i>G. Emetti</i> ),	130
P.G. Schrottenboer (ed.), Roman Catholicism, ( <i>P. Guccini</i> )	138
M. Silva, Has the Church Misread the Bible? ( <i>J. Terino</i> )	132
J.R.W. Stott, The Message of Thessalonians ( <i>B. Lamorte</i> )	267
B.J. van der Walt, Being human. A Gift and a duty ( <i>L. De Chirico</i> )	135

#### INDICE DEGLI AUTORI E RECENSORI

(r=recensione)

E. Beriti 131r; R. J. Bauckham 207; P. Bolognesi 79, 144, 131r, 163r, 166r, 266r, 268; P. Castellina 174; N. Ciniello 136r; M. Clemente 121r; B. Corsani 162; L. De Chirico 135r; J. Douma 22; G. Emetti 130r; P. Finch 133r; A. Forghieri 235r; P. Guccini 137r, 138r, 267r; K. Jost 269r; B. Lamorte 268r; J. Murray 3; J.I. Packer 224; T. Racca 138r; J. Terino 132r; G. Tuccillo 267r; D. Walker 135r, 260; Ch. Wright 48.

*Studi di teologia* è pubblicato dall'Istituto di formazione evangelica e documentazione (IFED) con sede in Padova. Lo scopo dell'Ifed è di promuovere e svolgere attività che contribuiscano a formare e ad orientare una coscienza specificatamente evangelica in tutte le sfere dell'esistenza umana. In obbedienza al mandato divino, esso crede che ogni indagine debba essere orientata dal timore di Dio in accordo con l'autorità sovrana della Sua Parola e alla sola gloria di Dio.

Oltre alla pubblicazione della rivista, l'Istituto gestisce una biblioteca teologica, offre la consulenza di suoi membri qualificati e organizza conferenze e giornate di studio.

---

Direttore responsabile: P. Bolognesi

Iscritto nel Registro stampa del Tribunale di Padova al n. 1089 del 4/11/88 ai sensi degli art. 5 e 6 della legge 8/2/1948 N° 47

Stampa: Tipografia Veronese Padova, Tel. 713010