

FACOLTÀ BIBLICA • PUBBLICAZIONI

## Ricerche Bibliche

N. 36 - Primo trimestre 2019

---

Direttore Gianni Montefameglio. La responsabilità degli studi pubblicati nella rivista si intende del singolo autore e non necessariamente dell'intera redazione. Per l'invio di materiale redazionale, materiale per la recensione, corrispondenza e segnalazioni: [direzione.biblistica@gmail.com](mailto:direzione.biblistica@gmail.com). Il materiale sarà accolto o meno a giudizio della redazione. L'autore che invia suo materiale per la pubblicazione è consapevole che se il suo materiale sarà pubblicato comparirà il suo nome quale autore. Tutto ciò che viene pubblicato è coperto da copyright (©) e può essere pubblicato altrove solo con il consenso scritto dell'autore.

Saremo lieti di pubblicare, se ritenuto interessante, materiale inviatoci dai nostri lettori. Questi scritti non devono essere necessariamente di tema strettamente biblico. Possono includere riflessioni e considerazioni spirituali. Non rappresentando la rivista alcuna confessione religiosa, non saranno soggetti a censura dottrinale. Ciascun autore parla per sé e ciascun lettore è in grado di formarsi la propria opinione, liberamente.

---

Copyright © Tutti i diritti sono riservati

## Indice (ipertestuale)

Antonio Bassi La formula “in nome di Yeshùà” nella preghiera del discepolo	pag. 2
Danilo Mazzarello La Parola era <i>theos</i> (Gv 1,1)	pag. 8
Fausto Salvoni Il fico sterile	pag. 30
Gianni Montefameglio La componente divina della mente umana	pag. 33

# La formula “in nome di Yeshùà” nella preghiera del discepolo

di Antonio Bassi

---

Ho riflettuto molto sull'uso comune di pregare Dio “in nome di Yeshùà”, pratica che in certe denominazioni religiose cristiane è percepita come formula imprescindibile perché la preghiera risulti efficace, quasi avesse in sé qualcosa di magico, o quasi Dio non ascoltasse se non viene pronunciata. Ma davvero è necessario pregare Dio “in nome di Yeshùà”? Il fatto è che Yeshùà non ha mai insegnato a pregare in suo nome; parlando ai Dodici — e solo a loro — disse che avrebbero ottenuto *qualsiasi cosa avessero chiesto in suo nome*.

La formula “in nome di” compare numerose volte nella Bibbia in contesti diversi, unitamente alle azioni di *fare, inviare, chiedere, benedire, battezzare*. La benedizione sacerdotale fatta “in nome di Dio”, pur essendo pronunciata da un uomo, proveniva da Dio (Lv 9:22,23; Dt 10:8; 21:5; 1Cr 23:13), in quanto chi la pronunciava (il sacerdote) era autorizzato da Dio.

Prima di congedarsi da loro, Yeshùà dice ai Dodici che “nel suo nome si sarebbe predicato il ravvedimento per il perdono dei peccati a tutte le genti, cominciando da Gerusalemme” (Lc 24:47); in Mt 28:19 Yeshùà specifica: “Andate e fate miei discepoli tutti i popoli battezzandoli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”. Questa formula è certamente spuria. Eusebio e Origene accettano la lezione ἐν τῷ ὀνόματι μου (en to onòmati mu), “nel mio nome”, sostenuta anche da Giustino (*Dialogo con Trifone*, 39,2), che è certamente quella genuina poiché concorda con Lc 24:47 e perché in Atti degli Apostoli il battesimo viene sempre praticato nel solo nome di Yeshùà. Se la formula cara ai trinitari fosse genuina, gli apostoli avrebbero evidentemente disobbedito ad uno specifico ordine di Yeshùà. Il battesimo fu praticato “nel nome di Yeshùà” (e “in virtù di Yeshùà”, Rm 6:3) poiché fu lui stesso a comandarlo e dunque ad autorizzare i Dodici. Secondo il principio di rappresentanza, espresso in Mt 10:40 e Gv 13:20 (cfr. Mt 25:40,45), era Yeshùà stesso che battezzava, essendo gli apostoli autorizzati ad agire in suo nome.

Daniel Marguerat, nel suo “Introduzione al Nuovo Testamento” (ed. Claudiana, 2004, p. 388), a proposito della *semantica dell'invio*, afferma:

“La semantica dell’invio deve essere intesa sullo sfondo del diritto dell’invio nel vicino oriente antico. Un inviato era un messaggero debitamente legittimato che rappresentava il suo sovrano presso una corte straniera. La categoria principale attribuita alla figura dell’inviato era quella della rappresentanza; giocava sulla dialettica tra l’unità e la differenza: l’ambasciatore rappresentava pienamente il suo re pur essendo diverso da lui. I possibili significati di queste rappresentazioni per la cristologia sono evidenti. In quanto inviato del Padre, il Cristo lo rappresentava nel mondo. Non pronuncia parole proprie, ma quelle di suo Padre (3,34; 14,10; 17,8. 14); non compie le proprie opere, ma quelle di suo Padre (4,34; 5,17. 19 ss. 30. 36; 8,28; 14,10; 17,24. 34). Non compie la sua volontà, ma quella di suo Padre (4,34; 5,30; 6,38; 10,25. 37). Non vuol essere null’altro che la voce e la mano di Dio fra gli esseri umani. Nella logica giovannea, il Cristo è effettivamente Dio nella misura in cui è il suo inviato: al tempo stesso tutt’uno con Lui eppure diverso da Lui. Questa affermazione è di fondamentale importanza, poiché nessuno ha mai visto Dio (1,18)”.

Cosa significa esattamente agire in nome di qualcuno?

“In nome di, in rappresentanza o per delega di: *in n. del popolo italiano* (sostituisce la frase in n. di Sua Maestà, che si usava come formula iniziale delle sentenze al tempo della monarchia)” — Treccani.

Per poter dire o fare qualcosa “in nome di” qualcuno è necessario prima averne ricevuto autorità da chi rappresentiamo e ci ha delegato a dire o a fare; per cui, nel momento in cui agiamo in suo nome, esercitiamo la sua volontà e non la nostra:

“Avverrà che se qualcuno non darà ascolto alle mie parole, che egli [il profeta] dirà *in mio nome*, io gliene domanderò conto. Ma il profeta che avrà la presunzione di dire *in mio nome* qualcosa che io non gli ho comandato di dire o che parlerà in nome di altri dèi, quel profeta sarà messo a morte.” — Dt 18:19,20.

“Quei profeti profetizzano menzogne *nel mio nome*; io non li ho mandati, non ho dato loro nessun ordine, e non ho parlato loro ... Perciò così parla il Signore riguardo ai profeti che profetizzano *nel mio nome*, sebbene io non li abbia mandati, e dicono: «Non ci sarà spada né fame in questo paese»; quei profeti saranno consumati dalla spada e dalla fame” — Ger 14:14,15.

“Se dico: «Io non lo menzionerò più, non parlerò più *nel suo nome*», c'è nel mio cuore come un fuoco ardente, chiuso nelle mie ossa; mi sforzo di contenerlo, ma non posso.” — Ger 20:9.

Il profeta parlava in nome di Dio poiché era *scelto e autorizzato da Dio a farlo*. Anzi, il profeta *doveva* parlare in nome di Dio, come spiega Geremia in 20:9, che non riusciva a contenersi perché un fuoco interiore lo costringeva. Il profeta che non era autorizzato da Dio, non parlava in Suo nome, e veniva punito (cfr. Mt 7:22-23).

“Le opere che faccio *nel nome del Padre mio*, sono quelle che testimoniano di me” — Gv 10:25.

Yeshùà praticava opere straordinarie *in nome di Dio*, ossia *in rappresentanza di Dio e per autorità concessa*. Avendo ricevuto tale autorità, ciò che chiedeva veniva esaudito. La gente si stupiva dell'insegnamento di Yeshùà, “perché parlava con autorità” (Lc 4:32); non certo perché era autoritario, ma perché aveva ricevuto autorità. Le sue opere erano la dimostrazione che la sua autorità proveniva da Dio e che lui deteneva quell'autorità per concessione divina, essendo il Messia atteso: “Egli [Yeshùà] rende testimonianza di quello che ha visto e udito” (Gv 3:32); “Se io rendo testimonianza di me stesso, la mia testimonianza non è vera. Vi è un altro che rende testimonianza di me” (Gv 5:31-32). I giudei gli chiedono: “Se tu sei il Cristo, diccelo apertamente” (Gv 10:24); Yeshùà risponde: “Le opere che faccio nel nome del Padre mio, sono quelle che testimoniano di me” (v.25). I giudei sapevano benissimo che Yeshùà parlava ed operava in nome di Dio. Infatti, Nicodemo, che era certamente un membro del Sinedrio, dice a Yeshùà: “Rabbì, noi sappiamo che tu sei un dottore venuto da Dio; perché nessuno può fare questi segni miracolosi che tu fai, se Dio non è con lui.”. Il cieco dalla nascita, appena guarito da Yeshùà, si reca dai giudei, i quali gli dicono: “Noi sappiamo che a Mosè Dio ha parlato; ma in quanto a costui, non sappiamo di dove sia” (Gv 9:29). E lui risponde loro: “Questo poi è strano: che voi non sappiate di dove sia; eppure mi ha aperto gli occhi! Si sa che Dio non esaudisce i peccatori; ma se uno è pio e fa la volontà di Dio, egli lo esaudisce. Da che mondo è mondo non si è mai udito che uno abbia aperto gli occhi a uno nato cieco. Se quest'uomo non fosse da Dio, non potrebbe fare nulla” (vv. 30-33).

Yeshùà veniva sempre esaudito, poiché era guidato dallo spirito e aveva autorità di parlare e chiedere in nome di Dio, essendo Suo apostolo, cioè Suo inviato: “Considerate Gesù, l'apostolo [τὸν ἀπόστολον, ton apòstolon, “l'inviato”] e il sommo sacerdote della fede che professiamo” (Eb 3:1); “Io sapevo bene che tu [Padre] mi esaudisci sempre” (Gv 11:42). Allo stesso modo, gli apostoli di Yeshùà ricevono da lui (e dunque da Dio, poiché da Dio sono mandati a Yeshùà) l'autorità per

chiedere qualsiasi cosa, e dunque potevano parlare ed operare “in suo nome”, come se fosse lui a parlare e operare, avendoli Yeshùà stesso inviati a rappresentarlo:

“Io ho manifestato il tuo nome agli uomini *che tu mi hai dati* dal mondo; erano tuoi e *tu me li hai dati* ... Io prego per loro; non prego per il mondo, ma per quelli *che tu mi hai dati*, perché sono tuoi ... Padre santo, conservali nel tuo nome, quelli *che tu mi hai dati* ... quelli *che tu mi hai dati*, li ho anche custoditi, e nessuno di loro è perito, tranne il figlio di perdizione” — Gv 17:6,9,11,12.

In questo passaggio, Yeshùà sta parlando dei Dodici solamente, i discepoli che lui si scelse e “ai quali diede anche il nome di apostoli” (Lc 6:13). Ciò è chiarissimo, poiché tra loro include Giuda (il figlio di perdizione) e poiché solo successivamente, al v. 20, inizia a parlare di “quelli che credono in me per mezzo della loro parola [dei Dodici]”, ossia i discepoli futuri. Durante la cena, dice anche ai Dodici, *e solo a loro*:

“Non siete voi che avete scelto me, ma *sono io che ho scelto voi*, e vi ho costituiti perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga; affinché tutto quello che chiederete al Padre, *nel mio nome*, egli ve lo dia.” — Gv 15:16.

Scelti e costituiti per “portare frutto”, affinché la chiesa (ecclesia) sbocciasse e proliferasse attraverso la fede nel Messia, di cui gli apostoli portavano testimonianza e che rappresentavano. Perché ciò accadesse, fu garantito loro che ogni richiesta sarebbe stata esaudita:

“In verità, in verità vi dico che qualsiasi cosa domanderete al Padre *nel mio nome*, egli ve la darà” — Gv 16:23.

“Quello che chiederete *nel mio nome*, lo farò; affinché il Padre sia glorificato nel Figlio” — Gv 14:13.

“Chi riceve voi, riceve me; e chi riceve me, riceve colui che mi ha mandato” — Mt 10:40.

“Chi riceve colui che io avrò mandato, riceve me; e chi riceve me, riceve colui che mi ha mandato»” — Gv 13:20.

I Dodici, e gli altri apostoli da lui scelti e inviati, tra cui Paolo, potevano chiedere ed operare nel nome di Yeshùà, avendo garanzia di essere esauditi, come Yeshùà poteva chiedere ed operare nel nome di Dio e avere garanzia di essere sempre ascoltato, essendo stato inviato da Dio per rappresentarlo e dunque detenendo l'autorità per chiedere in Suo nome. In Gv 16:23 è detto che ogni richiesta dei Dodici sarebbe stata esaudita da Dio, mentre in Gv 14:13 è Yeshùà ad esaudire le richieste. Sembra una contraddizione, oppure un indizio dell'unità divina tra Dio e il Messia (come proporrebbero i trinitari), ma in realtà è la conferma del concetto di *rappresentanza* che abbiamo discusso. Yeshùà è

l'inviato di Dio, dunque le sue opere sono opere di Dio, come la firma posta su un documento da un inviato di un'azienda, rappresenta *de facto* la firma dell'azienda. Il Sinedrio spesso inviava messi incaricati di portare a termine mandati particolari, come ad esempio raccogliere denaro per il tempio, e questi inviati erano chiamati *apostoli* (sheluchîn, in aramaico) e rappresentavano il Sinedrio in tutto e per tutto.

Gli apostoli erano gli inviati di Yeshùà, dunque le loro opere erano le opere di Yeshùà e di Dio allo stesso tempo, essendo Yeshùà l'inviato di Dio: “Chi riceve voi, riceve me; e chi riceve me, riceve colui che mi ha mandato.” (Mt 10:40). Ecco perché Yeshùà dice: “Quello che chiederete nel mio nome, [io] lo farò; affinché il Padre sia glorificato nel Figlio” (Gv 14:13); avendo concesso ai Dodici l'autorità di operare in suo nome, è *lui stesso che opera* quando loro operano, essendo da loro rappresentato. Il v.14:13b chiarisce però che tramite le opere degli apostoli, Dio sarebbe stato glorificato attraverso il Messia (ἐν τῷ υἱῷ, en to huiò, “per mezzo del figlio”), dunque è sempre Dio che opera, ed è per questo che Yeshùà dice che “qualsiasi cosa domanderete al Padre nel mio nome, egli [Dio] ve la darà”. Dio opera tramite Yeshùà, che opera tramite gli apostoli, che, dunque, operano per conto di Dio, essendo Yeshùà rappresentante di Dio. Ma il cerchio si chiude qui, poiché nessuno, dopo di loro, ricevette l'autorità di inviato e poteva parlare e operare “in nome di Yeshùà” e di Dio.

Una conferma di questo ce la dà Giovanni in 1Gv 5:14, in un periodo in cui le opere miracolose erano ormai cose del passato (cfr. Eb 2:4): “Questa è la fiducia che abbiamo in lui [Dio]: che se domandiamo qualche cosa *secondo la sua volontà*, egli ci esaudisce”. Qui, Giovanni (pur essendo un apostolo e inserendosi tra quelli che domandano) non insegna più a chiedere “nel nome di Yeshùà”, ossia avendo autorità per chiedere al posto suo, e la certezza di essere ascoltati in base a ciò che si chiedeva è scomparsa: le richieste vengono esaudite “secondo la sua volontà”, ossia *se Dio ritiene che debbano essere esaudite*. La chiesa era ormai nata e i doni dello spirito non erano più necessari: “Beati quelli che non hanno visto e hanno creduto!” (Gv 20:29).

La consuetudine moderna di pregare in nome di Yeshùà, dunque, deriva probabilmente da un'errata interpretazione dei versetti di Giovanni citati sopra; infatti, in quei versetti, Yeshùà parla solo ai Dodici, suoi inviati scelti, e oltretutto *non parla affatto di preghiera*, ma di “chiedere in suo nome”, ossia chiedere al posto suo. Come Dio dice a Davide, Suo rappresentante (“unto”, “messia”), “Chiedimi, io ti darò in eredità le nazioni e in possesso le estremità della terra” (Sl 2:8), Yeshùà dice ai suoi apostoli che avrebbero ottenuto qualsiasi cosa avessero chiesto; ciò in virtù della missione che si prospettava per loro, in cui avrebbero dovuto rendere palese la sua messianicità — attraverso la

loro autorità dettata dalla *testimonianza diretta* e dal fatto che *furono scelti personalmente da Yeshùà* — affinché la fede sbocciasse.

Yeshùà insegna a pregare in Mt 6:5 ss. e non dice di farlo “in suo nome”. Sarebbe oltremodo illogico pensare di avere bisogno della sua autorità per pregare Dio, o che solo colui che è battezzato in suo nome possa essere ascoltato. Ciò significherebbe che ogni essere umano di fede giudaica, appartenente ad Israele, non potrebbe pregare il suo Dio o non sarebbe ascoltato perché non accetta Yeshùà come Messia di Israele.

In conclusione, non credo che si debba pregare “in nome di Yeshùà”. Credo che si debba pregare Dio come Yeshùà ci insegna a fare in Mt 6:5-13, forti della fede in lui, che non necessita di essere ribadita a voce, essendo già dichiarata nel battesimo e confermata attraverso l'accettazione del suo giogo (Mt 11:29,30) e l'obbedienza ai suoi insegnamenti (Gv 14:21; 15:10).

“Quando pregate, non siate come gli ipocriti; poiché essi amano pregare stando in piedi nelle sinagoghe e agli angoli delle piazze per essere visti dagli uomini. Io vi dico in verità che questo è il premio che ne hanno. Ma tu, quando preghi, entra nella tua cameretta e, chiusa la porta, rivolgila preghiera al Padre tuo che è nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, te ne darà la ricompensa. Nel pregare non usate troppe parole come fanno i pagani, i quali pensano di essere esauditi per il gran numero delle loro parole. Non fate dunque come loro, poiché il Padre vostro sa le cose di cui avete bisogno, prima che glielo chiediate. Voi dunque pregate così: «Padre nostro che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome; venga il tuo regno; sia fatta la tua volontà, come in cielo, anche in terra. Dacci oggi il nostro pane quotidiano; rimettici i nostri debiti come anche noi li abbiamo rimessi ai nostri debitori; e non ci esporre alla tentazione, ma liberaci dal maligno»”.

[< Torna all'indice](#)

# La Parola era *theos* (Gv 1,1)

di Danilo Mazzaello

---

## La Parola era θεός

In queste pagine procederemo all'analisi del passo di Gv 1, 1 seguendo quest'ordine: dapprima esamineremo la struttura grammaticale e sintattica del testo greco. In seguito, vaglieremo le argomentazioni di traduttori e grammatici e soppeseremo la validità delle loro conclusioni. Infine analizzeremo il contesto e i passi paralleli per determinare il senso attribuito a Gv 1, 1c dal suo autore.

### La grammatica

Il termine θεός (*theòs*, Dio), sostantivo comune concreto, è il nome del predicato. Con la copula ἦν (*en*, era) costituisce il predicato nominale. Il soggetto, λόγος (*lògos*, parola), è preceduto dall'articolo determinativo nominativo singolare maschile ὁ (*ho*, il, lo). In questo passo vi sono due fatti rilevanti dal punto di vista grammaticale: 1. il nome del predicato non ha l'articolo e 2. precede la copula. Procediamo all'analisi di questi due elementi, definendo i termini ed esponendo le regole che reggono l'uso e l'omissione dell'articolo nelle lingue italiana e greca.

### L'articolo nella lingua italiana

In italiano, l'articolo può essere determinativo o indeterminativo. L'articolo determinativo (*il, lo, la, i, gli, le*) si usa nei seguenti casi:

1. Quando si indicano persone, animali o cose unici nel loro genere e che, perciò, non possono essere confusi con altri.
2. Quando ci si riferisce a persone o a cose delle quali si è parlato precedentemente e che, per questo motivo, sono note.
3. Quando si descrive tutto un genere o una categoria, senza distinzione di particolari. Per esempio, affermando che *l'uomo* è peccatore, attribuiamo questa caratteristica all'intero genere umano, indistintamente.

Si ricorre all'articolo indeterminativo (*un, una, uno*) quando si vuole indicare un'entità ancora ignota e indeterminata nel suo genere. Il seguente esempio illustra il valore dell'articolo nella lingua italiana:

Era mattina, a Gerusalemme. Il sacerdote si preparava ad offrire in sacrificio *un agnello* e cereali. *L'agnello* aveva un anno ed era senza difetto. La sua morte avrebbe raffigurato il sacrificio del veniente Salvatore. Tra tutti gli animali era stato scelto *l'agnello*, essendo questi una creatura inerme e docile. Il Messia, il Figlio di Dio, sarebbe stato *un agnello* e un leone.



In questo paragrafo la parola *agnello* ricorre quattro volte con quattro diversi significati. Nel primo caso il termine, preceduto dall'articolo indeterminativo, descrive *un agnello qualsiasi*, un esemplare qualunque appartenente al genere degli agnelli, un agnello non ancora conosciuto. In seguito abbiamo *l'agnello*: si tratta d'un animale specifico che, essendo già stato menzionato in precedenza, viene ora determinato con l'ausilio dell'articolo, detto appunto *determinativo*. La terza volta il vocabolo, pur essendo determinato, assume un valore generico che comprende tutti gli agnelli del mondo. Nel quarto caso l'articolo indeterminativo evidenzia la natura o le qualità dell'agnello, qualità che possono essere possedute, nello stesso grado o in grado differente, da appartenenti ad altre categorie. In questo caso l'articolo non è tanto indeterminativo quanto qualitativo. Il Messia non è *un agnello*, *uno* degli agnelli, un esemplare della loro categoria, ma è un *agnello* avendo alcune delle caratteristiche che contraddistinguono l'agnello: è mite ed inerme.

### **Riassunto**

In italiano l'articolo determinativo può avere due significati: uno individuale e l'altro generico. Nella frase "l'agnello aveva un anno" è individuale, giacché addita quel solo e singolo agnello. È generico nell'affermazione "tra tutti gli animali era stato scelto l'agnello" dato che in essa *l'agnello* sta per l'intero suo genere. L'articolo indeterminativo ricorre quando ci si riferisce ad una parte indeterminata di un gruppo o di una classe, come nella frase "Il sacerdote si preparava ad offrire in sacrificio un agnello". Talvolta è usato in senso qualitativo per evidenziare le qualità o la natura di una persona, di un animale o di una cosa, come nella dichiarazione "Il Messia, il Figlio di Dio, sarebbe stato un agnello". Pertanto l'articolo determinativo identifica una particolare persona o cosa: la frase "Carlo è il principe" può significare che costui è il noto principe del quale già parliamo, oppure che è il solo ed unico esemplare della sua categoria. Chi è Carlo? È il principe. Nell'affermazione "Carlo è un principe" il predicato nominale potrebbe avere un valore denotativo oppure connotativo. Nel primo caso attesterebbe che Carlo, essendo figlio di un monarca, appartiene al genere o alla categoria dei principi. Alle domande "Chi è Carlo? A quale classe appartiene?" risponde: "Egli è uno dei principi."<sup>1</sup> Nel secondo caso il predicato nominale *principe* potrebbe avere un valore attributivo, descrivendo il carattere di Carlo e non la sua appartenenza ad una determinata categoria. Carlo potrebbe essere uomo di umili origini ma, nonostante ciò, essere un *principe*, avendo modi, carattere e natura nobili e principeschi.<sup>2</sup> Conclusa questa digressione sull'uso dell'articolo nella lingua italiana, esaminiamo le regole che reggono l'uso e l'omissione dell'articolo in greco.

### **Uso e omissione dell'articolo in greco**

Il greco classico e biblico hanno l'articolo determinativo (ὁ, ἡ, τό), ma non quello indeterminativo. Per questo motivo colui che traduce dal greco all'italiano deve inserire l'articolo indeterminativo dove l'italiano lo richiede, al fine di trasmettere fedelmente il senso del testo originale. Nel greco biblico il predicato nominale ha l'articolo nei seguenti casi:

- **quando è intercambiabile col soggetto.** In 1 Gv 3, 4 si afferma: ἡ ἀμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία (*il peccato è l'iniquità*). In questo caso il predicato è identico al soggetto. L'inversione dei termini non muta il senso della frase: affermare che *il peccato è l'iniquità* equivale a dire che *l'iniquità è il peccato*. L'articolo evidenzia l'intercambiabilità tra soggetto e predicato;
- **quando descrive l'unico essere della sua specie.** In Mr 12, 7 i contadini assassini cospirano contro il figlio del padrone della vigna, dicendo Οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος· δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτόν, καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία (*costui è l'erede. Su! Uccidiamolo e l'eredità sarà nostra*). I congiurati sanno che vi è un solo erede, il figlio del padrone; perciò lo chiamano ὁ κληρονόμος, l'erede;
- **quando rinvia a qualcosa di noto o di già menzionato.** In Gv 1, 21 gli inviati dei farisei interrogano Giovanni Battista con le parole: Ὁ προφήτης εἶ σύ (*sei tu il schiera dei profeti.*<sup>5</sup> Essi vogliono sapere se il Battista è il profeta predetto nelle Scritture, l'antesignano del Messia. Pertanto, in greco come in italiano, l'articolo determinativo ricorre quando ci si riferisce a entità note o date come tali. Come in italiano esso ha un significato individuale o uno generico. La locuzione ὁ ἄνθρωπος può indicare *il ben noto, particolare, sopra nominato uomo*, oppure può riferirsi all'uomo come specie, in senso generico.

Laddove l'italiano userebbe l'articolo indeterminativo, il greco, che ne è privo, comunica lo stesso pensiero omettendo l'articolo. L'omissione dell'articolo determinativo indica che l'entità descritta è indeterminata. Il predicato nominale non vuole l'articolo nei seguenti casi:

- **quando indica la categoria o la classe alla quale il soggetto appartiene.** Per esempio, in Mr 7, 26 si legge ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς (*la donna era greca*). Ciò significa che quella singola donna, descritta da Marco, era greca, quantunque anche altre appartenessero alla stessa categoria;
- **quando indica la natura o la qualità predicate del soggetto.**

Illustriamo l'uso e l'omissione dell'articolo nel greco biblico con un esempio. In Gv 4, 7-9 si legge: «Arriva una donna di Samaría (gr. γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας) a prendere acqua. Le dice Gesù: «Dammi da bere». I suoi discepoli erano infatti andati in città a fare provvista di cibi. Ma la [donna] samaritana (gr. ἡ γυνὴ ἡ Σαμαρίτις) gli dice: «Come mai tu, che sei giudeo, chiedi da bere a me, che sono una donna samaritana? (gr. γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὔσης) ». In questo passo il termine *donna* (gr. γυνή) ricorre tre volte. Nel primo caso non ha l'articolo: si tratta di una donna indeterminata, della quale non si era fatta precedente

<sup>1</sup> Mette conto ricordare che l'articolo determinativo non è altro che un aggettivo dimostrativo indebolito. Gli articoli determinativi *il, lo, la* risalgono, infatti, agli aggettivi dimostrativi latini *ille, illa, illud*. L'articolo indeterminativo (*un, uno, una*) rappresenta il numerale *uno* indebolito. Si veda *Lo studio e l'arte dello scrivere*, di Umberto Pannozzo, Le Monnier, Firenze, 1963, p. 64.

<sup>2</sup> Vi è anche chi appartiene ad una categoria senza, però, rispecchiarne appieno tutte le caratteristiche. Carlo potrebbe essere *un* principe, figlio di un sovrano, eppure non essere un *principe*, avendo modi, carattere o natura volgari e meschini e non *nobili o principeschi*.

<sup>3</sup> In Luca 1, 76 Zaccaria aveva predetto il ruolo di Giovanni Battista, affermando: προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ (*Sarai chiamato profeta dell'Altissimo*).

menzione; perciò, in greco, il vocabolo non ha l'articolo. In questo caso la lingua italiana richiede l'uso dell'articolo indeterminativo, che dovrà essere aggiunto dal traduttore. Nel v. 9 leggiamo: "Ma la [donna] samaritana (gr. ἡ γυνή ἡ Σαμαρίτις) gli dice..." Il termine *donna* è qui preceduto dall'articolo determinativo, il cui valore anaforico<sup>4</sup> è evidente: indica *la nota, particolare, sopra nominata donna*. Nello stesso versetto la parola γυνή appare ancora, senza articolo, nella frase: "...sono una donna samaritana... (gr. γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὔσης)." In questo caso il predicato nominale è privo dell'articolo dato che indica la categoria o la classe alla quale il soggetto appartiene: l'interlocutrice di Gesù è *una samaritana* poiché appartiene al popolo samaritano. In Gv 8, 48 lo stesso appellativo è usato con significato e valore differenti. Vi si legge: "Gli risposero i Giudei: «Non abbiamo forse ragione di dire che sei un Samaritano (gr. Σαμαρίτης εἶ συ) e un indemoniato?». In questo versetto, come in Gv 1, 1c, il predicato nominale senza articolo precede il verbo. I Giudei usano l'epiteto *samaritano* con un valore che non è semplicemente indeterminato, ma qualitativo. Attribuiscono a Gesù le caratteristiche e la natura degli odiati samaritani. In questo caso l'omissione dell'articolo mette in risalto la natura e gli attributi del soggetto, non la sua appartenenza ad un gruppo o ad una categoria. L'aspetto qualitativo prevale su quello indeterminato.

Il lessicografo Nigel Turner afferma che «normalmente l'articolo non sarà usato quando una persona o una cosa sono menzionate per la prima volta, o quando ci si riferisce solo ad una parte indeterminata di un gruppo o di una classe, o quando si pensa ad una persona o a un oggetto solo in senso predicativo (e pertanto non individuale o determinato). In tali casi non vi è alcuna anafora a particolari o ben conosciuti esempi o ad una classe considerata nel suo insieme. Perciò è comune esprimere il predicato senza l'articolo».<sup>5</sup>

Alla luce di queste osservazioni procediamo all'esame di Gv 1, 1c. Vi si legge: θεὸς ἦν ὁ λόγος (*la Parola era θεός*). Come si dovrebbe tradurre questa frase? Che valore ha il termine θεός senza articolo? Maximilian Zerwick osserva: «L'omissione dell'articolo rivela che colui che parla considera la persona o la cosa non tanto come questa o quella persona o cosa, ma piuttosto come *tale* persona o cosa, cioè considera non l'individuo ma piuttosto la sua natura o qualità. Perciò, talvolta si indica come regola che l'articolo non è usato col predicato. Infatti, comunemente i predicati difettano dell'articolo, ma ciò non in virtù di qualche regola relativa ai predicati in particolare, ma in virtù della regola universale; giacché nella natura delle cose, il predicato si riferisce comunemente non ad un individuo o individui in quanto tali, ma alla classe alla quale il soggetto appartiene, alla natura o alla qualità predicate del soggetto; per esempio Gv 1, 1 καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, che attribuisce alla Parola la *natura* divina».<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Secondo la *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, il termine *anaforico* fu usato da Apollonio Discolo, grammatico del secondo secolo, per identificare "ciò che fa riferimento (ἀναφορά) a cosa già menzionata e nota o data come nota, per es. ὁ δοῦλός σου 'il tuo schiavo', cioè 'quello che intendo io, come sai' oppure 'quello (solo) che tu hai' ma δοῦλός σου 'un tuo schiavo'." (Blass-Debrunner, Paideia, Brescia, 1982, p. 324, § 252, nota 2).

<sup>5</sup> Nigel Turner, *Grammar of New Testament Greek*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1993, vol. III, *Syntax*, p. 173: "It means that the art. will not normally be used when a person or object is first introduced, or when only an undefined part of a group or class is referred to, or when a person or object is thought of only predicatively (and therefore not individually and definitely). In such cases there is no anaphora to particular or well-known specimens or to a class considered as a whole. So it is usual to express a predicate without the article."

<sup>6</sup> M. Zerwick, *Biblical Greek*, Ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma, 3<sup>rd</sup> reprint, 1987, p. 55, § 171, 172: "The omission of the article shows that the speaker regards the person or thing not so much as this person or thing, but rather as *such* a person or thing, i.e. regards not the individual but rather its nature or quality. Hence it is sometimes stated as a «rule» that «the article is not used with the predicate». In fact, predicates commonly lack the article, but this not in virtue of any «rule» about predicates in particular, but in virtue of the universal rule; for in the nature of things, the predicate commonly refers not to an individual or individuals as such, but to the class to which the subject belongs, to the nature or quality predicates of the subject; e.g. Jo 1,1 καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, which attributes to the Word the divine *nature*."

Commentando Gv 1, 1c, Gianfranco Nolli afferma: «La mancanza dell'articolo nei nomi concreti mette in risalto la natura e la qualità di essi, cioè il nome è preso in senso qualitativo (*ut tale*), non in senso individuale (*ut hoc*); con ciò viene sottolineata una sfumatura speciale della frase. Esprime la *partecipazione alla natura divina*. Non è una cataresi (impiego abusivo di una parola) ma indica che il Logos possiede la natura divina, pur non essendo il solo ad averla: (*un*) *Dio*».<sup>7</sup>

## Riassunto

L'omissione dell'articolo davanti al sostantivo θεός indica che esso non è determinato: la Parola non è “il Dio”. Il biblista John McKenzie dichiara: «A rigor di termini Gv 1, 1 dovrebbe essere tradotto così: La parola era con il Dio (= il Padre), e la parola era un essere divino».<sup>8</sup> Pertanto in Gv 1, 1c il termine θεός ha un valore indeterminato o qualitativo (*un dio* o *divino*). Tuttavia alcuni esegeti dissentono da questa conclusione e, citando la cosiddetta regola di Colwell, additano il secondo fatto, grammaticalmente rilevante, notato in Gv 1,1c: il nome del predicato (θεός, *Dio*) precede la copula (ἦν, *era*).

## La regola di Colwell

Secondo Colwell, l'uso o l'omissione dell'articolo con predicati nominali determinati dipende dalla sintassi della frase: «Un predicato nominale determinato ha l'articolo quando segue il verbo; non ha l'articolo quando precede il verbo».<sup>9</sup> Egli afferma d'aver dedotto questa regola esaminando il passo di Gv 1, 49: «In questo versetto Natanaele ascrive a Gesù due titoli; in uno d'essi egli usa l'articolo, nell'altro no: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ [*Tu sei il Figlio di Dio, tu sei (il) re d'Israele*]. Che ragione c'è per questa differenza? Quando analizziamo il passo, appare subito chiaro che il quantum variabile non è la determinatezza, ma l'ordine delle parole. In questo contesto “Re d'Israele” è tanto determinato quanto “Figlio di Dio”. Sembra probabile che l'articolo è usato con “Figlio di Dio” poiché esso segue il verbo, e non è usato con “Re d'Israele” poiché esso precede il verbo».<sup>10</sup>

<sup>7</sup> G. Nolli, *Evangelo secondo Giovanni*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano, 1986, p. 1.

<sup>8</sup> J. McKenzie, *Dizionario Biblico*, Cittadella Ed., 1981, p. 251. Si notino le seguenti traduzioni: E. Goodspeed, *The New Testament, An American Translation*, The University of Chicago Press, Chicago, 1951: “and the Word was divine [*e la Parola era divina*].”; J. Moffatt, *The New Testament*, Hodder and Stoughton, London, 1956: “the Logos was divine [*il Logos era divino*].”; J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Berlino, 1978: “und göttlicher Art war der Logos [*e di una sorta simile a Dio era il Logos*].”; E. Haenchen, *John 1, A Commentary on the Gospel of John*, Ch. 1-6, Fortress Press, 1984: “and divine (of the category divinity) was the Logos [*divino (della categoria divinità) era il Logos*].”; S. Schulz, *Das Evangelium nach Johannes, Das Neue Testament Deutsch*, Neues Göttinger Bibelwerk, 2. Aufl. der neuen Fassung, Göttingen, 1975: “und ein Gott (oder: Gott von Art) war das Wort [*e un dio (o, di specie divina) era la Parola*].”; J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Gütersloh u. Würzburg, 1979: “und ein Gott war der Logos [*e un dio era il Logos*].”

<sup>9</sup> E.C. Colwell, *A Definite Rule for the use of the Article in the Greek New Testament*, JBL 52, 1933, p. 13: “A definite predicate nominative has the article when it follows the verb; it does not have the article when it precedes the verb.”

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 13: “In this verse Nathanael ascribes to Jesus two titles; in one of them he uses the article, in the other he does not: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ. What reason is there for this difference? When the passage is scrutinized, it appears at once that the variable quantum is not definiteness but word-order. “King of Israel” in this context is as definite as “Son of God”. It seems probable that the article is used with “Son of God” because it follows the verb, and it is not used with “King of Israel” because it precedes the verb.”

Un altro significativo esempio è dato da Gv 19, 21. Vi si legge: «I capi dei sacerdoti dei Giudei dissero allora a Pilato: *Non scrivere: Il re dei Giudei* (gr. Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων), *ma: Costui ha detto: Io sono il re dei Giudei* (gr. Βασιλεὺς εἰμι τῶν Ἰουδαίων, letteralmente *Re sono dei Giudei*)». Il titolo “Re dei Giudei” ricorre una volta con l’articolo e un’altra senza di esso. Colwell sostiene che «l’articolo non appare nel secondo caso, poiché il predicato precede il verbo»<sup>11</sup> e osserva: «Nel Nuovo Testamento il predicato nominale è usato con l’articolo 254 volte in frasi nelle quali il verbo è espresso. Segue il verbo 239 volte e lo precede 15 volte. Predicati nominali, che sono senza dubbio determinati, appaiono 139 volte senza l’articolo in frasi dove vi è il verbo. Il predicato precede il verbo 99 volte e lo segue 40 volte. Questi totali includono i predicati delle proposizioni relative. Ma la costruzione della frase nelle proposizioni relative sembra essere fissata in un modo così definitivo da giustificare l’esclusione di simili proposizioni da questo studio. Dieci predicati determinati appaiono con l’articolo in proposizioni relative, tutti dopo il verbo. Sedici predicati determinati sono usati senza l’articolo in proposizioni relative, due prima del verbo (con la relativa al genitivo) e quattordici dopo il verbo (con la relativa al nominativo). Così solo due predicati su ventisei precedono [il verbo] nelle proposizioni relative. Se sottraiamo i predicati che appaiono in proposizioni relative, i risultati sono i seguenti:

I.	Predicati nominali determinati con l’articolo .....	244	
	A. Dopo il verbo .....	229	94%
	B. Prima del verbo .....	15	6%
II.	Predicati nominali determinati senza l’articolo .....	123	
	A. Dopo il verbo .....	26	21%
	B. Prima del verbo .....	97	79%

[...] È ovvio che la rilevanza di queste cifre si basa sull’accuratezza con la quale sono stati identificati i predicati nominali determinati senza l’articolo. È fatale che vi siano errori nella lista dei predicati nominali determinati senza l’articolo; ma è stato fatto un tentativo per escludere tutti i nomi intorno alla determinatezza dei quali vi fosse qualche dubbio. Naturalmente, ciò significa che sono stati omessi i sostantivi “qualitativi”, dato che tutti tali nomi (e il loro totale nel Nuovo Testamento è piccolo) non sono determinati... [Sono state escluse da questo studio praticamente tutte le espressioni come ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν<sup>12</sup>; la loro inclusione farebbe aumentare grandemente il numero complessivo dei predicati nominali senza l’articolo che precedono il verbo]. Un esame di alcuni dei predicati nominali determinati senza l’articolo dimostrerà che essi sono determinati anche se difettano dell’articolo».<sup>13</sup>

Descrivendo i parametri usati per la raccolta e la valutazione dei dati, Colwell ammette d’aver preso in esame solo quei predicati nominali, che, per altra via, aveva già identificato come determinati. Dichiarò d’aver escluso dalla sua ricerca «tutti i nomi intorno alla determinatezza dei quali vi fosse qualche dubbio». Nigel Turner giudica alquanto arbitrario il calcolo di Colwell e afferma che «mentre la regola può riflettere una tendenza generale, essa certamente non ha un valore assoluto; dopo tutto non tiene in alcun conto le proposizioni relative e i nomi propri, e omette anche una considerevole categoria

di sostantivi “qualitativi” come quello in ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Per di piú, [Colwell] è il primo ad ammettere la mancanza d’obiettività del suo metodo di calcolo: dichiara di includere fra i suoi predicati senza articolo solo sostantivi “determinati”, e il grado di determinatezza è estremamente difficile da valutare». <sup>14</sup>

Mette conto analizzare la tesi formulata da Colwell. Egli afferma: «Un esame di alcuni dei predicati nominali determinati senza l’articolo dimostrerà che essi sono determinati anche se difettano dell’articolo». Se spogliamo la frase degli elementi superflui, otteniamo questo risultato: «Alcuni predicati nominali determinati senza articolo sono determinati anche se non hanno l’articolo», il che equivale a dire che «alcuni predicati nominali determinati senza articolo sono predicati nominali determinati senza articolo». Non sorprende che Carson abbia incluso la disquisizione di Colwell nell’elenco delle fallacie esegetiche. <sup>15</sup>

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 13: “The article does not occur in the second instance because the predicate precedes the verb.”

<sup>12</sup> “(II) Dio è amore.” Cfr. 1 Gv 4, 8.

<sup>13</sup> E. C. Colwell, *op. cit.*, p. 16, 17: “The predicate noun is used in the New Testament with the article 254 times in sentences in which the verb is expressed. It follows the verb 239 times, and precedes the verb 15 times. Predicates nouns, which are indubitably definite, appear without the article in sentences in which the verb occurs 139 times. 99 times the predicate precedes the verb, and it follows the verb 40 times. These totals include predicates in relative clauses. But the word-order in relative clauses seems to be so definitely fixed as to justify the exclusion of such clauses from this study. Ten definite predicates appeared with the article in relative clauses, all after the verb. Sixteen definite predicates are used without the article in relative clauses, two before the verb (with the relative in the genitive) and fourteen after the verb (with the relative in the nominative). Thus only two of twenty-six predicates precede in relative clauses. If the predicates which occur in relative clauses are subtracted, the totals are as follows:

I. Definite Predicates Nouns with Article .....	244	
A. After Verb .....	229	94%
B. Before Verb .....	15	6%
II. Definite Predicate Nouns without the Article .....	123	
A. After the Verb .....	26	21%
B. Before the Verb .....	97	79%

[...] It is obvious that the significance of these figures rests upon the accuracy with which definite predicate nouns without the article have been identified. There are bound to be mistakes in the list of definite predicate nouns without the article; but an attempt has been made to exclude all nouns as to whose definiteness there could be any doubt. This means, of course, that “qualitative” nouns have been omitted, since all such nouns (and their total in the New Testament is small) are not definite ... [Practically all such expressions as ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν have been excluded from this study; their inclusion would greatly increase the total for predicate nouns without the article before the verb]. An inspection of some of the definite predicate nouns without the article will demonstrate that they are definite even though they lack the article.”

<sup>14</sup> *A Grammar of New Testament Greek*, Moulton and Turner, T & T Clark, Edinburgh, vol. III, p. 184: “In Colwell’s count, which is somewhat arbitrary, only 15 articulate predicate nouns precede the verb, while 239 follow it, and only 40 anarthrous predicate nouns follow the verb while 99 precede it. Judicious selection among MS variants may remove some of the exceptions to Colwell’s canon but cannot remove all. So that while the canon may reflect a general tendency it is not absolute by any means; after all, it takes no account of relative clauses or proper nouns, and he has also omitted a considerable class of “qualitative” nouns like that in ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Moreover, he is the first to admit the lack of objectivity in his method of counting: he professes to include only *definite* nouns among his anarthrous predicates, and the degree of definiteness is extremely difficult to assess.”

<sup>15</sup> D.A. Carson, *Exegetical Fallacies*, Baker, Grand Rapids, 1984, p. 87: “... it is a fallacy to argue, on the basis of the fact that a predicate noun preceding a copulative verb is anarthrous, that it is highly likely to be definite. Statistically this is no more likely that the conclusion it is *indefinite*.”

Riassumendo, secondo Colwell l'uso o l'omissione dell'articolo con predicati nominali, già identificati come "determinati", dipende dalla sintassi della frase: un predicato nominale determinato ha l'articolo quando segue il verbo; non ha l'articolo quando precede il verbo.<sup>16</sup> Un predicato nominale, che precede il verbo, non può essere tradotto come se fosse indeterminato o "qualitativo" solo a causa dell'assenza dell'articolo. L'assenza dell'articolo, di per sé, *non* rende indeterminato o qualitativo il predicato quando esso precede il verbo. In questa posizione è indeterminato (o determinato) quando il contesto lo esige. La regola di Colwell non provvede gli strumenti per stabilire la determinatezza di un predicato nominale. Essa indica che un predicato nominale senza articolo, che precede il verbo, *può* essere determinato. Dimostra pure che «alcuni predicati nominali determinati senza articolo sono predicati nominali determinati, anche se non hanno l'articolo», ma oltre a ciò non dice null'altro. Paul Dixon osserva: «L'unico concepibile pregio della regola di Colwell [oltre a quello relativo alla critica testuale] è quello di dire che è possibile avere un predicato nominale senza articolo, che preceda il verbo e sia determinato (ma non lo sapevamo già?) e ciò poiché, a quanto pare, Colwell ne trovò alcuni. Tuttavia è importantissimo notare che la regola non dice alcunché sulla probabilità di determinatezza (contrariamente a ciò che Colwell e Blum vorrebbero che credessimo) né lo può, dato che Colwell non ha esaminato sia i sostantivi determinati sia gli indeterminati. Poiché Colwell considerò solo i predicati nominali determinati, allora *la regola si applica solo quando la determinatezza è già stata stabilita* (cors. agg.) e allora si può accertare la probabilità di presenza dell'articolo [*articularity* nel testo originale]... Ammettendo per ipotesi che la regola sia valida, è utile quasi esclusivamente per la critica testuale. Tuttavia la regola può non essere valida, dal momento che le sue premesse fondamentali sono molto discutibili».<sup>17</sup>

La regola di Colwell non può essere usata per stabilire la determinatezza di un predicato nominale. Pertanto, non è di alcun aiuto al fine di accertare la corretta traduzione di Gv 1, 1c. Nella conclusione del suo studio Colwell, invece, afferma: «Il versetto introduttivo del Vangelo di Giovanni contiene uno dei molti passi dove questa regola suggerisce di tradurre un predicato come un sostantivo determinato. καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος è molto più simile a "e la Parola era Dio" che a "e la Parola era divina", quando visto in relazione a questa regola. L'assenza dell'articolo *non* rende indeterminato o qualitativo il predicato quando esso precede il verbo; in questa posizione è indeterminato solo quando il contesto lo esige. Il contesto non lo esige nel Vangelo di Giovanni, dal momento che questa dichiarazione non può essere giudicata insolita nel prologo del vangelo, che raggiunge il suo climax con la

<sup>16</sup> Colwell, in *op. cit.*, p. 18, ammette: "Le eccezioni alla regola secondo la quale i predicati nominali determinati omettono l'articolo quando precedono il verbo, ammontano a circa quindici (Lu 4: 41; Gv 1: 21; 6: 51; 15: 1; 2Pt 1: 17; Ro 4: 13; 1Co 9: 1, 2; 11: 3, 25; 2Co 1: 12; 3: 2, 17; Ri 19: 8; 20: 14)."

<sup>17</sup> P.S. Dixon, *The Significance of the Anarthrous Predicate Nominative in John*, Th.M. thesis, Dallas Theological Seminary, 1975, p. 18, 23: "The only conceivable value of Colwell's rule [that is, other than for textual criticism] is to say it is possible to have an anarthrous predicate nominative preceding the verb that is definite (but, did we not already know that?), and that because Colwell apparently found some. Yet, it is most important to see that the rule says nothing about the probability of definiteness (contrary to what Colwell and Blum would have us believe), nor can it, as Colwell has not considered both definite and non-definite nouns. Because Colwell considered only definite predicate nominatives then his rules applies only when definiteness has already been determined, then, the probability of articularity may be ascertained ... Assuming the rule is valid, its value is almost exclusively for textual criticism. The rule may not be valid, however, as its underlying assumptions are highly questionable."

confessione di Tommaso».<sup>18</sup>

In realtà la regola di Colwell non può suggerire alcuna traduzione per θεὸς ἦν ὁ λόγος. Essa si limita a indicare che un predicato nominale senza articolo, che precede il verbo, può essere determinato. La corretta traduzione di θεὸς potrebbe essere *Dio* o *un dio* oppure *divino*. William Loader osserva: «Grammaticalmente questa [frase, cioè, ‘la Parola era Dio’] è una possibile traduzione, ma non è l’unica. Il significato della dichiarazione, e così la sua traduzione, deve essere determinato dal suo contesto. Potrebbe anche essere tradotta: “la Parola era un dio” o “la Parola era divina”. Le considerazioni grammaticali da sole mancano di risolvere la questione, giacché tutt’e tre le traduzioni possono essere difese su basi grammaticali».<sup>19</sup> La regola di Colwell non provvede gli strumenti per sciogliere questo nodo, l’esame del contesto sí. Tuttavia, prima di lasciare il campo della grammatica per inoltrarci in quello dell’esegesi, analizziamo l’uso del predicato nominale nel quarto vangelo.

### **Il predicato nominale nel vangelo di Giovanni**

Nel quarto vangelo troviamo centotrentanove predicati nominali. In ottantaquattro casi il predicato segue il verbo: sessantasei volte ha l’articolo,<sup>20</sup> diciotto volte no.<sup>21</sup> In cinquantacinque passi il predicato precede il verbo: due volte ha l’articolo,<sup>22</sup> cinquantatré no. In Gv 15, 1 si legge: «Io sono la vera vite e il Padre mio è l’agricoltore (gr. ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστίν, lett. *Il Padre mio l’agricoltore è*)». Il predicato nominale determinato (*l’agricoltore*, gr. ὁ γεωργός) ha l’articolo anche se precede il verbo. Questa costruzione è degna di nota, poiché viola la cosiddetta regola di Colwell secondo la quale «un predicato nominale determinato non ha l’articolo quando precede il verbo». Il fatto che Giovanni abbia usato questo tipo di costruzione dimostra che egli, contrariamente a quanto suggerito da Colwell, non considerava *necessariamente* determinato il predicato anteposto al verbo. In cinquantatré casi, come in Gv 1, 1c, un predicato nominale senza articolo precede il verbo.<sup>23</sup> Philip B. Harner osserva: «Nell’analizzare queste espressioni siamo

---

<sup>18</sup> E.C. Colwell, *op. cit.*, p. 21: “The opening verse of John’s Gospel contains one of the many passages where this rule suggests the translation of a predicate as a definite noun. καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος looks much more like “And the Word was God” than “And the Word was divine” when viewed with reference to this rule. The absence of the article does *not* make the predicate indefinite or qualitative when it precedes the verb; it is indefinite in this position only when the context demands it. The context makes no such demand in the Gospel of John, for this statement cannot be regarded as strange in the prologue of the gospel which reaches its climax in the confession of Thomas.”

<sup>19</sup> William Loader, *The Christology of the Fourth Gospel*, Structure and Issues, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main, 1992, p. 155: “Grammatically this is a possible translation, but not the only one. The statement’s meaning, and so its translation, must be determined by its context. It could be translated: ‘the Word was a god’ or ‘the Word was divine’. Grammatical considerations alone fail to decide the question, since all three translations can be defended on grammatical grounds.”

<sup>20</sup> Gv 1: 4, 8, 19, 20, 25, 33, 34, 49; 3: 10, 19, 28; 4: 10, 29, 37, 42; 5: 12, 15, 32, 35, 39, 45; 6: 14, 29, 33, 35, 39, 40, 41, 48, 50, 51, 58, 63, 64 (*bis*), 69; 7: 26, 36, 40, 41; 8: 12, 18, 54; 9: 8, 19, 20; 10: 7, 9, 11, 14, 24; 11: 2, 25, 27; 12: 34; 14: 6, 21; 15: 1, 5, 12; 17: 3; 18: 14, 33; 20: 31; 21: 12, 24.

<sup>21</sup> Gv 1: 41; 4: 14, 18, 25; 6: 55 (*bis*); 8: 55; 9: 28; 10: 12; 11: 38; 15: 8; 18: 13 (*bis*), 15, 38, 40; 19: 12, 38.

<sup>22</sup> Gv 6:51; 15:1.

<sup>23</sup> Gv 1: 1, 12, 14, 49; 2: 9; 3: 4, 6 (*bis*), 29; 4: 9, 19; 5: 27; 6: 63, 70; 7: 12; 8: 31, 33, 34, 37, 39, 42, 44 (*bis*), 48, 54; 9: 5, 8, 17, 24, 25, 27, 28, 31; 10: 1, 2, 8, 13, 33, 34, 36; 11: 49, 51; 12: 6, 36, 50; 13: 35; 15: 14; 17: 17; 18: 26, 35, 37 (*bis*); 19: 21.



soprattutto interessati a domandarci se l'aspetto qualitativo è rilevante e se i predicati sono determinati. Nell'affrontare queste domande un certo grado di soggettività è inevitabile e l'interpretazione di alcuni esempi è incerta. Tuttavia io riterrei che in quaranta di questi casi la forza qualitativa del predicato è più rilevante della sua determinatezza o indeterminatezza.<sup>24</sup> In ventisei casi su cinquantatré il predicato è chiaramente non determinato<sup>25</sup> e in undici<sup>26</sup> potrebbe essere determinato, ma non vi è alcuna chiara indicazione che lo sia... Alla luce di quest'esame dell'uso giovanneo, possiamo volgere l'attenzione al versetto che ci interessa specialmente, 1, 1. Fin qui il nostro studio suggerisce che il predicato senza articolo in questo versetto ha primariamente un significato qualitativo e che sarebbe determinato solo se ci fosse qualche specifica indicazione di determinatezza nel significato o nel contesto».<sup>27</sup>

### Riassunto

Colwell afferma che θεὸς ἦν ὁ λόγος dovrebbe essere tradotto *la Parola era Dio*, poiché «l'assenza dell'articolo *non* rende indeterminato o qualitativo il predicato, quando esso precede il verbo; in questa posizione è indeterminato solo quando il contesto lo esige». Harner, invece, suggerisce che «il predicato senza articolo in questo versetto ha primariamente un significato qualitativo e che sarebbe determinato solo se ci fosse qualche specifica indicazione di determinatezza nel significato o nel contesto». Le due interpretazioni appaiono antitetiche: la prima presuppone che il predicato sia determinato, la seconda che non lo sia. Ciò dimostra che le considerazioni grammaticali, da sole, mancano di risolvere la questione. Per determinare il vero senso di Gv 1, 1c e risolvere quest'apparente aporia, dobbiamo perciò esaminare il contesto.

### La traduzione suggerita dal contesto

Il greco di Gv 1: 1c può essere reso con «La Parola era *Dio*» oppure con «La Parola era *un dio / divina*». Nel primo caso il predicato nominale *theos* è tradotto come se fosse un sostantivo determinato. Nel secondo gli è attribuito un valore indeterminato, che può essere denotativo o connotativo. Ognuna di queste traduzioni è grammaticalmente accettabile, ma quale rende il senso del testo originale? Per determinarlo occorre ricordare che l'esame del contesto «costituisce sempre la via regia per comprendere l'intero significato, anche quello

<sup>24</sup> Gv 1:12,14; 2: 9; 3:4, 6 (*bis*), 29; 4: 9; 6: 63, 70; 7: 12; 8: 31, 33, 34, 37, 39, 42, 44 (*bis*), 48; 9: 17,24, 25, 27, 28, 31; 10: 1, 2, 8, 13, 33, 34, 36; 12: 6, 36, 50; 13: 35; 15: 14; 17: 17; 18: 35.

<sup>25</sup> Gv 1: 14; 2: 9; 3: 4, 6 (*bis*); 4: 9; 6: 63; 7: 12; 8: 31, 44 (*bis*), 48; 9: 8, 24, 25, 27, 28, 31; 10: 1, 8, 33, 34; 12: 6, 36; 18: 26, 35.

<sup>26</sup> Gv 1: 12; 6: 70; 8: 33, 34, 37, 39; 9: 17; 12: 50; 13: 35; 15: 14; 17: 17.

<sup>27</sup> P.B. Harner, *Qualitative Anarthrous Predicate Nouns: Mark 15: 39 and John 1: 1*, JBL, vol. 92, 1973, p. 82, 83: "In analyzing these expressions we are most interested in asking whether the qualitative aspect is prominent and whether the predicates are definite. Some degree of subjectivity is unavoidable in dealing with these questions, and the interpretation of some examples is uncertain. But I would judge that in 40 of these cases the qualitative force of the predicate is more prominent than its definiteness or indefiniteness. In 26 of the 53, the predicate is clearly not definite, and in 11 it could be definite but there is no clear indication that it is ... In light of this examination of John's usage we may turn to the verse in which we are especially interested, 1: 1. Our study so far suggests that the anarthrous predicate in this verse has primarily a qualitative significance and that it would be definite only if there is some specific indication of definiteness in the meaning or context."

delle sfumature».<sup>28</sup> Una traduzione fedele può nascere solo da una profonda conoscenza esegetica della fonte. Alla competenza linguistica si deve affiancare una minuziosa comprensione del testo. Vittorio Messori illustra l'importanza del "capire per far capire" citando come esempio il passo di Lu 23, 44 che nella traduzione della CEI è reso così: «Era già verso mezzogiorno e si fece buio su tutta la terra fino alle tre del pomeriggio, perché il sole si era eclissato». Messori osserva: «Come già abbiamo segnalato in altri casi, ci sembra che la versione adottata dall'episcopato italiano sarebbe bisognosa di un ritocco, non solo per rispetto del testo originale, ma anche per evitare equivoci che potrebbero indurre qualche lettore a dubbi e perplessità. Il greco di Luca dice, in effetti, *toù elíou eklipóntos*, dove l'ultimo termine viene dal verbo *ekléipo*, che significa (quando, come qui, è usato in senso intransitivo) "mancare, venire meno, cessare", fino al punto che *oì eklipóntes* sono i "morti" quelli che sono "mancati". Dunque, il terzo evangelista non dice (come traduce la CEI) che il sole "si eclissò", ma che perse forza, si indebolí, diede meno luce. Non si tratta di una sfumatura, ma di una questione sostanziale: se Luca avesse parlato di "eclissi" si sarebbe messo subito al di fuori di ogni verosimiglianza. Come si sa, il calendario ebraico (che è prevalentemente lunare, a differenza del nostro, che è solare) legava la Pasqua alla luna piena: e l'eclissi di sole è possibile solo in periodo di luna nuova. Luca non cade in un simile errore».<sup>29</sup>

Il termine *ἐκλείπω* (*ekléipo*) ha tra le sue accezioni sia "venire meno" sia "eclissarsi": perciò, da un punto di vista meramente linguistico, entrambi i verbi italiani potrebbero essere usati per rendere il greco originale. Tuttavia i dati che emergono dall'esame del contesto rivelano che solo uno dei due termini trasmette correttamente il senso di questo specifico verbo in questo specifico passo: era la Pasqua, festività celebrata il quattordicesimo Nisan del calendario ebraico. In quel giorno la luna è piena e, pertanto, non vi può essere un'eclissi di sole. In questo caso, chi traducesse *ἐκλείπω* (*ekléipo*) con "eclissarsi" opererebbe una scelta infelice, segno di un'imperfetta comprensione del testo.

Conclusa questa digressione, ritorniamo a Gv 1, 1. Alla luce del contesto e dei passi paralleli, vagliamo gli argomenti a favore e contro le traduzioni proposte. Quest'analisi ci permetterà di determinare il senso attribuito al versetto dal suo autore.

### **La Parola era Dio**

È la traduzione italiana più comune, adottata da tutte le versioni cattoliche e protestanti. Alcuni ritengono che questo consenso generale costituisca un primo argomento a favore della sua bontà.<sup>30</sup> Tuttavia l'universalità di un'opinione non prova che essa sia vera o

---

<sup>28</sup> C. Buzzetti, *La Bibbia e la sua traduzione*, LDC, Leumann, 1993, p. 135.

<sup>29</sup> Vittorio Messori, *Patí sotto Ponzio Pilato*, Ed. SEI, Torino, 1992, p. 322, 323

<sup>30</sup> Gli argomenti *ad verecundiam*, utili alla dialettica eristica, sono di poco aiuto nell'inquisizione della verità oggettiva.

anche solo probabile.<sup>31</sup> In realtà questa traduzione, che rende il predicato nominale *theos* come se fosse un sostantivo determinato, è ambigua. Può confondere il lettore, inducendolo a credere che il soggetto (*ho logos*) e il predicato (*theos*) siano identici e, perciò, intercambiabili.<sup>32</sup> Se così fosse, affermare che «la Parola era Dio» equivarrebbe a dire che «Dio era la Parola». In tal caso dovremmo concludere che non vi è alcun Dio che non sia anche la Parola; ma ciò contraddirebbe l'insegnamento biblico secondo il quale «c'è un solo Dio, il Padre» (1 Co 8, 6). È noto che due realtà non possono essere identiche a una terza senza essere identiche fra loro: se  $A = C$  e  $B = C$ , ne consegue che  $A = B$ . Analogamente, se il Padre è Dio e la Parola è Dio,<sup>33</sup> ne deriva che il Padre è la Parola: essi non sono due persone distinte, ma due modi o manifestazioni dell'unica persona divina. Nel tentativo di superare questa difficoltà logica, Bruce Vawter attribuisce al predicato nominale *theos* un valore indeterminato e afferma che «la Parola è divina, ma non è tutto della divinità, poiché è già stata distinta da un'altra persona divina».<sup>34</sup> Se la Parola non è *tutto della divinità*, essa non si identifica con *Dio*. Pertanto, non è esatto affermare che «la Parola era Dio».

La traduzione *La Parola era Dio* non è solo ambigua. È anche problematica: confligge infatti con la precedente proposizione di Gv 1, 1 nella quale l'apostolo dichiara che «la Parola era con [il] Dio (gr. ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν)». Dato che la Parola era “con” Dio, non poteva essere lo stesso Dio col quale era. La Parola doveva essere un “altro” Dio rispetto al Dio presso il quale era “nel principio”. Ciò conduce ad affermare l'esistenza di due dèi. Per evitare questa conclusione, gli esegeti trinitari affermano che in questo passo il termine *theos* ha due significati: nel primo caso si riferisce alla “persona” del Padre, nel secondo descrive la “natura” del Logos. Di conseguenza Dio e la Parola non sono due dèi, come il testo sembrerebbe suggerire, ma due persone che condividono l'identica natura divina. «L'autore dell'inno, usando nel primo caso l'articolo, ha voluto designare il Padre, mentre nel secondo caso ha voluto dire che il Logos, pur essendo Dio, non era il Padre. Insomma, con quest'uso diversificato del sostantivo ‘theos’, l'evangelista ha evitato l'identificazione delle due persone, il Padre e il Logos, Figlio, pur affermandone la pari divinità».<sup>35</sup> Pertanto, secondo i fautori di questa tesi, l'uso diversificato del sostantivo *theos* in Gv 1, 1 non va attribuito al rispetto di una regola grammaticale, come asserito da Colwell, ma alla volontà dell'apostolo di esporre con chiarezza e precisione la sua dottrina

<sup>31</sup> Il sistema tolemaico fu universalmente accettato per più di un millennio. Proposto nel II secolo d. C. dall'astronomo Claudio Tolomeo, esso prevedeva che la Terra fosse immobile al centro dell'universo e che intorno ad essa ruotassero le stelle e i pianeti. Questa teoria fu riconosciuta erronea e definitivamente abbandonata verso la metà del XVI secolo.

<sup>32</sup> “La Parola era Dio” potrebbe tradurre il greco ὁ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Questa lezione appare in un codice dell'ottavo secolo. Nel libro *The Orthodox Corruption of Scripture*, Bart D. Ehrman dice: “I should observe that a similar addition of the article occurs in the eighth century Alexandrian manuscript L of John 1: 1, so that the text now reads ὁ θεὸς ἦν ὁ λόγος – making it clear that the Word actually was God himself (not simply divine).” (Oxford University Press, New York and Oxford, 1993, p. 179, n. 187).

<sup>33</sup> Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* si legge: “Le Persone divine non si dividono l'unica divinità, ma ciascuna di esse è Dio tutto intero.” (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1992, p. 81, § 253).

<sup>34</sup> Bruce Vawter, *The Gospel according to John*, JBC, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1968, p. 422: “The Word is divine, but he is not all of divinity, for he has already been distinguished from another divine Person.”

<sup>35</sup> Autori vari, *Il Messaggio della salvezza*, LDC, Leumann, vol. 8, p. 141.

teologica. Egli avrebbe scritto *ho theos* (il Dio) per designare il Padre<sup>36</sup> e *theos*, senza articolo per descrivere il Figlio. Mette conto notare che la traduzione «La Parola era con Dio e la Parola era Dio» non conserva in italiano l'uso diversificato del sostantivo greco *theos* e perciò non “travasa” nella lingua del destinatario tutto il senso presente nella fonte. Nonostante ciò, Daniel Wallace dichiara: «La costruzione scelta dall'evangelista per esprimere quest'idea era la maniera piú concisa mediante la quale avrebbe potuto affermare che la Parola era Dio e tuttavia era distinta dal Padre».<sup>37</sup> Questa spiegazione non convince: innanzitutto, se Giovanni avesse voluto esprimere l'idea esposta da Wallace, avrebbe potuto farlo in modo altrettanto conciso e molto meno ambiguo, scrivendo «La Parola era con il Padre e la Parola era Dio [gr. ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν πατέρα, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος]».<sup>38</sup> Inoltre, questa esegesi sembra discostarsi dal senso del passo, preso nella sua immediatezza letterale e filologica. Nella sua formulazione essa si avvale di vocaboli e concetti d'origine filosofica estranei al testo biblico, come “persona”, “natura” e “sostanza”.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Affermare che abbia scritto *Dio*, intendendo *Padre*, equivale ad ammettere che solo il Padre è Dio *stricto sensu*. A questo proposito, si legga il già citato passo di 1 Co 8, 6 che dice: “Per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui.”

<sup>37</sup> Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 1996, p. 269: “The construction the evangelist chose to express this idea was the most *concise* way he could have stated that the Word was God and yet was distinct from the Father.”

<sup>38</sup> L'espressione πρὸς τὸν πατέρα appartiene al lessico di Giovanni. Ricorre in Gv 5: 45; 13: 1; 14: 6, 12, 28; 16: 10, 17, 28; 20: 17; 1Gv 1: 2; 1Gv 2: 1.

<sup>39</sup> A questo riguardo Hans Küng scrive: “È nota la *formula ellenistica* che, a conclusione di un iter speculativo estremamente complesso, in parte contraddittorio e comunque oltremodo lungo, assunse i suoi contorni classici per merito dei tre Cappadoci (Basilio, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa) nel corso del IV sec.): Dio è trino nelle «persone» («ipostasi», «sussistenze», «prosopa») pur essendo uno nella «natura» («physis», «usia», «essenza», «sostanza»). Sulle lineari espressioni triadiche originali – in particolare la semplicissima formula battesimale cristologica sviluppata nella formula battesimale triadica appartenente alla tradizione della comunità di Matteo – sorse progressivamente l'edificio di una *speculazione sulla Trinità* intellettualmente ambiziosa, una sorta di matematica trinitaria superiore, che nonostante tutti gli sforzi per conseguire la massima chiarezza concettuale non pervenne a soluzioni durature. Si direbbe quasi che questa speculazione greca, allontanata dal suo terreno biblico e libratasi audacemente verso le vertiginose altezze del mistero di Dio, abbia rivissuto il dramma di Icaro, il figlio di Dedalo, le cui ali, fabbricate con penne e cera, non ressero il calore di un sole troppo vicino.” (*Essere cristiani*, Arnoldo Mondadori Editore, 1976, p. 536). E Bruno Forte aggiunge: “A partire dall'elaborazione linguistica e dalla fatica del concetto della fede dommatica dei primi secoli, essi [il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo] vengono comunemente designati col nome di *persone*: nell'unica sostanza o essenza divina vengono confessate tre persone, l'unica sostanza divina è detta sussistere in tre persone. Poiché il termine latino «persona» corrisponde concettualmente, anche se non terminologicamente, al greco «ipostasi», si può dire che la formula trinitaria «una essenza (o natura o sostanza) – tre persone (o ipostasi)» unifica l'Oriente e l'Occidente. Che cosa dire di questa terminologia e di questa concettualizzazione così antiche e comuni? Va osservato anzitutto che l'uso di un termine unico per indicare il Padre, il Figlio e lo Spirito come agenti della vita divina non è privo di equivoci: esso generalizza e addiziona ciò che propriamente non si può né generalizzare, né addizionare, perché quello che è veramente comune ai Tre è solo l'unica e singolare divinità; esso serve, in questo senso, solo per evitare un fraintendimento modalistico, che vanifichi l'originalità propria di ciascuno dei Tre. D'altra parte, alla luce del concetto moderno di persona, che esalta la soggettività nella coscienza e nella libertà, dire che in Dio ci sono tre persone può prestarsi ad un equivoco triteistico, quasi che si tratti di tre centri spirituali separati. Già Agostino avvertiva la difficoltà: «Se si chiede che cosa sono questi Tre, bisogna riconoscere l'insufficienza estrema dell'umano linguaggio. Certo si risponde “tre persone”, ma piú per non restare senza dire nulla che per esprimere quella realtà». È per questo che K. Barth e K. Rahner hanno proposto delle formule alternative al termine «persona»: «modo di essere», «modo di sussistenza», renderebbero meglio il gioco di identità sostanziale nella distinzione relativa dei Tre. Pur riconoscendo la pregnanza di queste espressioni, non si può nascondere il disagio connesso a una certa impressione di modalismo (da essi peraltro apertamente rifiutato), e soprattutto la pesantezza di un linguaggio così tecnico e poco familiare ai credenti. Ecco perché il compito da assolvere sembra quello di mantenere il termine «persona», cercando piuttosto di comprenderlo nella luce del pensiero storico della

Brown ritiene che questa traduzione sia corretta «per un moderno lettore cristiano il cui bagaglio culturale trinitario lo abbia abituato a pensare a *Dio* come ad un concetto più ampio di *Dio il Padre*».<sup>40</sup> Egli ammette che nel pensiero cristiano delle origini il termine “Dio” designava “il Padre”. Fu solo nel quarto secolo che, dopo un iter speculativo complesso e in parte contraddittorio, la formula trinitaria assunse i suoi contorni classici, affermando che Dio è trino nelle persone (*ipostasi, sussistenze, prosopa*) pur essendo uno nella natura (*usia, essenza, sostanza*). A questo punto Harner afferma: «Forse la frase dovrebbe essere tradotta “La Parola aveva la stessa natura di Dio.” Questo sarebbe un modo di rappresentare il pensiero di Giovanni, secondo il quale, come io lo intendo, *ho logos*, non meno che *ho theos*, ha la natura di *theos*... In Giovanni 1, 1 penso che la forza qualitativa del predicato sia così notevole che il nome non può essere considerato determinato».<sup>41</sup> Harner giudica inadeguata la traduzione “la Parola era Dio”, poiché adombra il concetto di distinzione personale tra la Parola e l’Iddio presso il quale ella era, favorendo un fraintendimento modalistico,<sup>42</sup> osteggiato anche dagli interpreti trinitari. Considera, invece, corretta la versione “la Parola aveva la stessa natura di Dio” poiché essa, attribuendo un valore qualitativo al predicato *theos*, salvaguarda la distinzione delle persone e attribuisce alla Parola la natura divina.

### La Parola era divina

Alcuni obiettano che se l’autore avesse voluto dire che la Parola era “divina” avrebbe scritto ὁ λόγος ἦν θεῖος. Tuttavia mette conto ricordare che nel NT l’aggettivo *theios* (gr. θεῖος, *divino*) ricorre solo in At 17, 29 e 2 Pt 1, 3-4.<sup>43</sup> E Giovanni non lo usa mai, né nel vangelo né nelle lettere. L’uso del titolo *theos* per il Logos in Gv 1, 1 potrebbe indicare che questi è nella posizione unica di esercitare funzioni e poteri che appartengono a Dio. Ciò spiegherebbe la giustapposizione delle dichiarazioni in Gv 1, 1-2 senza mettere in pericolo il monoteismo.

---

Trinità. È il compito, peraltro, che – nell’orizzonte categoriale del suo tempo – ha cercato di assolvere Tommaso d’Aquino. Approfondendo la geniale intuizione agostiniana, che vedeva nelle relazioni l’elemento di distinzione nel seno dell’unità divina, Tommaso ne ha evidenziato lo spessore ontologico, radicando le relazioni, che danno origine alle persone (processioni), nell’unico essere divino (*subsistentia*), che è l’essere con cui Dio è ciò che è (*substantia*: ciò che Dio è, la *natura* divina): la persona si offre, nella sua concezione trinitaria, come la «relazione sussistente», dove il termine «relatio» dice ciò che distingue il Padre dal Figlio (la relazione di paternità), il Figlio dal Padre (la relazione di filiazione) e lo Spirito da entrambi (la spirazione passiva), mentre l’aggettivo «subsistens» richiama la densità ontologica della persona, fondata nell’unica sussistenza divina. «Padre, Figlio e Spirito si distinguono solo “relativamente”, appunto in quanto essi, nella loro diversità, non si possono pensare costituiti da qualcosa che potrebbe significare una differenziazione che preesistesse al loro rapporto reciproco, quindi lo fondasse, come sua ulteriore conseguenza» (Bruno Forte, *Trinità come storia*, Ed. Paoline, Torino, 1985, p. 151-153).

<sup>40</sup> R.E. Brown, *The Gospel according to John, I-XII*, AB 29, Garden City, Doubleday, 1966, p. 5.

<sup>41</sup> P.B. Harner, *op. cit.*, p. 87: “Perhaps the clause could be translated, “the Word had the same nature as God.” This would be one way of representing John’s thought, which is, as I understand it, that *ho logos*, no less than *ho theos*, had the nature of *theos* ... In John 1: 1 I think that the qualitative force of the predicate is so prominent that the noun cannot be regarded as definite.”

<sup>42</sup> Il *modalismo* è l’interpretazione che consiste nel vedere nelle persone divine tre *modi* o *manifestazioni* dell’unica sostanza divina.

<sup>43</sup> Appare in due varianti testuali: nel codice D in At 17: 27 e in un manoscritto trilingue del tredicesimo secolo (n° 460, greco, latino ed arabo) in Tito 1: 9.

## La Parola era un dio

Alcuni interpreti giudicano inammissibile questa traduzione, poiché essa, dando a *theos* un valore indeterminato (*un dio*) presenterebbe la Parola come *uno degli dèi*, introducendo un concetto politeista ritenuto incompatibile con la dottrina biblica. Loader ritiene «improbabile, dato il suo contesto all'interno della comunità cristiana e alle sue radici nel giudaismo, che [Giovanni] avesse voluto intendere che vi è più di un Dio». Tuttavia, ammette che «nella lettura più naturale del testo, è vero che qui vi sono due esseri: Dio e un secondo che era *theos*, ma questo secondo è collegato a Dio in un modo che mostra che Dio è l'assoluto rispetto al quale il secondo è determinato. Essi non sono presentati come due dèi uguali».<sup>44</sup>

L'analisi del contesto teologico ci permetterà di determinare se il monoteismo biblico consenta di rivolgersi ad esseri subordinati all'Altissimo, chiamandoli *dèi*.

## L'uso del termine *Dio* nelle Scritture

Nell'AT il vocabolo *Dio* traduce i termini ebraici 'ēl (אֱל), 'elōah (אֱלֹהִים) e 'elōhîm (אֱלֹהִים), lett. *dèi*). Essi non sono nomi propri, ma comuni: designano il vero Dio, ma possono anche indicare le divinità pagane e i loro simulacri.<sup>45</sup> Il primo comandamento del Decalogo ordina: «Io sono Yhwh, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla condizione di schiavitù: non avrai altri dèi di fronte a me» (Eso 20, 3). All'idolatria dei pagani si contrappone la monolatria del popolo eletto. Gli israeliti non devono seguire «le divinità dei popoli circostanti» (De 6, 14), anzi, devono «eliminare tutti gli dèi stranieri (eb. הַנִּכְרִי אֱלֹהֵי, 'elōeh nēkhar)» (Gdc 10: 16; 1 Sa 7: 3). In De 10, 17 Mosè rammenta al popolo d'Israele che «Yhwh, vostro Dio, è il Dio degli dèi e il Signore dei signori». L'esistenza degli dèi pagani non è negata esplicitamente, ma ciò non significa che lo scrittore sacro sia politeista o, meglio, enoteista.<sup>46</sup> Gli idoli pagani sono legno e pietra, plasmati dalle mani dell'uomo (2 Re 19, 18; Isa 2, 8; 37, 19). Alla domanda: «Può forse un uomo fabbricarsi dèi?» Geremia risponde: «Questi non sono dèi!» (Ger 16, 20; 2, 11). I simulacri delle divinità pagane sono materia inanimata. «Guai a chi dice al legno «Svegliati» e alla pietra muta «Alzati». Ecco, è ricoperta d'oro e d'argento, ma dentro non c'è soffio vitale» (Ab 2, 19). L'idolo, opera delle mani umane, non è nulla: è solo un'immagine. L'iconofilo lo ammette, ma ribatte: «Io non adoro quella pietra, né quell'immagine che non ha intelligenza ... venero ciò che vedo e servo colui che non vedo»,<sup>47</sup> cioè il nume invisibile,

<sup>44</sup> W. Loader, *op. cit.*, p. 155: «The other two translations fit the context smoothly at one level. Yet their evaluation cannot take place without our making assumptions about the author's wider frame of reference. In particular it is unlikely, given its context within the Christian community and its roots in Judaism, that he would mean that there is more than one God ... It is true, on the most natural reading of the text, that there are two beings here. God and a second who was *theos* but this second is related to God in a manner which shows that God is the absolute over against which the second is defined. They are not presented as two equal gods.»

<sup>45</sup> La Scrittura menziona *gli dèi d'Egitto* (Eso 12: 12) e quelli *degli Amorrei* (Gsè 24: 15; Gdc 6: 10). Accenna *agli dèi di Siria* e a quelli *di Sidone*, *agli dèi dei Moabiti* e a quelli *degli Ammoniti e dei Filistei* (Gdc 10: 6). Il termine *'elohîm* può designare una singola divinità, come Camos, Astarte e Baal-Zebub (Gdc 11: 24, 1 Re 11: 5 e 2 Re 1: 2).

<sup>46</sup> Secondo il *Dizionario di Filosofia*, di Nicola Abbagnano, il termine *enoteismo* fu coniato «per indicare la credenza secondo la quale, pur essendoci un'unica e sola divinità per il popolo o la nazione a cui si appartiene, esistono altre divinità per gli altri popoli o le altre nazioni.» (TEA, edizione su licenza della UTET, Torino, 1993, p. 304).

<sup>47</sup> Agostino d'Ippona, *Enarrationes in Psalmos*, LI- C. Corpus Christianorum, *Series Latina*, vol. xxxix, Pars X, 2. Turnholti Typographi Brepols Editores Pontificii, MCMLVI, Salmo xcvi 7.11, p.1362: «Non ego illum lapidem colo, nec illud simulacrum quod est sine sensu; non enim propheta vester potuit nosse quia oculos habent et non vident, et ego nescio quia illud simulacrum nec animam habet, nec videt oculis, nec audit auribus; non ego illud colo, sed adoro quod video, et servo ei quem non video. Quis est iste? Numen quoddam, inquit, invisibile quod praesidet illi simulacro.»

che tutela il simulacro. L'immagine di Baal è fatta di materia inanimata e come tale è *un nulla*; ma che dire di Baal? Esiste veramente? È Dio? A questi interrogativi si accenna nel passo di Gdc 6, 25-32. Alla turba, che vuole uccidere Gedeone, reo d'aver distrutto i simulacri e l'altare di Baal, Ioas domanda: «Volete difendere voi la causa di Baal e venirgli in aiuto? Se è Dio, difenda da sé la sua causa». Sul monte Carmelo Elia sfida i profeti di Baal, dicendo loro:

Voi invocherete il nome del vostro dio e io invocherò quello di Yhwh. La divinità che risponderà concedendo il fuoco è Dio! [...] Quelli presero il giovenco, lo prepararono e invocarono il nome di Baal dal mattino fino a mezzogiorno, gridando «Baal, rispondici!». Ma non si sentiva un alito, né una risposta. Quelli continuavano a saltare intorno all'altare che avevano eretto. Essendo già mezzogiorno, Elia cominciò a beffarsi di loro dicendo: «Gridate con voce più alta, perché egli è un dio! Forse è soprappensiero oppure indaffarato o in viaggio; caso mai fosse addormentato, si sveglierà». Gridarono a voce più forte e si fecero incisioni, secondo il loro costume, con spade e lance, fino a bagnarsi tutti di sangue. Passato il mezzogiorno, quelli ancora agivano da invasati ed era venuto il momento in cui si sogliono offrire i sacrifici, ma non si sentiva alcuna voce né una risposta né un segno d'attenzione (1 Re 18, 24-29).

Poi è la volta di Elia. Appena egli invoca il Signore, un fuoco cade dal cielo: incenerisce l'olocausto, la legna e le pietre e prosciuga persino l'acqua del canale. Il popolo non ha più dubbi: "Yhwh è Dio!" La divinità cananea è impotente e sorda alle invocazioni dei suoi adoratori. Il popolo ne intuisce la ragione: Baal non esiste. Il Salmo 95 (96), 5 lo conferma, dichiarando: «Tutti gli dèi delle nazioni sono un nulla (eb. *לֵילִים*, *'elilim*), ma il Signore ha fatto i cieli». A Israele è detto: «Sappi dunque oggi e conserva bene nel tuo cuore che Yhwh è Dio lassù nei cieli e quaggiù sulla terra; e non ve n'è altro» (De 4, 39; 4, 35). Davide proclama: «Tu sei davvero grande Yhwh Dio! Nessuno è come te e non vi è altro Dio fuori di te» (2 Sa 7, 22). L'asserzione dell'incomparabilità di Dio raggiunge il suo apogeo nella profezia di Isaia:

Voi siete i miei testimoni – oracolo di Yhwh – miei servi, che mi sono scelto perché conosciate e crediate in me e comprendiate chi sono io. Prima di me non fu formato alcun dio né dopo ce ne sarà. Io, io sono il Signore, fuori di me non v'è salvatore. Io ho predetto e ho salvato, mi sono fatto sentire e non c'era tra voi alcun dio straniero. Voi siete i miei testimoni – oracolo di Yhwh – e io sono Dio, sempre il medesimo dall'eternità. Nessuno può sottrarre nulla al mio potere; chi può cambiare quanto io faccio? (43, 10-13)

Così dice il re d'Israele, il suo redentore, Yhwh degli eserciti: «Io sono il primo e l'ultimo; fuori di me non vi sono dèi. Chi è come me? Si faccia avanti e me lo esponga. Chi ha reso noto il futuro dal tempo antico? Ci annunzi ciò che succederà. Non siate ansiosi e non temete: non forse già da molto tempo te l'ho fatto intendere e rivelato? Voi siete miei testimoni: c'è forse un dio fuori di me o una Roccia che io non conosca?» (Isa 44, 6-8)

Gli idoli non sono Dio: sono materia modellata dalle mani dell'uomo. Rappresentano divinità inesistenti, nomi nudi che evocano il nulla. Ciò nonostante celano un'insidia: sono il mezzo attraverso il quale operano i demòni. Il Salmo 106, 36-37 (PdS), denunciando l'infedeltà spirituale d'Israele, osserva: «Hanno offerto un culto agli idoli e sono caduti nei loro inganni. Hanno osato sacrificare ai demòni (eb. דַּיְמוֹנִים, gr. δαιμονίους, LXX) anche i figli e le figlie». In De 32, 17 si legge: «Hanno sacrificato a demòni (eb. דַּיְמוֹנִים, gr. δαιμονίους, LXX), che non sono Dio, a divinità che non conoscevano, novità, venute da poco, che i vostri padri non avevano temuto» (cfr. Le 17: 7). L'idolo non è nulla, tuttavia costituisce un'attiva minaccia spirituale, poiché chi gli rende culto adora i demòni.<sup>48</sup>

Nel NT la situazione è analoga: il termine *Dio* (gr. θεός) designa il Creatore, ma indica anche le divinità pagane. In At 19, 27 Artemide è detta *la grande dea* (gr. τῆς μεγάλης θεᾶς). Ad Atene, vi è un altare dedicato al Dio ignoto (gr. Ἀγνώστῳ θεῷ).<sup>49</sup> Tuttavia i cristiani negano la divinità degli idoli. Lo fanno gli orafi di Efeso, che affermano: «Ora potete osservare e sentire come questo Paolo ha convinto e sviato una massa di gente, non solo di Efeso, ma si può dire di tutta l'Asia, affermando che non sono dèi quelli fabbricati da mani d'uomo» (At 19, 26). I pagani che accolgono il Vangelo abbandonano gli idoli per aderire al Dio unico, vivo e vero (1 Ts 1, 9). In Gal 4, 8 l'apostolo scrive: «Un tempo per la vostra ignoranza di Dio, voi eravate sottomessi a divinità che in realtà non lo sono (gr. ἔδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς)». I numi pagani non sono dèi: non possiedono gli attributi e la natura divini. In realtà, non hanno alcun attributo e alcuna natura, dato che non esistono. E. Stauffer osserva:

Le immagini stesse degli idoli sono delle nullità (*I Cor.* 8, 4; 10, 19). Ma non per questo l'idolatria è qualcosa di indifferente; anzi, essa è un sacrilegio (*I Cor.* 10, 7; *Act.* 7, 40 ss.; *I Io.* 5, 21), in quanto significa misconoscimento dell'unico Dio e conduce ineluttabilmente al servaggio delle forze demoniache: ἃ θύουσιν, δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ [θύουσιν]: οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι, «ciò che sacrificano, lo sacrificano ai demòni e non a Dio: non voglio che voi abbiate comunione con i demòni». È questo che conferisce tutta la sua serietà alla lotta di Paolo contro gli dèi pagani e la distingue dalle dimostrazioni razionalistiche dell'ellenismo. Non esistono soltanto degli dèi presunti, ma esistono di fatto delle forze demoniache che tengono in loro potere i pagani e continuano a minacciare pur sempre anche i cristiani (cfr. *2 Cor.* 4, 4): θεοὶ πολλοὶ. Ma essi per noi non sono degli dèi. Per noi ci può essere soltanto un unico Dio (*I Cor.* 8,5 s.): εἶπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ ... ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεός, «benché vi siano dei pretesi dèi, sia in cielo sia in terra, come vi sono molti dèi ... ma per noi v'è un solo Dio!»<sup>50</sup>

Secondo le Scritture, gli idoli non sono nulla (eb. עִלְלִים, *'elilim*) e gli dèi non esistono. Le potenze cosmiche e gli eroi, che i pagani chiamano dèi, non sono tali poiché non partecipano della natura divina.<sup>51</sup> In realtà vi è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene (1 Co 8, 5). Tuttavia non tutti gli dèi falsi sono irreali e inesistenti.



## Dèi antagonisti

Nelle Scritture il termine *dio* è applicato agli antagonisti spirituali del Creatore. In 2 Co 4, 4 si legge: «Se il nostro vangelo rimane velato, lo è per coloro che si perdono: ad essi il dio di questo mondo (gr. ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος) ha accecato la mente incredula, perché non vedano lo splendore del glorioso vangelo di Cristo, che è l'immagine di Dio». Qui Satana viene definito *il dio di questo mondo*, ma non è *il vero Dio*, non ne porta l'immagine e non ne riflette le qualità. Gesù lo descrive così: «Egli fin da principio è stato omicida e non ha perseverato nella verità, perché in lui non c'è verità. Quando dice il falso, dice ciò che è suo, perché è menzognero e padre della menzogna» (Gv 8, 44). Il Diavolo e i demòni sono *dèi falsi*, ma non sono *irreali*: essi esistono e sono una *vera* minaccia per i perduti, loro vittime.

## Riassunto

In Gv 17, 3 si legge: «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico *vero* Dio (gr. τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν) e colui che hai mandato, Gesù Cristo». In questo contesto l'aggettivo *vero* (gr. ἀληθινός) indica *l'effettiva realtà* di Dio in contrasto con l'irrealtà degli dèi pagani.<sup>52</sup> Il Padre è *l'unico vero Dio* sia in contrapposizione ai numi pagani, detti *falsi* poiché *irreali*, sia in contrasto con Satana e i demòni che pur essendo reali e esistenti, sono *falsi dèi* poiché si oppongono al vero Dio.

## Il termine *dio* applicato a servitori umani e angelici di YHWH

Prima di procedere in questa analisi è necessaria una premessa sul significato e le accezioni dell'aggettivo *vero* (gr. ἀληθινός, *alethinos*). In genere esso identifica ciò che si contrappone a *irreale*, *falso* o *menzognero*. Tuttavia, a volte, è anche sinonimo di *autentico*. In questa accezione identifica la realtà che appartiene all'archetipo, ma non alle sue copie. In Gv 1, 9 si legge: «Veniva nel mondo la luce vera (gr. τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν), quella che illumina ogni uomo». La luce *autentica*, irradiata da Gesù, illumina gli uomini. Coloro che l'accolgono diventano "luce del mondo" (Mt 5, 14). Non una *luce falsa* in contrapposizione a Gesù, *luce vera*, ma una *luce riflessa*, una copia della realtà.

In Eb 8, 2 la Tenda dell'Alleanza è contrapposta alla «vera tenda (gr. τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς), che il Signore, e non un uomo, ha costruito». La tenda celeste è *vera*, ma ciò non sottintende che quella terrena sia *falsa*. La tenda celeste è l'archetipo, mentre il tabernacolo è "copia e ombra delle realtà celesti" (Eb 8, 5). H. G. Link osserva:

Eb 8, 2 contrappone la «vera tenda» del cielo a quella terrestre di Mosè (v. 5), e 9, 24 indica il santuario terrestre, costruito da mani umane, immagine di quello vero che si trova in cielo. In entrambi i casi si contrappongono due aree: quella divina, ultraterrena, celeste, vera, e quella umana, terrestre e apparente; esse stanno tra loro come quadro originale e copia.<sup>53</sup>

Pertanto, secondo le Scritture, *esseri finiti* possono essere detti *Dio*, senza, con ciò, compromettere il monoteismo. Vediamo qualche esempio:

<sup>48</sup> Agostino d'Ippona, in *op. cit.*, p. 1362, afferma che i pagani non adorano gli idoli, ma adorano i demòni (*non colunt idola et colunt daemonia*).

<sup>49</sup> At 17: 23.

<sup>50</sup> E. Stauffer, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, vol. IV, 1968, coll. 413, 414.

<sup>51</sup> Cfr. 2 Pt 1: 4.

<sup>52</sup> R. Bultmann, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, vol. I, 1965, col. 670.

<sup>53</sup> H.-G. Link, *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna, 1986, p. 1969.

## L'angelo del Signore

La figura angelica piú importante, attestata in tutto l'AT, è il *mal'ak jhwh*, l'angelo di Yhwh (eb. מַלְאָךְ יְהוָה). G. von Rad afferma: «In alcune tradizioni, specialmente del Genesi, l'angelo di Jahvé è presentato in modo cosí singolare che i passi in parola non si possono passare sotto silenzio. Si tratta di *Gen.* 16, 7 ss.; 21, 17 ss.; 22: 11 ss.; 31: 11 ss.; *Ex.* 3, 2 ss.; *Iud.* 2, 1 ss. Questi passi si differenziano dagli altri relativi all'angelo di Jahvé per il fatto che in essi il *mal'ak jhwh* non si può distinguere da Jahvé stesso». <sup>54</sup> In Ge 16 si narrano le vicissitudini di Agar, schiava di Sara. L'angelo di Yhwh le appare e le promette una numerosa discendenza (v. 11): quel messaggero è identificato col *Signore*, che Agar invoca chiamandolo *Dio della visione* (v. 13). In Ge 31, 11-13, l'angelo dichiara: «Io sono il Dio di Betel, dove tu hai unto una stele e dove mi hai fatto un voto». Nella pericope della vocazione di Mosè si legge: «L'angelo del Signore (Yhwh) gli apparve in una fiamma di fuoco in mezzo a un rovetto». Il messo angelico, chiamato *Signore* (Yhwh) e *Dio*, proclama: «Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe» (Eso 3, 2-6). Secondo Ge 48, 15-16 Giacobbe invoca la protezione divina sui figli di Giuseppe, dicendo: «**Il Dio**, davanti al quale hanno camminato i miei padri Abramo ed Isacco, **il Dio** che è stato il mio pastore da quando esisto fino ad oggi, **l'angelo** che mi ha liberato da ogni male, **benedica** questi giovinetti!». Oehler osserva che “questo passo è particolarmente degno di nota.” <sup>55</sup> La frase principale, priva delle subordinate, recita: «Il Dio, il Dio, l'angelo benedica questi giovinetti». L'azione di benedire è attribuita ad un unico soggetto, chiamato *Dio* e *angelo*. In Gdc 2, 1-4 è difficile distinguere Dio dal suo angelo. Vi si legge:

Ora l'angelo del Signore (Yhwh) salí da Galgala e disse: «Io vi ho fatti uscire dall'Egitto e vi ho condotti nel paese che avevo giurato ai vostri padri di darvi. Avevo anche detto: Non romperò mai la mia alleanza con voi; voi non farete alleanza con gli abitanti di questo paese; distruggerete i loro altari. Ma voi non avete obbedito alla mia voce. Perché avete fatto questo? Perciò anch'io dico: Non li scaccerò dinanzi a voi; ma essi vi staranno ai fianchi e i loro dèi saranno per voi un inciampo».

Nel tredicesimo capitolo dello stesso libro si narra la storia della moglie di Manoach: un *uomo di Dio* le appare, predicendole che concepirà e partorirà un figlio. Allorché l'ospite misterioso svanisce nell'aria, Manoach comprende che “quello era l'angelo del Signore” (v. 21) ed esclama: «Noi moriremo certamente, perché abbiamo visto Dio» (v. 22). Anche in questo passo, l'angelo del Signore è chiamato *Dio*. Egli non è un *falso dio*, ma un *messo* del vero Dio. In Eso 23, 20- 22, il Signore dice:

Ecco, io mando un angelo davanti a te per custodirti sul cammino e per farti entrare nel luogo che ho preparato. Abbi rispetto della sua presenza, ascolta la sua voce e non ribellarti a lui; egli infatti non perdonerebbe la vostra trasgressione, perché il mio nome è in lui. Se ascolti la sua voce, <sup>56</sup> e fai quanto ti dirò io sarò il nemico dei tuoi nemici e l'avversario dei tuoi avversari.

Secondo von Rad, l'angelo di Yhwh «è lo strumento della benevolenza e dell'alleanza divina: Jahvé nasconde la sua santa presenza a Israele, ma gli dà un intermediario che lo guidi e lo salvi». <sup>57</sup> Il *mal'ak jhwh* è chiamato *Dio*. È tale per partecipazione, in quanto mediatore tra la sfera divina e l'umana. Tuttavia, egli non è l'unico essere spirituale ad essere chiamato *'elohîm*.

<sup>54</sup> G. von Rad, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, vol. I, 1965, col. 205.

<sup>55</sup> Gustav Friederich Oehler, *Theology of the Old Testament*, Klock and Klock, Minneapolis, 1978 reprint, p. 130: "Gen. xviii. 15 f. is especially remarkable. Jacob blesses his sons with the words: «The God before whom my fathers Abraham and Isaac walked, the God who has been my shepherd till this day, the Malakh who delivered me from every evil, let Him bless these lads»."

<sup>56</sup> Cfr. Mr 9: 7 e Lu 9: 35.

<sup>57</sup> G. von Rad, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1965, vol. I, col. 206. anfranco Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1988, vol. I, p. 811.

## La corte celeste

Gianfranco Ravasi osserva che «'elohîm, termine generico del mondo semitico per indicare la divinità, è usato nella Bibbia anche per designare i membri del consiglio della corona celeste».<sup>58</sup> Nel Salmo 8, 5-6 gli angeli sono chiamati *dèi* (eb. אֱלֹהִים, 'elohîm; LXX: ἀγγέλους, *angelous*). La *Vulgata* latina, la *Peshitta* siriana e molte altre traduzioni seguono la LXX, rendendo l'ebraico 'elohîm con il termine *angeli*.<sup>59</sup> In Eb 2, 7-9 lo scrittore ispirato cita questo salmo e, convalidando l'interpretazione della LXX, attribuisce anch'egli il nome divino 'elohîm agli angeli. Nella versione della CEI il Salmo 137, 1 (138: 1) recita: «Ti rendo grazie, Signore, con tutto il cuore: hai ascoltato le parole della mia bocca. A te voglio cantare davanti agli angeli (eb. אֱלֹהִים, 'elohîm, lett. *dèi*)».

## I figli di Dio

In Gb 1, 6 si narra che «i figli di Dio andarono a presentarsi al Signore e anche Satana andò in mezzo a loro». In ebraico l'espressione *figlio di* è usata per indicare l'appartenenza ad una corporazione o ad una classe: i figli degli esuli (eb. בְּנֵי הַגּוֹלָה, *beney haggolah*) sono gli *esuli* (Esd 4, 1 e *passim*), i figli dei cantori (eb. בְּנֵי הַמְשֻׁרְרִים, *beney hameshorerim*) sono gli appartenenti al corpo dei cantori (Ne 12, 28). I profeti e i loro discepoli sono chiamati *figli dei profeti* (eb. בְּנֵי הַנְּבִיאִים, *beney hannebhi'im*). I figli di Dio (eb. בְּנֵי אֱלֹהִים, *beney 'elohîm*) sono "esseri della classe di אֱלֹהִים ['elohîm]."<sup>60</sup> Secondo il *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* i *figli di Dio* sono "esseri divini (individuali), *dèi*."<sup>61</sup>, mentre la Cyclopaedia di M'Clintock e Strong afferma che "בְּנֵי הַנְּבִיאִים, "figli di Dio", al plurale, indica *dèi inferiori*, angeli (Ge vi, 2; Gb i, 6) e anche fedeli seguaci, adoratori di Dio (De xiv, 1; Sl lxxiii, 15; Pr xiv, 26)."<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Gianfranco Ravasi, *Il Libro dei Salmi*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1988, vol. I, p. 811.

<sup>59</sup> In *La Bible*, traduzione in lingua francese patrocinata dal Gran Rabbino Zadoc Kahn, Salmo 8: 5, 6 è reso così: "Qu'est donc l'homme, que tu penses à lui? Le fils d'Adam, que tu le protèges? Pourtant tu l'as fait presque l'égal des être divins; tu l'as couronné de gloire et de magnificence!" (Tome III, Les Hagiographes, les édition colbo, Paris, 1990).

<sup>60</sup> H. W. F. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford, Clarendon Press, 1910, p. 418, sec. 128, V: "There is another use of בֶּן [ben, 'son'] or בְּנֵי [beney, 'sons'] to denote membership in a guild or society (or of a tribe, and any definite class). Thus בְּנֵי אֱלֹהִים [beney 'elohîm, 'sons of God'], בְּנֵי הָאֱלֹהִים [beney ha-'elohîm, 'sons of (the) God'] Gn 6: 2, 4, Jb 1: 6, 2: 1, 38: 7 ... properly means not *sons of god(s)*, but *beings of the class of אֱלֹהִים* ['elohîm].

<sup>61</sup> L. Koehler e W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, Brill, 1958, p. 134. Gerald Cook afferma che i *figli di Dio* sono *esseri divini inferiori* (G. Cook, *The Sons of (the) God(s)*, ZAW 76, 1964, p. 36: "In this text the "sons of the God(s)" are to be understood without question as lesser divine beings."

<sup>62</sup> M'Clintock and Strong, *Cyclopaedia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature*, Harper & Brothers Publishers, New York, 1883, vol. III, p. 902: "בְּנֵי הַנְּבִיאִים, "sons of God", in the plural, implies inferior gods, angels (Gen. vi, 2; Job i, 6); as also faithful adherents, worshippers of God (Deut. xiv, 1; Psa. lxxiii, 15; Prov. xiv, 26)."

## I messi umani

In Eso 7, 1 (*Ti*) si legge: «Il Signore disse a Mosè: Ecco io ti ho costituito Dio per Faraone (רָאָה נְתַתִּיךָ אֱלֹהִים לְפָרְעֹה) e il tuo fratello Aronne sarà il tuo profeta». Mosè non è *Dio-in-sé*, ma è *Dio per Faraone*. Il termine *Dio* ha qui una marcata connotazione *funzionale*, non *ontologica*. Mosè non è Dio per natura, ma per partecipazione al potere divino. Non è il *vero* Dio, ma non è neppure un dio *falso*.<sup>63</sup> Egli è il messo di Dio, ne fa le veci e perciò ne porta il nome e ne esercita le funzioni.

Il Salmo 82 recita: «Dio si alza nell'assemblea divina, giudica in mezzo agli dèi (eb. אֱלֹהִים, 'elohîm). «Fino a quando giudicherete iniquamente e sosterrate la parte degli empi? Difendete il debole e l'orfano, al misero e al povero fate giustizia. Salvate il debole e l'indigente, liberatelo dalla mano degli empi». Non capiscono, non vogliono intendere, avanzano nelle tenebre; vacillano tutte le fondamenta della terra. Io ho detto: «Voi siete dèi (eb. אֱלֹהִים, 'elohîm), siete tutti figli dell'Altissimo». Eppure morirete come ogni uomo, cadrete come tutti i potenti. Sorgi, Dio, a giudicare la terra, perché a te appartengono tutte le genti». Secondo Mateos e Barreto gli *dèi* citati in questo passo sono i capi israeliti, così chiamati «perché hanno ricevuto una nomina divina per esercitare una funzione, quella di giudici, che primordialmente competeva a Dio».<sup>64</sup> Per Salvoni «all'origine il salmo era stato detto contro gli dèi pagani posti accanto al vero Dio d'Israele. Più tardi per eliminare l'idea che tali dèi potessero esistere fu riferito agli angeli, ai poteri demoniaci, ai giudici della terra».<sup>65</sup> Qualunque fosse l'interpretazione prevalente nel primo secolo, Gesù cita il salmo per dimostrare che «il nome di Dio poteva essere attribuito anche a qualcuno che non fosse il Dio altissimo».<sup>66</sup> In Gv 10, 34-36 egli domanda ai suoi avversari: «Non è forse scritto nella vostra Legge: *Io ho detto: voi siete dèi?* Ora, se essa ha chiamato dèi coloro ai quali fu rivolta la parola di Dio (e la Scrittura non può essere annullata), a colui che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo voi dite: Tu bestemmi, perché ho detto: Sono Figlio di Dio?»<sup>67</sup> Stauffer osserva: «Gesù allora, richiamando l'affermazione del *Ps.* 82: 6: θεοί ἐστε, fa loro comprendere che una simile attribuzione non contiene in sé, nulla di inaudito per il pensiero biblico».<sup>68</sup> E William Loader afferma: «La pratica di attribuire titoli divini a governanti umani era diffusa e trova la sua particolare espressione in Israele dove ci si rivolge al re non solo come 'Figlio di Dio' (Sl 2, 7), ma anche come 'Dio' (Sl 45, 6 ss.). Venne anche associato alla speranza relativa ad un futuro personaggio regale (Isa 9, 6). Nel contesto della tradizione messianica cristiana questo termine venne applicato a Gesù (Eb 1, 8 ss.)».<sup>69</sup> A questo punto mette conto rileggere questo commento di Origene al Vangelo di Giovanni:

<sup>63</sup> Filone d'Alessandria, in *Quod deterius potiori insidiari soleat*, scrive: "Il s'ensuit que, lorsque Moïse est désigné comme "Dieu de Pharaon", il n'est pas Dieu en réalité, mais il n'est supposé l'être que dans l'opinion, car je sais que Dieu donne e répand sa grâce, mais je ne puis Le concevoir comme donné, et pourtant il est dit dans les Saints Livres: "Je te donne comme Dieu à Pharaon" (*Ex* 7, 1); or, ce qui est donné est passif et non actif, et Ce qui est par excellence ne peut être qu'actif et non passif. Que conclure de ces mots? Que le sage est dit être le Dieu de l'insensé, mais qu'il n'est pas Dieu en réalité, pas plus qu'un faux tétradrachme n'est un tétradrachme. Quand on le compare à l'Être, le sage sera trouvé homme de Dieu: quand on le compare à l'insensé, on peut le qualifier de Dieu selon l'apparence et l'opinion, mais non en vérité et selon l'être." (Edition du Cerf, Paris, 1965, tradotto da Irène Feuer, p. 117, § 161, 162).

<sup>64</sup> J. Mateos e J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi, 1995, p. 452.

<sup>65</sup> F. Salvoni, *Chi è per te Gesù?*, Ricerche Bibliche e Religiose, Facoltà Biblica, Milano, Anno VIII, n° 1, trimestre 1973, p. 46.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>67</sup> Per un esame approfondito di questo passo, si veda il testo *Io e il Padre siamo una sola cosa*.

<sup>68</sup> E. Stauffer, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1968, vol. IV, col. 426.

<sup>69</sup> William Loader, *The Christology of the Fourth Gospel, Structure and Issues*, Lang, Frankfurt am Main, 1992, p. 157: "The practice of giving divine epithets to human rulers was also widespread and finds its particular expression in Israel when the king is addressed not only as 'Son of God' (Ps. 2: 7), but also as 'God' (Ps 45: 6f). It became attached also to the hope for a future royal figure (Isa 9: 6). Within the context of Christian messianic tradition it also became to be applied to Jesus (Heb 1: 8f)."

Affatto intenzionale e non dovuto certo a ignoranza dell'uso esatto della lingua greca è anche il fatto che Giovanni talvolta ha messo e talvolta invece ha ommesso l'articolo: l'ha messo davanti alla parola Logos, quando invece parla di Dio talvolta l'ha messo e talvolta no. Mette l'articolo quando il termine «Dio» si riferisce al Creatore increato dell'universo, lo omette invece quando esso si riferisce al Logos. Come, dunque, vi è differenza tra il termine Dio con l'articolo (ὁ θεός) e senza articolo (θεός), così forse vi è differenza tra Logos con l'articolo (ὁ λόγος) e senza articolo (λόγος): come il Dio dell'universo è «il Dio» (ὁ θεός), e non semplicemente «un dio» (θεός), così la fonte del logos che è in ciascun essere dotato di logos è «il Logos» (ὁ λόγος), mentre non sarebbe esatto chiamare «il Logos» allo stesso titolo del «primo Logos» quello che è in ciascun [essere dotato di logos]. Mediante queste distinzioni è possibile trovare una soluzione alla difficoltà che turba molti, i quali vorrebbero conservare l'amore di Dio, ma per timore di affermare due dèi incappano all'estremo opposto in dottrine false ed empie: infatti o negano al Figlio una individualità (ἰδιότητα) distinta da quella del Padre, pur ammettendo che sia Dio colui che, a parer loro, soltanto di nome è chiamato «Figlio»; oppure negano al Figlio la divinità salvandone l'individualità (ἰδιότητα) e la sostanza [individualmente] circoscritta (οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν), concepita come distinta da quella del Padre. Occorre dire a costoro: Dio (ὁ θεός) è Dio-in-sé (αὐτόθεως); e per questo anche il Salvatore nella sua preghiera al Padre dice: «Che conoscano te, unico vero Dio». All'infuori del Dio-in-sé, tutti quelli fatti Dio per partecipazione alla divinità di lui si devono chiamare piú propriamente «Dio» (θεός) e non «il Dio» (ὁ θεός). Tra questi, di gran lunga il piú augusto è il «primogenito di ogni creatura», in quanto, in virtù dell'essere «presso Dio», per primo trasse a sé la divinità, divenuto poi ministro di divinizzazione per gli altri dèi che sono dopo di lui (e dei quali Dio è Dio, secondo quanto dice la Scrittura: «Il Dio degli dèi parlò e convocò la terra»), attingendo da Dio e comunicando loro abbondantemente, secondo la sua bontà, perché fossero divinizzati. Vero Dio è dunque «il Dio» (ὁ θεός); coloro invece che sono dèi, in quanto prendono forma da lui, sono come immagini di un prototipo (εἰκόνες προτοτύπου). E l'immagine archetipa delle varie immagini è «il Logos che era presso Dio», che era «nel principio»; egli rimane sempre Dio per il fatto di essere presso Dio; e non avrebbe questo se non rimanesse presso Dio; non rimarrebbe Dio se non perseverasse nella contemplazione perenne della profondità del Padre.<sup>70</sup>

### Conclusione

Da quanto precede si evince che la tradizionale interpretazione trinitaria di Gv 1, 1-3 non è scevra da difficoltà di carattere grammaticale ed esegetico. I dati qui presentati sembrano indicare che la gloria di Gesù, menzionata in Gv 1, 14-18, è una gloria *derivata*, conferita dall'unico *vero* Dio (gr. τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν) a colui che Egli ha mandato, Gesù Cristo (Gv 17, 3).

[< Torna all'indice](#)

<sup>70</sup> Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Libro II, 2. 13-18, Classici UTET, Torino, 1979, p. 204-206.

# Il fico sterile

## di Fausto Salvoni

---

Nota della redazione di *Ricerche Bibliche*: questo articolo è tratto da *Bibbiaoggi*, i cui editori specificano al riguardo: «Questa parabola de Il fico sterile (Luca 13,6-9) è tratta dagli appunti scritti a mano di Fausto Salvoni (1907-1982) sulle parabole di Gesù. Le note e alcune parti del testo sono di Paolo Mirabelli, che ha curato la revisione, strutturato la parabola in punti e riformulato alcune espressioni. La trascrizione dei testi è di Cesare Bruno e Roberto Borghini. In merito a questa parabola abbiamo voluto mantenere il più possibile la forma, lo stile, il linguaggio, la punteggiatura e la numerazione in 5 punti di Salvoni. A dire il vero, i punti erano soltanto 4, ma noi abbiamo suddiviso il quarto punto in due, ottenendo così un totale di cinque punti. Di solito Salvoni usava penne di colore differente per la stesura dei suoi testi: una per il commento, una per le note e una per la numerazione dei punti. Ci sono poi delle note o commenti fuori testo scritti a matita, in parte cancellati, ma nonostante il passare del tempo, gli appunti possono ancora sfornare cose buone».

---

**1. La parabola.** Questa breve parabola de Il fico sterile (Luca 13,6-9) rientra in una serie di episodi staccati, raccolti da Luca nel capitolo 13 del suo vangelo. Anche se il nesso logico di questi brani non è facile da cogliere, vi si può ravvisare un riferimento particolare a Israele, il popolo eletto, destinato a perire se non si converte. Il padrone di una vigna vuole estirpare un fico che da tre anni non reca frutti, ma il vignaiolo lo invita a pazientare ancora per un altro anno durante il quale egli moltiplicherà per quell'albero le sue premure (concime, zappatura, acqua ecc.); solo in seguito, se la pianta continuerà a non dare frutti, il padrone potrà estirparla. Non vi traspare alcuna allusione ad eventuale trascuratezza del vignaiolo; nel contadino sussiste solo il desiderio di salvare quell'albero dalla sua estirpazione mediante un estremo tentativo di renderlo fruttuoso.

**2. I tre anni.** Non penso che si debba insistere su alcuni dati della parabola, come i tre anni o un anno, per sostenere che l'attività pubblica di Gesù durò tre anni e mezzo o un anno solo. Sono particolari che servono soltanto per abbellire il racconto ma non hanno alcun significato allegorico. Non fa nemmeno meraviglia il fatto che l'interlocutore del padrone sia detto vignaiolo e che l'albero di fico sia piantato in una vigna: secondo l'uso ebraico in mezzo alla vigna potevano stare anche degli alberi (alberi da frutto). La vigna è ricordata per facilitare l'applicazione della parabola a Israele, che era la vigna di Dio (Isaia 5). Anche il fico era un'immagine del popolo eletto presso gli antichi profeti, che in tal caso stava sempre associato con la vigna. Il fico sterile, riferito a Israele, è già biasimato da Geremia, che scrisse queste parole: "Non v'è più uva nella vigna, né fichi nella ficaia. Il fogliame è avvizzito" (Geremia 8,13; cfr. Osea 9,10). Il fico posto nella vigna non si riferisce a un particolare gruppo di Israeliti, ma designa l'intero popolo di Dio.

**3. Confronto con il fico sterile.** L'episodio del fico sterile negli altri evangeli sinottici (Matteo e Marco) raffigura la severità del giudizio punitivo di Dio: si ricordi l'episodio del fico sterile maledetto da Gesù, e subitamente inaridito, durante la sua ultima settimana di vita (Matteo 21,18-22; Marco 11,12-25). Luca, che non riporta questo episodio, riferisce invece la precedente parabola, nella

quale la minaccia del castigo si trasforma in una lezione sulla pazienza di Dio. Israele, che non dà frutti, deve ravvedersi e convertirsi se non vuole perire. Dio, il Padrone, pazienta, perché Gesù (il vignaiolo) vuole compiere a suo riguardo un ultimo tentativo di salvezza. La parabola è quindi un ulteriore appello alla conversione dei giudei e rientra nella linea delle esortazioni profetiche veterotestamentarie. Tuttavia anche se quest'ultimo appello riuscirà inutile, la punizione di Israele si attuerà inesorabilmente, perché la pazienza longanime di Dio ha pure i suoi limiti. Che di fatto la conclusione appare nel gesto, già ricordato, di Gesù che maledice e fa inaridire un fico trovato privo di frutti sulla strada verso Gerusalemme. Di qui il lamento di Gesù: "Gerusalemme, Gerusalemme, che uccidi i profeti e lapidi quelli che ti sono inviati, quante volte ho voluto raccogliere i tuoi figli, come una gallina raccoglie i pulcini sotto le ali, e voi non avete voluto! Ecco la vostra casa vi sarà lasciata deserta!" (Matteo 23,37).

**4. La lettura dei farisei.** I farisei leggevano il testo di Geremia, o altri analoghi, sulla sterilità d'Israele ma li applicavano esclusivamente al popolo di allora, rendendo così la parola di Dio del tutto insignificante per loro. Gesù invece usa i testi antichi, ma li applica ai suoi contemporanei.

**5. L'applicazione per il cristiano.** Leggendo il passo dell'Evangelo a imitazione di Gesù, dobbiamo considerare rivolto anche a noi il monito di Gesù. Esso ci insegna che Dio è infinitamente paziente, perché acconsente durante la nostra esistenza un ulteriore "anno di grazia", ma il cristiano privo di frutti (le opere della fede), non può fare conto di rimandare la propria conversione e il proprio ravvedimento in epoca futura. Tuttora Dio è paziente con il cristiano, il quale ha in Gesù un avvocato presso il Padre: "Ragazzi miei, vi scrivo queste cose affinché non pecciate, ma se qualcuno ha peccato, noi abbiamo un avvocato presso il Padre, cioè Gesù Cristo il giusto. Egli è l'avvocato difensore per i nostri peccati, e non solo per i nostri, ma anche per quelli del mondo intero". (1Giovanni 2,1). Ai beffardi schernitori che ai credenti chiedono "dov'è la promessa della sua venuta?", Pietro risponde: "Il Signore non ritarda nell'adempiere la sua promessa, come certuni credono; ma usa pazienza verso di voi perché non vuole che alcuno perisca, in quanto brama che tutti abbiano modo di pentirsi". Tuttavia questa pazienza ha un limite: "Il giorno del Signore verrà come un ladro" (2 Pietro 3,2ss). Anche la longanimità misericordiosa di Dio ha i suoi limiti: "Quelli che sono stati una volta illuminati, quelli che hanno gustato il dono celeste e cioè che sono stati resi partecipi dello Spirito Santo e hanno gustato la buona parola di Dio e la potenza della vita futura, se cadono è impossibile rinnovarli da capo con il ravvedimento, perché crocifiggono di nuovo per conto proprio il Figlio di Dio e lo espongono a infamia. Infatti la terra che beve la pioggia caduta spesse volte su di essa, se produce vegetali utili secondo lo scopo per cui è coltivata, riceve benedizione da Dio, ma se reca solo spine e sterpi, è riprovata e vicina ad essere maledetta; la sua fine è quella di essere arsa" (Ebrei 6,4-8). "Non illudetevi", continua Paolo: "Dio non si lascia burlare. Infatti ognuno

mieterà ciò che avrà seminato; perché chi semina nella propria carne, dalla carne mieterà corruzione; chi invece semina nello Spirito, mieterà dallo Spirito la vita eterna. Non stanchiamoci di fare il bene, se non ci infiacchiremo, mieteremo a suo tempo. Dunque, finché abbiamo tempo, facciamo del bene a tutti, ma soprattutto ai nostri fratelli in fede” (Galati 6,7-10).

---

**Commento degli editori di *Bibbiaoggi*.** In questa sezione il vangelo di Luca presenta una giustapposizione di idee: alla immagine del giudizio (12,49-59) segue l’esigenza del ravvedimento (13,1-5); al ravvedimento segue il tema della pazienza divina (13,6-9). Dio è giudice, Dio invita tutti al ravvedimento, Dio è paziente. Temi e dialettica vanno sempre mantenuti. Con la parabola del fico che per tre anni non porta frutto (13,6-9), il vangelo ci insegna che se il giudizio di Dio tarda, e i benefici si prolungano nel tempo, questo va letto come segno di un tempo di grazia. Urge però portare frutto prima che sia troppo tardi. Con un tono solenne, proprio a partire dai due eventi drammatici noti a tutti (13,1-5), Gesù pone ciascuno di fronte alla propria responsabilità e alla propria vita. Ogni segno presente nella storia, ricorda Gesù, ha sempre un risvolto personale: è un invito a cogliere l’importanza decisiva del tempo, la necessità di accogliere l’offerta di perdono da parte di Dio, resa attuale nella parola e nella persona di Gesù. Il discernimento a cui invita Gesù apre a una lettura della storia in profondità: il tempo che ci è donato è in vista di una salvezza, e accanto agli avvenimenti c’è la parola accorata ed insistente di Dio che ci chiama alla vita. Ogni fatto letto in questa prospettiva può essere un’occasione per mettere in gioco la nostra responsabilità, per cambiare modo di pensare e di vivere e soprattutto il nostro modo di rapportarci a Dio. Il tempo donato all’uomo in vista di una conversione si trasforma nel tempo della pazienza (*makrothymia*) di Dio. A questo ci orienta la breve parabola del fico sterile (13,6-9). È importante qui cogliere l’agire dei personaggi. È normale tagliare un fico, albero da frutto, che dopo alcuni anni non produce il raccolto desiderato: “Taglialo, perché sfrutta il terreno”, dice il padrone al contadino. Il contadino risponde: “Lascialo ancora quest’anno” (13,8-9). Il contadino ha uno sguardo che va oltre il fallimento e offre una possibilità e un tempo ulteriori, con un supplemento di cure: scalzare e concimare. “Taglialo, lascialo”: sono le due battute del dialogo che evidenziano il tema del giudizio e quello della misericordia e della pazienza divina. Fuori metafora, la parabola ci rivela il modo di agire di Dio in Gesù. Egli ha pazienza e il suo sguardo va lontano. La sua pazienza è spazio e tempo donati per la conversione e la salvezza. Per noi che siamo così impazienti, tutto appare incomprensibile. La pazienza di Dio ha pure un volto: Gesù Cristo. Come non riconoscere nel contadino che chiede una possibilità ulteriore lo stile di Gesù, che è venuto a chiamare i peccatori alla conversione? Con questa parabola Gesù forse rilegge pure la sua missione: tre anni di annuncio e di attesa per la “restituzione del frutto”. La parabola rimane aperta. Tutto è rimandato alla responsabilità e alla capacità di accogliere questa possibilità e questo tempo che ci sono donati. Lo spazio che ci è concesso non ha altra ragione di essere se non in Dio. E non c’è altra forza che provochi la conversione se non l’amore, la pazienza e la misericordia di Dio. Noi possiamo invertire la rotta di un modo di essere sbagliato solo se impariamo a guardare noi stessi e gli altri con lo sguardo infinito e amorevole di Gesù. Uno sguardo che va oltre i confini delle nostre possibilità, del nostro giudizio. Il Signore è abituato a vedere le cose in grande. Come un contadino, egli conosce il tempo dell’attesa, non rinuncia a lavorare, vede le potenzialità del terreno, guarda al frutto che può maturare dal fico. Allora la parabola si apre alla speranza, perché ci mostra che Dio non ha piantato l’albero per essere tagliato, ma per raccoglierne i frutti. Taglialo, è una parola di giudizio. Lascialo, è la parola della grazia di Dio in Gesù Cristo. Dio, nella sua infinita pazienza, ha prolungato il tempo del ravvedimento. Ogni uomo è invitato alla conversione, per accogliere la grazia, prima che sia troppo tardi. Nessuno può avere la faccia tosta di anticipare il giudizio che Dio nella sua pazienza vuole invece rimandare.

---



# La componente divina della mente umana

## di Gianni Montefameglio

Riferendoci a chi dice di non credere in Dio, è bene fare una netta distinzione tra atei e agnostici.

L'ateo, a rigor di termini, non dovrebbe limitarsi semplicemente a negare l'esistenza di Dio, ma dovrebbe assumersi l'onere di *dimostrare* che Dio non esiste. Un tale ateo non esiste. Si potrebbe obiettare che non si può neppure dimostrare l'esistenza di Dio<sup>1</sup>. In ogni caso, la non dimostrabilità che Dio esista o non esista, non comporta automaticamente l'esistenza o la non esistenza di Dio.

Anziché definirsi ateo, meglio sarebbe definirsi *agnostico*. L'agnostico, infatti, non esclude né afferma l'esistenza di Dio: si limita a dire che non sa o, al limite, che non se ne interessa. Questa posizione è certamente più comprensibile di quella assurda del presunto ateo.

L'apostolo Paolo scrive nella Bibbia: "Fin da quando Dio ha creato il mondo, gli uomini con la loro intelligenza possono vedere nelle cose che egli ha fatto le sue qualità invisibili, ossia la sua eterna potenza e la sua natura divina. Perciò gli uomini non hanno nessuna scusa" (*Rm 1:20, TILC*).

L'apostolo dei pagani, persona razionante che si avvaleva spesso di una ferrea logica, si richiama qui proprio alla logica, finanche al buon senso. Il salmista biblico, molto concretamente ma anche poeticamente, afferma: "I cieli raccontano la gloria di Dio e il firmamento annuncia l'opera



delle sue mani" (*Sl 19:1*). Al di là di queste affermazioni bibliche che appaiono del tutto logiche, dentro ciascun essere umano c'è un naturale richiamo al suo Creatore. Ciascuno può sperimentarlo osservando un cielo stellato. La prima reazione è di stupita meraviglia, ma poi – se la persona non è

“Non lo sapete? Non lo avete sentito? Non vi è già noto fin dall'inizio? Non avete capito come è stato fondato il mondo?”. - *Is 40:21*.

del tutto arida interiormente – avvertirà una seconda reazione, più sottile ma più profonda e intima: lo stupore di stupirsi. In un certo senso è come se avvertisse una voce muta che è l'eco di una

silenziosa Presenza.

<sup>1</sup> È del tutto normale e naturale che l'esistenza di Dio non sia dimostrabile. La scienza, infatti, può solo indagare il creato, non il Creatore. Se riuscisse ad indagare il Creatore, questo sarebbe solo un oggetto nel creato e come tale ne farebbe parte. Il Creatore esula invece del tutto dalla sua creazione. Inoltre, un Creatore è *necessario*, *indispensabile*: l'universo non è lì da sempre (se così fosse, non avremmo più la presenza di radioattività perché sarebbe già decaduta da un pezzo); l'universo ha avuto un inizio, e riferirlo ad un ipotetico *big bang* non risolve il problema, ma caso mai pone la domanda su da dove mai sia venuta la materia iniziale da cui sarebbe scaturito.

Le neuroscienze, con le loro recenti scoperte scientifiche, mostrano che la credenza in Dio è profondamente radicata dentro di noi ed è qualcosa di innato e non acquisito. Questo “qualcosa” è stato trovato dagli neuro-scienziati nel nostro cervello, e le è stato dato il nome di “punto/modulo divino” o “scintilla divina”; si tratta di un circuito nervoso localizzato nella parte anteriore del cervello. Questi scienziati spiegano che il nostro credere in Dio è una caratteristica comune che si rinviene in tutte le società umane di tutto il mondo ed è presente in tutto il corso della storia.



L'eminente neuro-scienziato V. Ramachandran, dell'Università della California, osserva che il “modulo divino” è collocato nel lobo temporale. Ulteriori studi evidenziano per esso una rete più ampia che coinvolge praticamente tutto sul cervello. Da parte sua, la specialista in neuroscienza cognitiva e psicologia della religione Nina Azari fa notare che gli studi di esperienze religiose non spiegano la religione stessa, e quindi non si può parlare di origine evolutiva della religione elaborata su basi neurali.



## La differenza tra cervello e mente

Il cervello umano è una macchina biologica perfetta. È tanto sorprendente che non c'è modo di capirne il completo funzionamento né la sua profondità senza fine. Il cervello umano è misterioso come l'universo. La mente è però cosa ben diversa dal cervello. Ma, per funzionare, la mente ha bisogno del cervello.

Una importante differenza tra cervello e mente cosciente la incontriamo nel fatto che il cervello non è in grado di fare distinzione tra realtà e immaginazione. Un semplice esempio chiarirà questo punto. Se si sogna, ad esempio, che si sta scappando da una brutta situazione, il corpo reagisce di conseguenza: tremore, sudorazione e altri sintomi di paura; tutto sembra accadere davvero. La mente cosciente è fuori gioco durante il sonno, il corpo vive come vero ciò che la mente inconscia elabora, e il cervello non fa distinzione. Sono anche stati fatti degli esperimenti. Ad esempio, degli atleti professionisti sono stati collegati ad un macchinario che misura l'attività cerebrale ed è stato chiesto loro di immaginarsi durante una gara nello sport in cui sono specialisti. L'incredibile risultato è che il loro cervello manifestava l'identica attività cerebrale della situazione reale; il cervello non distingueva la differenza tra immaginazione e realtà. Ciò che si pensa - coscientemente o inconsciamente - influisce sul nostro corpo e sul nostro sistema nervoso allo stesso modo, così come accade costantemente nella vita di tutti i giorni.

Un semplicissimo esperimento lo può provare. Si immagini, ad occhi chiusi, di prendere una fetta di limone e di morderla per succhiarne il succo acido: ciascuno può sperimentare in sé cosa accade immaginando quel succo in bocca e verificare come *fisicamente* reagisce in nostro corpo. Subito

dopo, si provi a cercare cosa resta di quella fetta succosa di limone che ci siamo spremuta in bocca fino all'ultima goccia. Ovviamente non esiste, perché l'abbiamo solo immaginata. Eppure, gli effetti dell'immagine mentale erano reali. Ora, quante nostre spiacevoli reazioni ci procuriamo evocando nella nostra mente scenari immaginari? Quanti nostri comportamenti sono dettati da questi scenari non reali? Come crediamo di poter reagire a fronte di una situazione spiacevole che solo immaginiamo?

Ciò che pensiamo diventa la nostra realtà, in bene e in male. Se pensiamo alla paura, il nostro corpo reagirà di conseguenza come alla paura. Lo stesso avviene se pensiamo a cose buone: il nostro corpo reagirà conformemente. Ora, si tenga presente che la nostra mente è immersa durante la giornata in migliaia di pensieri, costantemente. Normalmente, tali pensieri avvengono senza la nostra decisione. Ce ne possiamo rendere conto quando facciamo mente locale e ci accorgiamo che la nostra mente è continuamente impegnata in un dialogo interiore che avviene nostro malgrado. Quando ce ne accorgiamo, pensiamo (erroneamente) che si tratti di distrazione e non ci badiamo, ma se ci osserviamo internamente ci rendiamo conto che questi pensieri di sottofondo (un vero e proprio dialogo interiore) continuano per conto loro. Tale dialogo interiore è molto profondo e, trascurandolo, non riusciamo a capire l'impatto che ha su di noi. Il lato peggiore della questione è che la maggior parte di questi pensieri di sottofondo non sono positivi (di solito sono carichi di sensi di colpa, di ansia, di paura)<sup>2</sup>. Gli studi sulla mente umana hanno rivelato che negli schemi di pensiero che sono costantemente in dialogo interiore, etichettiamo e facciamo fantasie sul passato e sul futuro, viviamo in ciò che era e in ciò che poteva essere. Accade allora che ciò che pensiamo (che crediamo) di sperimentare in questa specie di (brutti) sogni ad occhi aperti, in quella vita sulle nuvole, si cristallizza talmente nella nostra mente che crediamo fermamente che quella sia la realtà. Più



che mai, in questa situazione mentale, è validissimo l'avvertimento biblico che troviamo in *Pr* 4:23: "Vigila sui tuoi pensieri: la tua vita dipende da come pensi". – *TILC*.

Come mostrano gli studi sulla mente, le onde cerebrali sono sparse e hanno molti alti e bassi. Ciò riflette il fatto che siamo in un dialogo interiore per la maggior parte del tempo. Siccome la persona media non sa come funziona la mente e non sa come la mente possa riposare ed entrare in armonia con se stessa, cammina attraverso la vita con poca consapevolezza, quasi in automatico, ed etichetta costantemente la vita, riservando pochissimo spazio per la meraviglia e per lo stupore.

---

<sup>2</sup> L'adulto medio ha ogni giorno dai 60.000 ai 90.000 pensieri di questo tipo, e quasi nessuno di essi è basato sul presente reale.

Negli alti e bassi di pensiero durante il dialogo interiore sembra di essere su una montagna russa di emozioni e sembra che siamo destinati a ripide salite e a brusche discese, e ci sono momenti in cui la salita è così alta che la ricaduta è molto pesante.

Il cervello altro non è che il processore di tutte le esperienze. Elabora così tante informazioni che non può pensare ad altro. È una macchina umana, biologica; affascinantissima, ma macchina. È il connettore dei nostri sensi con la vita. Ma chi comanda, mantiene la rotta e ordina verso uno scopo è la mente. È la mente che interpreta e adatta in base ai propri desideri, bisogni e obiettivi.

“Vigila sui tuoi pensieri: la tua vita dipende da come pensi” (*Pr 4:23. TILC*). Ma se non sappiamo neppure pensare, se siamo condizionati da pensieri di situazioni immaginarie e trascuriamo la realtà che ci circonda e ci sovrasta, con quale arroganza pensiamo di essere pressoché onnipotenti e padroni della nostra vita?

Solamente se apriamo davvero gli occhi possiamo usare la nostra percezione divina di ciò che ci è sempre stato davanti. Eppure, abbiamo già fatto esperienza di ciò chissà quante volte: ogni volta che abbiamo ammirato il sorgere del sole, un tramonto, il cielo stellato, nell’innamoramento, in momenti particolari in cui proviamo un’intensa gioia, quando tutto rasenta la perfezione e il tempo sembra fermarsi, quando quel momento ci appare pieno e completo, così bello che capiamo che è tutto ciò che ci colmerebbe se durasse per sempre.

Quando sperimentiamo quei momenti rari e preziosi, ci rendiamo conto di possedere il cosiddetto modulo divino. Abbiamo un assaggio di quella meravigliosa calma interiore che sgombra la nostra nuova visuale dai problemi e dalle paure, immergendoci nella bellezza e nel mistero.

Se però passiamo oltre e non ce ne curiamo, sarà stata solo un’esperienza di alcuni secondi. Occorre invece esserne consapevoli e cogliere lo stupore di stupirci. È in quel momento che emerge la nostra vera essenza, il nostro Io scomparso. Quel momento ci apre all’eternità, perché è lì da sempre, sempre presente. Avvertiamo la Presenza eterna, Dio che è amore e perfezione. In quel momento la nostra opinione non è richiesta: la mente, calma e consapevole, in cui Dio è di casa può solo contemplare e godere.

“Vigila sui tuoi pensieri: la tua vita dipende da come pensi” (*Pr 4:23. TILC*). Volenti o nolenti, la nostra mente pensa in continuazione. La lasceremo fluttuare a vanvera nel suo costante e incontrollato dialogo interiore a nostra insaputa oppure vigileremo sui nostri pensieri? Ci lasceremo influenzare, nostro malgrado, da pensieri negativi che evocano paure e timori oppure guideremo i nostri pensieri al bene? Il cervello non è in grado di fare distinzione tra realtà e immaginazione. Nella Bibbia è scritto che Mosè “per fede abbandonò l’Egitto, senza temere la collera del re, perché rimase costante, *come se vedesse colui che è invisibile*” (*Eb 11:27*). Ora si rifletta sull’abissale differenza tra vivere immaginando scenari negativi e vivere *come vedendo colui che è invisibile*. Si dirà che si tratta sempre

di immaginazione. Ma la grande differenza sta nel fatto che Dio, che è invisibile, esiste davvero. Vivere in questo modo non fa che anticipare *la realtà* a cui gli eletti sono destinati. Così visse Yeshù, che “per la gioia che gli era posta dinanzi ... sopportò la croce, disprezzando l'infamia”, col risultato che ora “è seduto alla destra del trono di Dio”. - *Eb 12:2*.

Essendo gli esseri umani fatti a somiglianza di Dio (*Gn* 1:26:5:1; *Gc 3:9*), il “modulo divino”, la “scintilla divina”, che la loro mente possiede testimonia che la mente umana è conformata per certi aspetti a quella di Dio.

“Chi ha conosciuta la mente del Signore?” (*Rm 11:34, Did*). “Or noi abbiamo la mente di Cristo”. - *1 Cor 2:16, Did*.

“Quelli che vivono secondo la carne rivolgono la mente alle cose della carne, ma quelli che vivono secondo lo spirito alle cose dello spirito. Rivolgere la mente alla carne significa morte, mentre rivolgere la mente allo spirito significa vita e pace”. - *Rm 8:5,6, TNM*.

Quando Dio creò l'universo, egli “disse” (*Gn 1*) e le cose vennero all'esistenza, ma prima di dirle le immaginò. Quando Dio ordinò a Mosè di costruire il tabernacolo, gli diene queste istruzioni: “Questo - il tabernacolo e tutti i suoi arredi - dovrà essere fatto seguendo scrupolosamente il *modello* [nota in calce: «O “progetto”»] che sto per mostrarti” (*Es 25:9, TNM*). Quel modello era nella mente di Dio, tanto che gli ebrei – sempre concreti – dicono il vero tabernacolo è in cielo e quello sulla terra ne era solo una copia.

Bisogna liberarsi dalle catene dell'ignoranza. Spetta a noi risvegliare consapevolmente il “modulo divino”, il componente divino della nostra mente. Diversamente, rimarremo schiavi di una mente caotica e dispersa, e delle sue trappole piene di conflitti, di paure, di dolore.

Gli studi sulla mente umana hanno rilevato che, in media, il grado di sviluppo intellettuale del nostro cervello è solo del 10%. Ciò mostra che, a parte le persone dotate di un'intelligenza geniale, il 90% del nostro potenziale mentale non viene utilizzato.

La scienza ha definito tre tipi di intelligenza degli esseri umani:

1. L'intelligenza intellettuale, analitica e razionale, che ci permette di sviluppare concetti, risolvere problemi, elaborare e organizzare la realtà;
2. L'intelligenza emotiva (cfr. Daniel Goleman, psicologo e scrittore statunitense, *L'intelligenza emotiva*, BUR), che si basa sull'idea che la struttura umana non si fonda sulla ragione (*lògos*), ma sull'emozione (*pàthos*);
3. L'intelligenza spirituale (che risiede nella biologia dei neuroni), comprovata da studi scientifici del cervello umano e ormai supportata da eminenti psicologi, psichiatri e neuroscienziati; l'area del cervello che vi è coinvolta è stata catalogata da molti neurobiologi come il “modulo di Dio” (c'è chi parla di questa nuova disciplina scientifica definendola “neuro-teologia”).

[< Torna all'indice](#)