



FACOLTÀ BIBLICA • PUBBLICAZIONI

Ricerche Bibliche

N. 48 - Primo trimestre 2022

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. 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)

Danilo Mazzarello, <i>Il Messia come Figlio di Dio</i>	2
Helmut Fischer, <i>La «teologia» di Gesù</i>	10
Yasmina Khazan, <i>Riflessioni su La «teologia» di Gesù di H. Fischer</i>	29
Fausto Salvoni, <i>Il servo spietato e il perdono di Dio</i>	40
Varda Pontiroli, <i>Riflessioni sulla sororanza</i>	43
Cinque donne battagliere	44
Gianni Montefameglio, <i>Il rapporto tra razocinio e rivelazione</i>	46
Claudio Ernesto Gherardi, <i>Quando la critica alla Bibbia denota ignoranza e preconconcetto - Parte VIII</i>	53
F. L. A. Freytag, <i>La vita eterna si manifesta</i>	80
<i>Vera</i>	92

Il Messia come Figlio di Dio

di

Danilo Mazzarello

Il Messia come Figlio di Dio

Secondo Ricciotti¹ ed altri interpreti, i termini *Messia* e *Figlio di Dio* non sono sinonimi: il primo avrebbe una marcata connotazione *funzionale*, il secondo *ontologica*. Pertanto, chi afferma d'essere il *Messia* non bestemmia. Chi, invece, si dichiara *Figlio di Dio* attenta alla maestà divina e, perciò, è giudicato blasfemo. In queste pagine esamineremo l'uso dei termini *Messia*, *Figlio di Dio* e *Figlio dell'uomo* nel vangelo di Giovanni e nei Sinottici, al fine di appurare quale significato fu loro attribuito.

Nella tradizione veterotestamentaria il re davidico è detto *figlio di Dio* (2 Sa 7, 14; Sl 2, 7; 89, 27ss.). Fohrer osserva: "Il re di Giuda non era considerato figlio di Dio per natura e nemmeno entrava nella sfera del divino quasi automaticamente, attraverso l'intronizzazione, ma veniva riconosciuto come figlio mediante la dichiarazione del volere di Jahvé, grazie alla quale era ammesso a partecipare, al possesso e all'eredità di Dio."²

Il re d'Israele è *figlio di Davide*. È l'Unto di Dio. In quanto tale è *figlio di Dio*, non per natura, ma per elezione, per partecipazione al potere divino. Analizziamo l'uso di questi termini nel quarto Vangelo.

I. Giovanni

In Gv il titolo *Figlio di Dio* ricorre nove volte. In 1, 34 il Battista dichiara: "E io ho visto e ho testimoniato che questi è il Figlio di Dio." Più tardi, Natanaele professa la sua fede in Gesù, dicendo: "Rabbí, tu sei il *Figlio di Dio*, tu sei il re d'Israele!". Gesù gli risponde, promettendogli: "In verità, in verità io vi dico: vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sopra il *Figlio dell'uomo*." (1, 49-51) Mette conto notare che Gesù parla del *Figlio dell'uomo*³ laddove Natanaele usa l'appellativo *Figlio di Dio*. In 3, 18 risuona l'avvertimento "Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato

condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unico Figlio di Dio." Nel contesto ci si riferisce a Gesù come al *Figlio dell'uomo* (v. 13, 14), al *suo Figlio, l'unico* (v. 16) e al *Figlio* (v. 17): quest'avvicinarsi dei termini si osserva anche in Gv 5, 25-27. Vi si legge: "...i morti udranno la voce del *Figlio di Dio* e quelli che l'avranno ascoltata, vivranno. Come infatti il Padre ha vita in se stesso, così ha concesso anche al *Figlio* di avere la vita in se stesso, e gli ha dato il potere di giudicare, perché è *Figlio dell'uomo*."⁴ In Gv 10, 30 Gesù afferma "Io e il Padre siamo una cosa sola". I Giudei l'accusano d'averlo bestemmiato. Il passo recita: "Di nuovo i Giudei raccolsero delle pietre per lapidarlo. Gesù disse loro: «Vi ho fatto vedere molte opere buone da parte del Padre; per quale di esse volete lapidarmi?» Gli risposero i Giudei: «Non ti lapidiamo per un'opera buona, ma per la bestemmia: perché tu, che sei uomo, ti fai Dio». Disse loro Gesù: «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? Se non compio le opere del Padre mio, non credetemi; ma se le compio, anche se non volete credere a me, credete alle opere, perché sappiate e riconosciate che il Padre è in me, e io nel Padre».» (Gv 10, 31-38) Stauffer osserva: "Quando Gesù dichiara ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμεν, i Giudei, secondo Io. 10, 30 ss., gli rispondono in tono di rimprovero: σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν. Gesù allora, richiamando l'affermazione del Ps. 82:6: θεοὶ ἐστε fa loro comprendere che una simile attribuzione non contiene in sé, nulla di inaudito per il pensiero biblico: come infatti una tale dignità, che secondo il Ps. 82 sembra aspettare agli uomini, non potrebbe convenire per se stessa al santo e all'inviato di Dio? Ma in realtà Gesù qui si attribuisce solamente la dignità di υἱὸς τοῦ θεοῦ."⁵

Più tardi, sapendo dell'infermità di Lazzaro, Gesù afferma: "Questa malattia non porterà alla morte, ma è per la gloria di Dio, affinché per mezzo d'essa il Figlio di Dio venga glorificato." (Gv 11, 4) In 11, 27 Marta, sorella di Lazzaro, si rivolge a Gesù, dicendogli: "Sì, o Signore, io credo che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio, colui che deve venire nel mondo." In seguito, i Giudei chiedono a Pilato di giustiziare Gesù, dicendogli: "Noi abbiamo una legge e secondo

questa legge deve morire, perché si è fatto Figlio di Dio.” Infine, Giovanni addita lo scopo del suo vangelo con le parole “Ma questi [segn]i sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome.” (Gv 20, 31)

II. Matteo

Nel racconto della tentazione il diavolo sfida Gesù con le parole: “Se tu sei *Figlio di Dio*, di’ che queste pietre diventino pane.” (v. 3) In seguito aggiunge: “Se tu sei *Figlio di Dio*, gettati giù.” (Mt 4, 3-6) I demoni sanno chi è Gesù. Atterriti, gli domandano: “Che vuoi da noi, Figlio di Dio?” (Mt 8, 29) Nell’episodio della tempesta sedata, i discepoli si prostrano davanti a Gesù ed esclamano: “Davvero tu sei Figlio di Dio!” (14, 33) In 16, 13 il Signore domanda ai discepoli: “La gente, chi dice che sia il *Figlio dell’uomo*?” Ricevuta la risposta, replica: “Ma voi, chi dite che io sia?” Pietro dichiara: “Tu sei *il Cristo, il Figlio del Dio vivente*.” Dopo di ciò, Gesù ingiunge loro “di non dire ad alcuno che egli era il *Cristo*.” (16, 14-20) In 26, 63-68 il sommo sacerdote rivolge a Gesù queste parole: “Ti scongiuro, per il Dio vivente, di dirci se sei tu il Cristo, il Figlio di Dio.”⁶ Il Signore risponde: “Tu l’hai detto, anzi vi dico: d’ora innanzi vedrete *il Figlio dell’uomo seduto alla destra della Potenza di Dio e venire sulle nubi del cielo*.” Gesù dichiara d’essere il Messia, il Figlio di Dio, ma va oltre: citando le profezie messianiche di Daniele 7, 13-14 e Salmo 109 (110), 1, osa affermare d’essere non solo il *figlio*, ma il *Signore* di Davide. Il salmo recita: “Oracolo del Signore al mio Signore: «Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi». In passato, Gesù aveva interrogato i Farisei sul significato di questo passo. In Mt 22, 41-46 si legge: “Mentre i farisei erano riuniti insieme, Gesù chiese loro: «Che cosa pensate del Cristo? Di chi è figlio?» Gli risposero: «Di Davide». Ed egli a loro: «Come mai allora Davide, mosso dallo Spirito, lo chiama Signore, dicendo *Disse il Signore al mio Signore: siedti alla mia destra finché io ponga i tuoi nemici sotto i tuoi piedi*? Se dunque Davide lo chiama Signore, come può essere suo figlio?» Nessuno era in grado di rispondergli e, da quel giorno, nessuno osò più interrogarlo.” *Il Nuovo Testamento, Parola di Dio*, commenta così questo passo: “Se Davide chiama il Messia, che è suo figlio, *mio Signore*, ciò vuol dire – argomenta Gesù – che il Messia è qualcosa di più di un semplice

discendente della dinastia davidica, qualcosa di piú di Davide stesso. È una velata allusione all'origine divina del Messia che gl'interlocutori di Gesù, abituati ad un messianismo tutto terreno, non erano in grado di capire.”⁷

Dinanzi al Sinedrio codesta *velata allusione* diventa una folgorante rivelazione. Allora il sommo sacerdote si straccia le vesti dicendo: «Ha bestemmiato!» (Mt 26, 65) Gesù è condannato a morte e, agonizzante, viene schernito con queste parole: “Se tu sei Figlio di Dio, scendi dalla croce! Ha salvato altri, e non può salvare se stesso! È il re d'Israele; scenda ora dalla croce e gli creeremo. Ha confidato in Dio; lo liberi lui, ora, se gli vuole bene. Ha detto infatti: Sono Figlio di Dio!” (Mt 27, 39-43) Al titolo *Figlio di Dio* sembra essere attribuito un senso funzionale, o, meglio, relazionale, non ontologico. In Mt 27, 54 il centurione, alla vista del terremoto, esclama: “Davvero costui era Figlio di Dio!”

III. Marco

Nel vangelo di Marco l'appellativo *Figlio di Dio* ricorre tre volte. In 1, 1 si legge: “Inizio del vangelo, di Gesù Cristo, Figlio di Dio.” Nel capitolo tre sono gli spiriti impuri a gridare: “Tu sei il Figlio di Dio!” (v. 11), espressione che appare equivalente a quella di 1, 24 (*Io so chi tu sei: il santo di Dio*).⁸ Il centurione, ai piedi del patibolo di Gesù, esclama: «Davvero quest'uomo era Figlio di Dio!» (15, 39). In 14, 61, il sommo sacerdote interroga Gesù, dicendogli: “Sei tu il Cristo, il Figlio del Benedetto (gr. *χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ*)?” Il Signore gli risponde: “Sono io! E vedrete *il Figlio dell'uomo seduto alla destra della Potenza di Dio e venire con le nubi del cielo.*” Il Sinedrio giudica blasfema quest'asserzione: “Tutti sentenziarono che era reo di morte.”

IV. Luca

In questo vangelo troviamo sei volte il titolo *Figlio di Dio*. Schweizer osserva che “Lc I, 32 fa propria la tradizione del figlio di Dio davidico, che risulta importante anche per I, 69; 2, 4.”⁹ In 1, 31-35 si legge: “Ed ecco, concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. sarà grande e verrà chiamato *Figlio dell'Altissimo*; il Signore Dio gli darà il trono di Davide suo padre... Lo

Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra. Perciò colui che nascerà santo sarà chiamato *Figlio di Dio*.” Il *figlio di Davide* è il re d'Israele. È l'Unto di Dio, cioè il Messia. In quanto tale è *figlio di Dio*. Essendo *figlio dell'Altissimo*, è superiore a colui che è chiamato *profeta dell'Altissimo* (1, 76). Ciò si riferisce alla dignità, non necessariamente alla natura: agli *dèi*, contro i quali si rivolge il Salmo 81 (82), 6, viene detto: “Voi siete *dèi*, siete tutti *figli dell'Altissimo*. Eppure morirete come ogni uomo, cadrete come tutti i potenti.” Mateos e Barreto affermano: “Il salmo contiene una requisitoria contro i capi; li chiama *dèi* perché hanno ricevuto una nomina divina per esercitare una funzione, quella di giudici, che primordialmente competeva a Dio (cfr. Es 7, 1 «Il Signore disse a Mosè: ecco, ti rendo un dio per il faraone»; Deut 1, 17; 19, 7.17). Il titolo divino non era, pertanto, esclusivo; si applicava a coloro cui veniva attribuita una particolare somiglianza con Dio; nell'AT, a quanti ne riflettevano il potere.”¹⁰

È legittimamente chiamato *Figlio di Dio* colui che l'Altissimo ha scelto come suo inviato. Si macchia di bestemmia colui che si arroga un'autorità, che Dio non gli ha concesso. Al riguardo Albert Barnes osserva che Gesù, asserendo d'essere il Figlio di Dio, si attribuisce ciò che non appartiene ad alcun *uomo* ed invade il campo delle prerogative divine: “Se egli non fosse stato il *Messia*, l'accusa sarebbe stata giusta... Diedero per scontato che egli fosse un *impostore* e, presupposto ciò, ogni pretesa d'essere il Messia costituì dal loro punto di vista una prova che egli meritava la morte.”¹¹

In Lu 3, 38, Adamo è chiamato *figlio di Dio*. Nel quarto capitolo, come nel racconto parallelo di Matteo, il Diavolo sfida Gesù a dimostrare d'essere *il Figlio di Dio* (4, 3. 9). In 4, 41 i demoni gridano “Tu sei il Figlio di Dio!” La nostra rassegna si conclude col passo di Lu 22, 66-70, che dice: “Appena fu giorno, si riunì il consiglio degli anziani del popolo, con i capi dei sacerdoti e gli scribi; lo condussero davanti al sinedrio e gli dissero: «Se tu sei il Cristo, dillo a noi». Gesù rispose: «Anche se ve lo dico, non mi crederete; se vi interrogo, non mi risponderete. Ma d'ora in poi *il Figlio dell'uomo sederà alla destra della potenza di Dio*».” *Il Nuovo Testamento, Parola di Dio*, commenta così questo passo: “Gesù rifiuta di rispondere alla domanda: «Se tu sei il Cristo dillo a noi!». La trova una domanda inutile, ambigua: il loro concetto di Messia

è infinitamente diverso dal suo! Si cadrebbe in un altro equivoco! Se Gesù si dichiarasse Messia, essi non crederebbero, e se li interrogasse a sua volta sulla vera concezione del Messia essi non risponderebbero.”¹²

Non molto tempo prima i capi dei sacerdoti, gli scribi e gli anziani avevano ingiunto a Gesù: “Spiegaci con quale autorità fai queste cose o chi è che ti ha dato questa autorità.” Gesù rispose loro: “Anch’io vi farò una domanda. Ditemi: Il battesimo di Giovanni veniva dal cielo o dagli uomini?” Allora essi ragionarono insieme fra loro: “Se diciamo: Dal cielo, risponderà: Perché non gli avete creduto? Se invece diciamo: Dagli uomini, tutto il popolo ci lapiderà, perché è convinto che Giovanni sia un profeta.” Risposero quindi di non saperlo. Gesù disse loro “Neanch’io vi dico con quale autorità faccio queste cose.” (Lu 20, 1-7) A ragione Gesù dichiara: “Se vi interrogo, non mi risponderete.” Essi non rispondono alla domanda sulla missione del Battista, il quale aveva identificato Gesù col Messia. Non rispondono neppure al quesito, che Gesù pone loro in 20, 41-44. Eludendo queste domande, non compresero che il loro concetto del Messia era inesatto. L’*unto* di Dio sarebbe stato sí *Figlio*, ma anche *Signore* di Davide. Sarebbe stato l’Agnello di Dio, colui del quale Giovanni Battista testimoniò: “Questi è il Figlio di Dio.” (Gv 1, 34)

Gesù prosegue, dicendo: “Ma d’ora in poi *il Figlio dell’uomo sederà alla destra della potenza di Dio.*” Avranno la prova che Gesù è colui che pretende d’essere. Condannato dagli uomini, egli sarà glorificato da Dio: sederà alla destra dell’Onnipotente e, come predetto da Daniele, giudicherà tutti i popoli della terra. “Allora tutti esclamarono: «Tu dunque sei il Figlio di Dio?»». Schrenk osserva che “nella scena dinanzi al sommo sacerdote (*Mc* 14, 61 s.; *Mt* 26, 63 s.; *Lc* 22, 69) Gesù risponde alla domanda se è Figlio di Dio con l’espressione di Daniele *Figlio dell’uomo*, quindi l’una espressione vale l’altra.”¹³ Gesù afferma: “Voi stessi lo dite: io lo sono (gr. Ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγώ εἰμι).” Queste sue parole sono giudicate blasfeme. Perché? Ricciotti risponde: “Evidentemente in forza della risposta affermativa data da Gesù all’ultima interrogazione: *Tu dunque sei il Figlio d’Iddio?* In questa seconda domanda il termine *il Figlio d’Iddio* certamente non è – nell’intenzione stessa dell’interrogante – un pratico sinonimo del termine Messia, bensí rappresenta un *climax*, e riveste un significato assai superiore: gli interroganti volevano

sapere da Gesù, se egli, nel significato ontologicamente vero, si riteneva *il Figlio d'Iddio*. Avendo Gesù risposto in maniera affermativa, fu giudicato bestemmiatore.”

Questa spiegazione va precisata. Il titolo *Figlio di Dio* era attribuito ai re davidici e a coloro che esercitavano una funzione divina. Gesù dice a coloro che lo accusano di bestemmiare: “Se essa [la Scrittura] ha chiamato dèi coloro ai quali fu rivolta la parola di Dio, a colui che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo voi dite: Tu bestemmi, perché ho detto: Sono Figlio di Dio?” (Gv 10, 35-36). Asserendo d'essere *Figlio di Dio*, Gesù non bestemmia, poiché non usurpa alcuna prerogativa divina. Egli è colui che “il Padre ha consacrato e mandato nel mondo”. È l'inviato di Dio, nel senso inteso dai Giudei, ma non solo. È il *figlio di Davide*, ma ne è anche il Signore. Egli non è *un figlio di Dio*. È *il Figlio*. La sua relazione con Dio è unica. “Gesù, quando dice «Padre nostro», non accomuna se stesso agli altri. Col Padre egli sta in un rapporto speciale, non meglio definito.”¹⁴ In Gesù il titolo *Figlio di Dio* acquista un nuovo senso, che trascende quello puramente funzionale. Gesù è il *Figlio di Dio* preesistente. È il Verbo che si è fatto uomo ed è venuto ad abitare in mezzo a noi (Gv 1, 14). La sua origine è divina. Gesù l'ha proclamato nelle sue parabole e nelle dispute coi Giudei (cfr. Mt 22, 2ss.; Mr 12, 2 ss.; Gv 5, 17ss.; 8, 58-59; 10, 33). Questo nuovo senso dato all'antico titolo *Figlio di Dio* avrebbe potuto essere giudicato blasfemo. I Giudei chiedono a Pilato di giustiziare Gesù, dicendogli: “Noi abbiamo una legge e secondo questa legge deve morire, perché si è fatto Figlio di Dio.” Tuttavia, mette conto ricordare che siamo ancora molto lontani dal concetto di consustanzialità attorno al quale si accenderà un vivace dibattito ai giorni della crisi nicena. Il *Figlio* è di origine divina, ma non è consustanziale col Padre. È simile a Dio, ma non identico. Se il sommo sacerdote avesse capito che Gesù si riteneva Dio, perché avrebbe dovuto ricorrere a complicate perifrasi¹⁵ quando poteva domandargli direttamente “Tu dunque sei *Dio*?” Angelico Poppi osserva: “È difficile pensare che con queste parole il sommo sacerdote si riferisca alla divinità di Gesù, ... cioè alla sua uguaglianza con il Padre, in quanto è la seconda Persona della Trinità. Sembra però che Caifa alluda effettivamente alle pretese

dell'imputato di avere un rapporto speciale di intimità e di prossimità con il Padre.”¹⁶

Ricciotti dice che “attribuire a se stesso o ad altri unicamente la qualità di Messia d'Israele non poteva considerarsi una bestemmia.”¹⁷ Questa spiegazione non convince. Beyer afferma che “Gesú [può] essere accusato di bestemmia perché si presenta – falsamente secondo i giudei – come il Messia arrogandosi prerogative divine... Che Gesú si proclami Messia e affermi che lo si vedrà venire alla destra della Potenza sulle nuvole del cielo senza dare, nella sua apparente impotenza, alcuna prova delle sue affermazioni: questa è la *bestemmia* che determina la sua condanna a morte (*Mc* 14, 64; *Mt* 26, 65).”¹⁸

¹ Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo*, Mondadori, Milano, 1989, p. 649: “L'affermazione messianica che Gesù aveva fatta di se stesso, anche se non era accettata, poteva essere giudicata dai suoi avversari tutt'al più vana e millantatrice quale di un allucinato od esaltato ... ma bestemmia contro la Divinità non era in alcun modo. Perché dunque il presidente gridò, e il tribunale confermò, che Gesù aveva bestemmiato? Evidentemente in forza della risposta affermativa data da Gesù all'ultima interrogazione: *Tu dunque sei il Figlio d'Iddio?* In questa seconda domanda il termine *il Figlio d'Iddio* certamente non è – nell'intenzione stessa dell'interrogante – un pratico sinonimo del termine Messia, bensì rappresenta un *climax*, e riveste un significato assai superiore: gli interroganti volevano sapere da Gesù, se egli, nel significato ontologicamente vero, si riteneva *il Figlio d'Iddio*. Avendo Gesù risposto in maniera affermativa, fu giudicato bestemmiatore.”

² G. Fohrer, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1984, vol. XIV, coll. 144, 145, 150.

³ Nei vangeli, il titolo *Figlio dell'uomo* ricorre ottantatré volte, in settantanove versetti, ed ogni volta è usato da Gesù per parlare di sé stesso. In Gv 12, 34, i Giudei domandano: “Chi è questo Figlio dell'uomo?” La risposta si trova in Mt 16, 13-15; Lu 12, 8, 9; 22, 47, 48; Gv 9, 35-38.

⁴ *La Sacra Bibbia, Nuovo Testamento*, CEI, 1997. In una nota a 5, 19-30 si legge: “...Gesú afferma che la sua intima relazione con il Padre è un dono, una grandezza ricevuta: *Il Figlio da se stesso non può far nulla* (v. 19. 30). La pretesa di Gesù di essere la trasparenza del Padre – *cosí ... come ...* - non è dunque arroganza (lo sarebbe se l'avesse rivendicata autonomamente e per se stesso), bensì totale dipendenza e obbedienza. Il vangelo di Giovanni afferma ripetutamente che Gesù è l'obbediente.”

⁵ E. Stauffer, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, 1968, vol. IV, coll. 425, 426.

⁶ J.Schneider, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 1972, vol. VIII, col. 1303, afferma che “Messia e Figlio di Dio sono qui, come in Mt 16: 16, equiparati.”

⁷ *Il Nuovo Testamento, Parola di Dio*, Ed. Paoline, Roma, 1978, vol. I, p. 233, nota al v. 45.

⁸ In una nota esplicativa, *La Sacra Bibbia, Nuovo Testamento*, CEI, 1997, afferma: “1, 24 *Il santo di Dio* è il Messia.”

⁹ E. Schweizer, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1984, vol. XIV, col. 226.

¹⁰ J. Mateos e J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, Cittadella Ed., 1995, p. 452.

¹¹ A. Barnes, *Barnes' Notes on the Old & New Testament*, Baker Book House, Grand Rapids, 1981, vol. Matthew and Mark, p. 295: "If he had not been the *Messiah*, the charge would have been true; but the question was whether he had not given evidence that he *was* the *Messiah*, and that therefore his claims were just. This point – the only *proper* point of inquiry – they never examined. They *assumed* that he was an *impostor*, and that point being assumed, everything like a pretension to being the *Messiah* was, in their view, proof that he deserved to die."

¹² *Il Nuovo Testamento, Parola di Dio*, Ed. Paoline, Roma, 1978, vol. I, p. 787.

¹³ G. Schrenk, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1974, vol. IX, col. 1233, nota 278.

¹⁴ E. Schweizer, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1984, vol. XIV, col. 188.

¹⁵ "Ti scongiuro per il Dio vivente di dirci se tu sei il Cristo, il figlio di Dio." (Mt 26, 63); "Sei tu il Cristo, il Figlio del

Benedetto?" (Mr 14, 61); "Dunque tu sei il Figlio di Dio?" (Lu 22, 70).

¹⁶ A. Poppi, *Sinossi dei Quattro Vangeli*, Ed. Messaggero, Padova, 1981, p. 95.

¹⁷ G. Ricciotti, *op. cit.*, p. 649, § 569.

¹⁸ H.W. Beyer, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, 1966, vol. II, col. 286.

TORNA ALL'INDICE

La «teologia» di Gesù

di

Helmut Fischer

Nota della redazione: Nel n. 46 di *Ricerche Bibliche* (3° trimestre 2021) abbiamo pubblicato un estratto del libro *I cristiani hanno un solo Dio o tre?* di Helmut Fischer, già professore al Seminario teologico di Friedberg/Hessen, di cui per molti anni è stato anche rettore (in emeritazione dal 1991, è autore di numerosi saggi di divulgazione di tematiche teologiche). In questo numero ne pubblichiamo un più ampio estratto.



a) *La natura delle fonti disponibili*

Non abbiamo testimonianze autografe di Gesù. È soltanto dai testi del Nuovo Testamento che possiamo rilevare che cosa egli abbia pensato di se stesso e in che termini abbia concepito il proprio rapporto con Dio. Questi testi, però, sono tutti, senza eccezioni, testimonianze del Cristo scritte nella prospettiva della fede di Pasqua. Ciò significa che i testi del Nuovo Testamento non descrivono il Gesù storico, bensì confessano il Cristo risorto che da Pasqua in poi si è mostrato vivente nella vita di uomini e donne. La figura del Gesù storico, del Gesù di Nazareth, è stata modellata dalle comunità sorte in seguito all' evento di Pasqua in funzione di quella memoria.

b) *Il Dio di Gesù è il Dio della fede ebraica*

Un'analisi dei testi del Nuovo Testamento non rileva il minimo indizio che Gesù si sia allontanato in qualche modo o in qualche misura, sia pur minima, dalla concezione rigorosamente monoteistica dell'ebraismo, la sua religione. Il Dio di Gesù è il Dio della fede ebraica. È storicamente certo che il termine usato di preferenza da Gesù per indicare Dio sia «Padre» o «Abba». Per i credenti di fede ebraica non era affatto inconsueto chiamare Dio «Padre». L'uso di tale appellativo da parte di Gesù non va oltre i limiti del modo in cui il popolo ebraico vedeva se stesso. Israele, infatti, conosceva il messaggio che, prima dell' esodo dall' Egitto, Dio aveva affidato a Mosè per il faraone: «Così dice il SIGNORE: "Israele è mio figlio il mio primogenito; e io ti dico: Lascia andare mio figlio perché mi serva"» (Es. 4,22 s.). In quanto appartenente al popolo eletto, ogni israelita poteva chiamare Dio «Padre» e considerarsi suo figlio. Appartiene al patrimonio ebraico collettivo delle immagini «che Dio è padre e si comporta come una madre» (THEISSEN 1996, p. 458). Quando Gesù usa non solo «Padre», ma persino il termine familiare aramaico «*abbà*», che corri-

sponde, più o meno, al nostro «papà» o «mio caro padre», ciò potrebbe esprimere il suo legame particolarmente stretto con Dio. Così, pregando nel giardino del Getsemani, Gesù dice: «*Abbà, Padre mio! Tutto ti è possibile; allontana da me questo calice!*» (Mc. 14,36).

c) *Gesù non si mette sullo stesso piano di Dio*

È improbabile che Gesù abbia pensato di essere «il Figlio» per eccellenza. Nel versetto di Mt. 11,27, «ogni cosa mi è stata data in mano dal Padre mio», traspare già il modo nel quale la comunità interpreterà più tardi Gesù. Potrebbe invece essere un detto autentico del Gesù storico quello che si legge nei testi che parlano della fine dei tempi: «Nessuno conosce quel giorno e quell' ora [...] neanche il figlio bensì soltanto il Padre» (Mc. 13,32). Così dicendo, Gesù afferma chiaramente non solo che il Padre e il figlio non hanno pari conoscenza delle cose, ma anche che non sono identici. Per gli interpreti successivi questo versetto è stato un vero e proprio rompicapo perché esso costituisce come una barriera insuperabile che blocca qualsiasi tentativo di mettere Gesù e Dio sullo stesso piano.

LA CONFESSIONE DI CRISTO NEGLI SCRITTI DEL NUOVO TESTAMENTO

a) *All 'inizio c'è la molteplicità*

Chi legge i testi biblici deve sempre ricordare che non possediamo fonti autografe di Gesù o risalenti direttamente a lui, bensì solo documenti che parlano di lui. Queste fonti che raccontano la vita di Gesù non sono notizie biografiche spassionate uscite dalla penna di un osservatore distaccato, bensì sono tutte - senza eccezione - testimonianze e confessioni di fede di cristiani appartenenti alla comunità post-pasquale. Ciò che tali testimonianze ci dicono

del Gesù storico e della sua coscienza di sé non è semplice storia, bensì già «storia interpretata». Questi testi non vogliono limitarsi a registrare chi fosse storicamente il Gesù di Nazareth, bensì testimoniano che cosa il Gesù vivente signifi per la nostra vita.

Negli scritti del Nuovo Testamento sono state accolte le confessioni di fede e le testimonianze di molte persone diverse e di molte tradizioni regionali differenti. È per questa semplice ragione che nel Nuovo Testamento s'incontrano tentativi anche molto diversi di esprimere il significato di Gesù. All'inizio ci troviamo, così, di fronte a una molteplicità di confessioni di fede in Cristo e non a un'unica formula comune. Non si arrivò a una comune confessione di fede in Cristo solamente alla fine di un lungo, complesso e tormentato percorso concettuale.

b) I titoli onorifici di Gesù

Quanti vollero mettere in luce ciò che Gesù significava per loro ricorsero a immagini, metafore, simboli e attributi divini correnti nella loro cultura e religione. Quando attinsero dalla cultura ebraica, essi videro in Gesù un profeta, il servo del SIGNORE, l'agnello sacrificale, un discendente del re Davide, il «figlio», il sommo sacerdote, il «figlio dell'uomo» delle attese popolari, il Messia. Poiché il messaggio di Cristo si diffuse molto rapidamente oltre i confini della cultura giudaica, raggiungendo ben presto il vasto e variegato mondo religioso dell'impero romano, ai suddetti titoli attribuiti a Gesù se ne aggiunsero altri di matrice estranea al mondo ebraico. Nell'ambiente dalle molte religioni e filosofi dell'impero romano Gesù fu paragonato a figure e a entità religioso-filosofiche della cultura ellenistico-romana o anche identificato con esse, per esempio con il *logos*, che era considerato la personificazione del principio di ogni essere e, in una o altra forma, dell'essenza divina.

Chiamandolo, invece, «Signore» si voleva affermare la sua superiorità rispetto a re e imperatori. In lui si vide anche un «Salvatore» (*sotèr*), un «Redentore» (*liberator*), una figura centrale di molti culti misterici. A questo punto non è necessario entrare nei particolari.

c) Il titolo di «Figlio»

Usato nel senso di «figlio di Dio», questo titolo avrebbe avuto un ruolo centrale nella formazione finale del concetto cristiano di Dio. La stragrande maggioranza degli studiosi della Bibbia sostiene che Gesù non abbia mai usato per sé, in senso pieno, con l'iniziale maiuscola, l'espressione «figlio di Dio». Neanche i suoi discepoli l'hanno mai fatto, almeno prima di Pasqua. Nei vangeli s'incontra un episodio nel quale Gesù chiede ai discepoli: «Chi credete che io sia?» (Mc. 8,29). Pietro rispose: «Tu sei il Cristo (il Messia)». Nel Vangelo di Matteo, composto una decina di anni dopo il Vangelo di Marco, la risposta di Pietro è ampliata: «Tu sei il Cristo, *il figlio del Dio vivente*» (Mt. 16,16). Questo episodio fu certamente riformulato nell'ottica della comunità nata dopo Pasqua, rispecchia pertanto il modo nel quale questa comunità vede ora Gesù.

Ma che cosa significa il termine «figlio»? A noi la cosa può apparire chiara, anzi ovvia: «figlio» indica l'origine biologica di un uomo da determinati genitori. Il senso piano di oggi è, naturalmente, il medesimo che la parola «figlio» aveva nella Palestina dei tempi di Gesù, ma con una notevole differenza: chiunque avesse osato dire che un essere umano era figlio «biologico» o «naturale» di Dio sarebbe stato giudicato un bestemmiatore. Infatti, sembra essere proprio questa l'accusa che, secondo il Vangelo di Giovanni, fu rivolta a Gesù. Nel processo contro Gesù, gli accusatori gridano a Pilato: «Noi abbiamo una legge e secondo la legge costui deve morire perché si è fatto figlio

di Dio» (Giov. 19,7). Sembrerebbe, dunque, che in Israele fosse una bestemmia, quindi un delitto capitale, dichiarare se stessi o qualche altra persona «figlio di Dio». Tuttavia, abbiamo anche la confessione di Pietro: «Tu sei il figlio del Dio vivente», e non sembra che queste parole abbiano provocato scandalo o reazioni violente. Si deve, quindi, dedurre che anche la comunità post-pasquale palestinese non considerasse Gesù figlio «naturale» di Dio, bensì usasse il termine «figlio» in quel senso metaforico che era corrente e ben noto nell'ebraismo.

d) Il significato di «figlio di Dio» in Israele

Per il popolo d'Israele è un fatto ovvio e scontato considerarsi «figlio di Dio». Nel profeta Osea si legge: «Quando Israele era un bimbo, io l'ho amato e chiamai mio figlio (= il popolo) fuori d'Egitto» (Os. 11,1). Certamente, questo rapporto filiale non fu mai inteso in senso naturale, «biologico», bensì sempre metaforico. Con l'immagine dello stretto rapporto tra padre e figlio si vuole segnalare lo stretto rapporto esistente tra il SIGNORE (YHWH) e il suo popolo. Non è stato, però, il popolo a cercare tale stretto rapporto e Israele sa bene che è stato, invece, YHWH a sceglierlo per figlio. Il SIGNORE ha voluto eleggerlo e in virtù di tale elezione il popolo d'Israele è diventato figlio di Dio e gli appartenenti a questo popolo sono stati resi figli e figlie di Dio, come dice il profeta: «Fa' venire i miei figli da lontano e le mie figlie dalle estremità della terra» (Is. 43,6).

Incontriamo la medesima figura di pensiero dell'elezione a figli di Dio anche in altri passi biblici. Il profeta Nathan riceve da Dio l'incarico di portare al re Davide un messaggio: «Va' e di' al mio servo Davide: "Così dice il SIGNORE: [...] Io sarò per lui un padre ed egli mi sarà figlio» (II Sam. 7,5 e 14). Questa elezione divina varrà anche per tutti i discendenti di Davide che sederanno sul

suo trono regale. Ogni singolo re della dinastia di Davide diventerà figlio di Dio mediante un atto d'intronizzazione. La formula decisiva di questo rituale di ascesa al trono ci è stata conservata nel Salmo 2 e recita: «Tu sei mio figlio, oggi io ti ho generato» (Sal. 2,7). Anche in questo caso non si tratta di un'origine fisica, biologica, né si parla di una natura divina del re dovuta a un'origine divina, bensì del compito e dell'autorità di attuare la volontà del padre divino nell'esercizio della funzione regale. Il re viene insediato nella sua carica di «figlio» mediante una sorta di adozione, affinché conduca il popolo eletto sano e salvo attraverso i pericoli della storia.

La figura di pensiero del re considerato «figlio di Dio» non è, però, un'invenzione d'Israele. La si trova già molto prima, nella cultura egiziana, più antica di quella ebraica. In Egitto il faraone in carica era considerato figlio naturale del dio Sole, generato da questi fisicamente e partorito dalla regina madre. Israele ha escluso inequivocabilmente e consapevolmente tale idea di discendenza fisica da un dio. Davide e i suoi successori sul trono d'Israele diventano figli di Dio non per procreazione fisica; essi vengono insediati quali figli di Dio mediante la parola di Dio. Per farla breve: secondo la concezione dell'Antico Testamento e dell'ebraismo si diventa figli di Dio per adozione. Ciò vale tanto per il popolo quanto per i re. L'idea che un figlio di Dio potesse essere di natura divina in senso fisico è estranea al modo tradizionale di pensare dell'ebraismo, anzi è assolutamente inimmaginabile.

e) L'idea ebraica di «figlio di Dio» nel Nuovo Testamento

Nel *Vangelo di Marco*, il primo e più antico vangelo, la storia di Gesù comincia con il racconto del suo battesimo. Qui si legge: quando Gesù, dopo essere stato battezzato da Giovanni Battista, uscì dalle acque del Giordano, il cielo si aprì e lo spirito di Dio ne discese come una colomba che plana, penetrò

in lui e dal cielo risuonò una voce: «Tu sei il mio figlio diletto; in te mi sono compiaciuto» (Mc. 1,11). La dinamica di questo evento corrisponde al rituale dell'insediamento dei re d'Israele. Un'antica variante del Vangelo di Luca aggiunge nella storia del battesimo persino la formula dell'arcaico rituale regale: «Tu sei mio figlio, oggi io ti ho generato». La storia evangelica del battesimo di Gesù dice che questi, dopo il battesimo, è stato adottato da Dio quale figlio, è stato proclamato figlio di Dio e riempito dello spirito di Dio per poter svolgere la sua missione. Qui si dà per scontato che, com'è naturale, Gesù abbia genitori umani, come qualsiasi altro essere umano. Nel Vangelo di Marco non c'è alcun indizio che le cose stiano diversamente. Ciò permette di dedurre che anche 75 anni dopo la nascita di Gesù non c'era niente di particolare da raccontare circa la sua origine.

Le diverse genealogie di Gesù che si leggono nel Vangelo di Matteo e nel Vangelo di Luca, che riconducono entrambe a Giuseppe, si propongono semplicemente di dimostrare che, mediante Giuseppe, Gesù è un discendente di Davide. La promessa del profeta Nathan vale, infatti, per tutta la dinastia di Davide: «Il tuo trono sarà reso stabile per sempre» (II Sam. 7,16). Qui la paternità di Giuseppe è addirittura la chiave della dimostrazione. Luca fa addirittura precedere la genealogia da questa introduzione: «Quando comincio a insegnare, Gesù aveva circa trent'anni. Egli era, come si riteneva, figlio di Giuseppe» (Lc. 3,23).

Nelle lettere dell'apostolo Paolo ci sono due riferimenti all'origine genealogica di Gesù. In quella indirizzata dall'apostolo ai Galati verso il 52 d.C. si legge: «Quando giunse la pienezza del tempo, Dio mandò suo figlio, nato da donna» (Gal. 4,4). Paolo non fa, o forse non conosce affatto, il nome della madre di Gesù. In nessun passo di tutti i suoi scritti Paolo accenna a

qualche particolarità nell'origine o nella nascita di Gesù. Nella lettera ai Romani, scritta nel 55 o 56 d.C., l'apostolo parla di Gesù Cristo, il figlio di Dio, «nato, secondo la carne dal seme di Davide», cioè nato quale figlio biologico di Giuseppe, della stirpe di Davide (Rom. 1,3). Evidentemente, 25 anni dopo la morte di Gesù, Paolo non sa niente di un'origine di Gesù che non sia quella umana e, più precisamente, davidica.

f) L'idea di «figlio di Dio» nella cultura ellenistica

Già pochi anni dopo la morte di Gesù, il messaggio di Gesù, il figlio di Dio, ha varcato i confini del mondo giudaico ed è penetrato nel mondo dalle mille religioni dell'immenso impero romano. Ora, quando la gente che viveva nelle tradizioni della cultura ellenistica sentì parlare di un «figlio di Dio», associò a questa espressione idee del tutto diverse da quelle dell'ambiente originario ebraico. Nei luoghi in cui le antiche storie delle divinità greche erano ancora viventi, tutti sapevano, per esempio, che il padre degli dèi, il dio Zeus, si era unito con molte donne terrene con le quali aveva generato altrettanti figli (basta ricordare Ercole, Ermete, Dionisio ecc.). Anche uomini eminenti dell'antichità, per esempio i filosofi Pitagora e Platone, erano considerati figli del dio Apollo. In poche parole, per la gente di cultura ellenistica l'espressione «figlio di dio» indicava con tutta naturalezza e senza pregiudizi il figlio fisico di un dio e una donna umana.

Per molti di questi «figli di dio» circolavano storie mirabili legate alla loro nascita. Alessandro Magno, ritenuto figlio del padre degli dèi, Zeus, sarebbe nato da una madre vergine ingravidata da un fulmine sceso dal cielo. La madre dell'imperatore romano Augusto sarebbe stata visitata da un serpente, animale sacro ad Apollo, mentre si trovava nel tempio di questo dio. Il filosofo cinese Lao Tzu, fondatore del taoismo, sarebbe stato concepito da una vergine divina

quando una stella cadente le si posò sulle labbra. Lo stesso Platone fu ritenuto figlio di una vergine.

Il modello concettuale secondo il quale l'eccezionalità di un uomo viene espressa considerandolo figlio di un dio e di una donna terrena, spesso di una vergine, è presente nella maggior parte delle culture del mondo antico. Già per la loro fantasiosa varietà tali storie mostrano di non voler essere lette come informazioni di fatti genealogici o ginecologici, bensì come segnalazioni poetiche delle qualità particolari o eccezionali di una persona.

g) Tracce della concezione ellenistica nel Nuovo Testamento

L'idea ellenistica di «figlio di Dio» ha lasciato le sue impronte anche nel Vangelo di Matteo e nel Vangelo di Luca. La cosa non deve meravigliare, considerato che entrambi questi vangeli furono scritti fuori della Palestina, in ambiente ellenistico, per persone che vivevano anch'esse fuori della Palestina. Il Vangelo di Matteo fu redatto tra l'80 e il 100 d.C. in Siria; il Vangelo di Luca fu scritto in una delle grandi città ellenistiche del mondo mediterraneo, attorno al 90 d.C., da un pagano convertito. Entrambi questi evangelisti hanno anteposto alla narrazione base, ripresa dal Vangelo di Marco, storie diverse della nascita di Gesù, composte sul modello concettuale dell'idea ellenistica del «figlio di dio» (Mt. 1,18-25; Lc. 1,26-38 e 2,1-10). Queste storie della natività e della fanciullezza di Gesù sembrarono loro adatte a mettere in risalto la particolarità e la dimensione divina della persona di Gesù. Non si sa in quale ambiente ellenistico queste storie della nascita di Gesù siano sorte. Non si sa con precisione neanche quale e quanta parte della narrazione vada attribuita ai due evangelisti. Si sa, invece, che esse furono considerate simboli.

Nel *Vangelo di Matteo* si narra che Maria era fidanzata con Giuseppe «e, prima che fossero venuti a stare insieme, si trovò incinta per opera dello Spirito

Santo» (Mt. 1,18). A un Giuseppe piuttosto sconvolto un angelo annuncia in sogno che «ciò che essa ha concepito è dallo Spirito Santo» (Mt. 1,20). Ricorrendo all' espressione «Spirito Santo» l'autore descrive la paternità di Dio in modo tale da escludere del tutto qualsiasi idea di rapporto fisico. Matteo costruisce il collegamento con la stirpe di Davide facendo adottare il bambino da Giuseppe, un discendente di Davide, inserendo Gesù, quindi, in maniera legalmente valida, nella discendenza davidica.

Nel *Vangelo di Luca* questa storia viene narrata con un andamento dei fatti diverso, ma il modello concettuale è sempre lo stesso. In Luca la paternità divina non è comunicata al fidanzato a cose fatte, bensì viene anticipata da un angelo alla vergine Maria: «Lo Spirito Santo verrà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà con la sua ombra» (Lc. 1,35). Il motivo della verginità di Maria, che in epoca post-biblica comincerà a diventare un tema a sé, non ha praticamente alcuna funzione per il messaggio che riguarda Gesù. A ben guardare, fatta eccezione per le storie della natività che leggiamo nei vangeli di Matteo e di Luca, non si trova né nel resto di questi stessi vangeli né in alcun passo degli altri 25 scritti che compongono il Nuovo Testamento alcun riferimento e nemmeno una semplice allusione a una nascita eccezionale, straordinaria, di Gesù.

Tirando le somme: secondo la storia del *battesimo*, Gesù divenne figlio di Dio quando quell'uomo, che fino a quel momento era un normale figlio di un uomo, venne riempito con lo spirito di Dio dopo il battesimo. Secondo le due storie della *nascita*, invece, Gesù è figlio di Dio sin dal concepimento e, quindi, ha una natura divina. Per la storia del *battesimo* Gesù è ripieno di spirito divino dal battesimo in poi; per le storie della *nascita*, sin dal concepimento e fin dalla nascita Gesù è mosso e condizionato nella sua umanità dallo spirito di Dio. Le

due tradizioni narrative, ciascuna nel modo simbolico a loro proprio, esprimono la *comune* convinzione che la persona e l'opera di Gesù evocino una realtà che trascende i limiti dell'umano e presentino tratti divini. Il termine chiave «spirito» sta a significare proprio questo.

h) Quand'è che Gesù diventa il figlio di Dio?

Davanti alle differenze indicate, noi lettori moderni siamo assillati dall'interrogativo: insomma, da quando Gesù deve essere considerato figlio di Dio? La storia del battesimo risponde: dal suo battesimo. Le due storie della nascita dicono: dal suo concepimento. E, infine, l'apostolo Paolo dichiara: Gesù «è stato nominato "figlio di Dio" con potenza sin dalla sua risurrezione dai morti» (Rom. 1,4). Vedremo più avanti che le risposte possibili non si fermano a queste tre. Ma allora, qual è la risposta giusta? Gesù è figlio di Dio dalla nascita, dal battesimo o dalla sua risurrezione dai morti? L'interrogativo si pone in questa forma alternativa tra l'una e l'altra opzione soltanto se si dimentica che i testi biblici non sono da considerare una cronistoria dei fatti, bensì storie allusive, indicazioni simboliche in forma narrativa. Se i testi biblici fossero cronache, allora sì che avremmo dichiarazioni che si escludono reciprocamente. A ben vedere, però, si nota che sia nei vangeli sia anche in Paolo le diverse affermazioni possono convivere senza problemi. Non si può certo supporre che simili contraddizioni siano sfuggite agli autori in questione. Se, dunque, nelle storie che introducono il Vangelo di Matteo e quello di Luca si trovano fianco a fianco la genealogia di Gesù che giunge fino a Giuseppe, il concepimento mediante lo Spirito Santo e il battesimo di Gesù, ciò può significare soltanto che questi testi non sono stati accostati tra di loro perché affermano fatti accaduti, bensì a causa della natura allusiva contenuta nei loro simboli. Ora, simboli, metafore e immagini non si contraddicono

reciprocamente, perché, appunto, non sono cronistorie; al contrario, si completano a vicenda, mettono in risalto punti fondamentali diversi, illuminano lati diversi di un'unica e medesima realtà. C'è tra loro un'unità sostanziale che è questa: ciò che Gesù fa e opera dimostra che egli è figlio di Dio che agisce in virtù dello Spirito e con l'autorità del Padre. Nei primi tre vangeli, che per la loro stretta affinità vengono comunemente chiamati «Vangeli sinottici» o semplicemente «i Sinottici», non si trovano ancora né indizi né presagi di riflessioni filosofiche circa la natura terrena e divina di Gesù.

i) Visioni diverse della persona di Gesù

L'*apostolo Paolo* e le sue lettere (scritte tra il 50 e il 56 d.C.) forniscono un'illustrazione perfetta di quale genere siano le dichiarazioni circa Gesù che troviamo nel Nuovo Testamento. Per età, Paolo fu un contemporaneo di Gesù, pur senza averlo mai incontrato di persona. Paolo ricorda in questi termini l'episodio della sua vocazione apostolica, quando, nel 33 o 35 d.C., restò «fulminato» sulla via di Damasco: «Ma, quando piacque a Dio [...] rivelar suo figlio perché lo annunciassi alle nazioni» (Gal. 1,15 s.). Parlando di «rivelazione del figlio di Dio» l'apostolo non vuole dare né un'informazione né una spiegazione circa la natura di Gesù, bensì esprimere semplicemente la propria esperienza personale di poter adesso archiviare le sue vecchie idee, insieme con la vecchia vita vissuta fino a quella rivelazione, e di essere rinato a una nuova realtà di vita. E altrove dice: «Se, dunque, uno è in Cristo, allora questa è una nuova creazione; le cose vecchie sono passate, ecco: tutto è diventato nuovo» (II Cor. 5,17).

Per quel che riguarda la sua comprensione di Gesù, Paolo si richiama a tradizioni che, come egli stesso dichiara, «ha ricevuto», cioè gli sono state

tramandate da comunità cristiane. Poiché sa di esser stato chiamato ad annunciare il messaggio cristiano tra i pagani e scrivendo lettere anche a comunità ellenistiche, Paolo per proclamare Cristo adotta soprattutto formule concettuali in uso nell'ambiente religioso di quelle comunità e che, quindi, suonavano familiari ai suoi ascoltatori e lettori. Per esempio, nella lettera scritta alla comunità cristiana di Filippi, in Macedonia, l'apostolo riprende un inno (Fil. 2,5 ss.) che era, evidentemente, corrente nel mondo ellenistico, facendolo precedere, a mo' d'introduzione, da queste parole: «Abbate in voi un sentimento conforme allo stato che avete in Cristo Gesù». Prosegue, poi, citando l'inno:

Egli, che pure aveva una natura divina,
non tenne stretto a sé, come una preda,
l'essere uguale a dio,
bensì l'abbandonò
e assumendo un'esistenza da schiavo
divenne simile agli uomini,
nel suo aspetto come un uomo.
Egli si umiliò
e divenne ubbidiente fino alla morte.

E, a questo punto, Paolo aggiunge, per chiarezza, le parole: «... alla morte sulla croce».

La prima strofe dell'inno parla di un redentore che viene dalla sfera del mondo divino. Per compiere la sua missione tra gli uomini egli assume forma umana così da trarre in inganno le potenze demoniache. Nella rielaborazione paolina la seconda strofe dice che questo redentore, una volta compiuta la sua missione, si sfilava di dosso, per così dire, la veste umana, il corpo terreno, e ritorna nella sfera divina. Non è questa la sede per decidere l'origine dell'inno, che può provenire dal movimento gnostico oppure da una delle tante dottrine di redenzione di quell'epoca. Comunque sia, a Paolo questo modello concettuale sembrò

idoneo per illustrare l'evento della redenzione che Gesù aveva messo in movimento con la sua venuta. Paolo identifica la figura del redentore con Cristo.

Tuttavia, poiché nel mondo ellenistico non esisteva alcuna figura di redentore morto sulla croce, Paolo distingue Gesù da quelle figure ellenistiche di redentore che solo in apparenza avevano assunto corpo umano e, quindi, non potevano che morire solo in apparenza. Con il riferimento alla croce Paolo ribadisce che fino alla tremenda morte sulla croce Gesù è vissuto e ha sofferto in tutto e per tutto, realmente da essere umano.

Se è confermato che la lettera ai Filippesi è stata scritta attorno al 55 d.C., essa costituisce la prima testimonianza che nel mondo ellenistico il «figlio di dio» poteva essere immaginato come una figura già preesistente, cioè un personaggio che già prima di vivere sulla terra stava presso la divinità e che dalla sfera divina era stato inviato in missione sulla terra. In questa visione non appare, però, ancora alcuna idea precisa di come si dovesse concepire tale esistenza pre-terrena presso la divinità o, nel caso di Gesù, presso Dio. Evidentemente, già verso il 50 d.C. esisteva la tendenza ad avvicinare, anche come persona, il Gesù di Nazareth a Dio.

Negli *scritti legati al nome dell'apostolo Giovanni* si trova, già chiaramente delineata, la tendenza a divinizzare Gesù. Gli scritti giovannei sono stati prodotti tra il 100 e il 120 d.C. circa, probabilmente in Asia Minore, quindi, ancora una volta, nell'ambito della cultura ellenistica con i suoi molti culti e le sue numerose correnti religiose. Nella letteratura giovannea, la parola chiave che è stata usata per esprimere la divinità di Gesù è il termine greco *logos*, che viene tradotto generalmente «Parola» o «Verbo». Tale traduzione rende, però, solo parzialmente il significato del termine *logos* che, sia nel pensiero greco sia

nel mondo concettuale dell'ebraismo influenzato dall'ellenismo, ha una storia lunga e complessa, nella quale non è qui possibile entrare dettagliatamente. Comunque sia, è questo il termine scelto da Giovanni per proclamare il suo messaggio cristiano.

Come si sa, il *Vangelo di Giovanni* comincia con queste parole: «Nel principio era la Parola, il *logos*, e il *logos* era presso Dio e il *logos* era della natura di Dio» (Giov. 1,1). Gesù era il *logos* diventato questa persona. Il *logos*, si legge, esisteva presso Dio già prima di vivere sulla terra. Nella filosofia greca il *logos* era considerato un principio astratto della ragione universale e già il filosofo ebreo Filone Alessandrino († 45/50 d.C.), notoriamente influenzato dall'ellenismo, vede nel *logos* il Mediatore tra Dio e il mondo. Giovanni identifica questo *logos* con la concreta persona storica di Gesù, conferendogli così tratti personali. Quale entità personale, il *logos*, che per Giovanni equivale a Gesù, esisteva «sin dalla sua eterna origine» (HAHN, p. 618), in comunione e in unità con Dio: «Egli (il *logos*) era in principio con Dio» (Giov. 1,2). Egli partecipa della divinità, ma è un'entità autonoma, distinta da Dio.

Per la sua unità con Dio il *logos* è diventato attivo, tutta la creazione è già opera sua: «Tutto è venuto all' esistenza per mezzo di lui e senza di lui neppure una delle cose esistenti è venuta all'esistenza» (Giov. 1,3). Egli stesso viene nel mondo da lui creato: «E la Parola, il *logos*, divenne carne e abitò tra noi, e noi abbiamo contemplato la sua gloria, una gloria come quella che un unigenito, pieno di grazia e verità, ha dal Padre» (Giov. 1,14). Con questa incarnazione, con questa «umanizzazione», il *logos* creatore, Parola di Dio, diventa visibile e concreto, «empiricamente» conoscibile anche per gli uomini. Nel *logos*, equivalente a Gesù, Dio si rivela agli esseri umani.

Andiamo a vedere quanto detto prima. Nel Vangelo di Marco (scritto verso il 70 d.C.) Gesù è considerato un uomo normale che dopo il battesimo viene riempito dello spirito di Dio. Nelle storie della nascita di Gesù contenute nel Vangelo di Matteo e nel Vangelo di Luca (scritti tra l'80 e il 100 d.C.) si mette in risalto la nascita mirabile di Gesù per opera dello Spirito Santo. In questo modello concettuale delle storie della nascita non c'è indizio né presagio dell'idea di un passaggio di Gesù dalla sfera divina al mondo terreno. I primi tre vangeli, dunque, non sanno né dicono ancora niente di una preesistenza di Gesù. Essi non conoscono neanche «alcuna riflessione circa l'atto dell'incarnazione nel senso di un passaggio dalla realtà divina a quella terrena» (HAHN, p. 622). Non si può, quindi, parlare ancora dell'incarnazione di un essere preesistente. Nel Vangelo di Giovanni (scritto tra il 100 e il 129 d.C.), invece, l'incarnazione del *logos*, nella quale Dio stesso si rivela, è al centro della proclamazione di Gesù Cristo. Perciò nel Gesù terreno di questo quarto vangelo traspare sempre la luce del *logos* divino: «Gesù appare come un Dio che passa, di luogo in luogo, sulla terra» (THEISSEN 2001, p. 255). Egli annuncia Dio annunciando se stesso. Richiamando l'attenzione su se stesso egli la richiama su Dio. Nella sua opera si verifica Dio, avviene qualcosa di divino. Nelle comunità di estrazione ebraica il Gesù di Nazareth era diventato il Messia promesso da Dio e il Figlio adottivo di Dio. In ambito ellenistico quell'uomo terreno di Nazareth è diventato un essere divino preesistente.

l) L'elemento comune: la missione di Gesù

I modelli concettuali con i quali dei credenti hanno cercato di capire e spiegare la persona di Gesù recano, come si è visto, l'impronta di matrici culturali diverse. Tutti, però, mettono in risalto che Gesù è stato «inviato» da Dio; nonostante le diverse concezioni della persona di Gesù, in tutti i modelli

c'è, in primo piano, lo scopo della missione affidata da Dio a Gesù. Paolo dice: «Ma quando giunse la pienezza del tempo, Dio inviò suo figlio, messo al mondo da una donna» (Gal. 4,4) e lui stesso interpreta la propria esperienza della vocazione ricevuta sulla via di Damasco (At. 9 e Gal. 1,11-13) come il modo scelto da Dio per mandare ai pagani lui, nelle vesti di «ambasciatore», «inviato al posto di Cristo» (II Cor. 5,20). La premessa concettuale dell'immagine usata da Paolo per spiegare il proprio apostolato è il principio giuridico ebraico secondo il quale il messaggero, inviato, legato o ambasciatore che dir si voglia, rappresenta in tutto e per tutto il mandante e, in quanto delegato con pieni poteri, è un rappresentante che sostituisce il mandante e agisce e opera per suo conto e nome. I termini «invio, inviare» e «mandare» sono usati frequentemente in questo senso: «Chi riceve voi, riceve me; e chi riceve me, riceve colui che mi ha mandato» (Mt. 10,40), oppure: «Chi ascolta voi, ascolta me; chi respinge voi, respinge me; e chi rifiuta me, rifiuta colui che mi ha mandato» (Lc. 10,16). Anche nel Vangelo di Giovanni è scritto: «In verità, in verità vi dico: Chi accoglie chi io mando, accoglie me; e chi mi accoglie me, accoglie chi mi ha mandato» (Giov. 13,29).

In Giovanni la concezione della missione di Gesù fa un altro passo avanti, poiché in questo vangelo Gesù è considerato il figlio di Dio preesistente che, unito al Padre, è venuto dal mondo celeste nel mondo terreno. Gesù, dunque, rappresenta anche «in persona» chi lo ha mandato. Perciò in Giovanni si può anche leggere: «Chi vede me, vede colui che mi ha mandato» (Giov. 12,45). A monte di tale affermazione c'è l'idea: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Giov. 10,30). Questa sentenza esprime l'indissolubile unione di Dio e Gesù. In nessun passo si può trovare, tuttavia, alcuna allusione all'idea che Gesù sia considerato «della stessa natura» di Dio oppure identico a lui, altrimenti in

Giov. 10,30 si dovrebbe leggere: «Io e il Padre siamo uno», al maschile singolare. Per Giovanni Dio si rivela certamente in Gesù; tuttavia, l'evangelista vede questa persona di Gesù chiaramente distinta da Dio, il Padre. Soltanto così egli può scrivere: «Io parlo di ciò che ho visto presso il Padre» (Giov. 8,38).

In Giovanni la missione di Gesù costituisce, così, il nucleo del messaggio e lo è, precisamente, in modo tale che il messaggero diventa egli stesso il messaggio. Il filosofo giudaico Filone ha considerato il *logos* un secondo Dio; il Gesù del Vangelo di Giovanni non lo ha mai fatto per la propria persona, bensì si è sempre considerato l'inviato da Dio. Nel Quarto Vangelo, però, la riflessione non viene spinta oltre questo punto. Tuttavia, l'idea di un figlio di Dio preesistente che appare su questa terra in forma d'uomo, come si legge nel prologo del Vangelo di Giovanni, quale inviato di Dio, implica, effettivamente, interrogativi che richiedono con forza di essere posti esplicitamente, di essere pensati a fondo e di ricevere una risposta. È quanto accadrà più tardi, in condizioni storiche diverse.

Le idee che negli scritti del Nuovo Testamento sono state associate alla metafora del figlio di Dio sono estremamente diverse, ma tutte quante formulate partendo da una visione di Dio rigorosamente monoteistica e ciascuna di esse esprime, a suo modo, che Gesù è ripieno dello spirito di Dio e che annuncia, anzi rappresenta, Dio con piena autorità. Nel Nuovo Testamento, tuttavia, non c'è ancora alcun tentativo di armonizzare in un sistema dichiarazioni, metafore, immagini e simboli di genere diverso. Le diverse concezioni di Gesù vi si trovano una accanto all'altra, «variazioni di una medesima melodia» (ISERMANN 2000, p. 58).

La missione non resta limitata alla persona di Gesù. In tutti i vangeli essa viene trasmessa ai discepoli: «Andate in tutto il mondo e annunciate l'evangelo

a ogni creatura» (Mc. 16,15); «ora andate e rendete discepoli tutti i popoli ...» (Mt. 28,19); «e nel suo nome il ravvedimento verrà annunciato a tutte le nazioni» (Lc. 24,47); «come il Padre ha mandato me, così io mando voi» (Giov. 20,21). In nessun passo del Nuovo Testamento si dice che i discepoli possono disporre direttamente e liberamente di questo mandato missionario, bensì esso è costantemente basato sull'invio del Figlio e ricondotto a lui, «affinchè il mondo riconosca che Tu mi hai mandato» (Giov. 17,23).

TORNA ALL'INDICE

Riflessioni su *La «teologia» di Gesù* di H. Fischer
di
Yasmina Khazan

“La responsabilità degli studi pubblicati nella rivista si intende del singolo autore e non necessariamente dell'intera redazione”. Così si legge della presentazione iniziale di questa rivista. La Facoltà Biblica è per sua natura aperta a qualsiasi considerazione biblica. Sono solamente le “chiese” a chiudersi in sé stesse respingendo gli studi biblici che non si conformano alle loro dottrine. Ecco perché nella nostra presentazione si legge anche che “non rappresentando la rivista alcuna confessione religiosa”, gli studi pubblicati non sono “soggetti a censura dottrinale” e che “ciascun autore parla per sé e ciascun lettore è in grado di formarsi la propria opinione, liberamente”. Come tuttavia ogni studioso ha diritto di esprimersi, noi stessi riteniamo di averlo. Nelle Scienze Bibliche ciò che conta davvero è ovviamente la Sacra Scrittura. Ed è in base a questa che mi sento spinta a fare delle osservazioni sullo studio dell'emerito prof. Helmut Fischer, qui pubblicato, lasciando poi a ciascun lettore “di formarsi la propria opinione, liberamente”.

Il prof. Fischer sostiene che quando “il messaggio di Cristo si diffuse molto rapidamente oltre i confini della cultura giudaica”, ai “titoli attribuiti a Gesù se ne aggiunsero altri di matrice estranea al mondo ebraico”. In generale, ciò è anche vero. Gli stessi titoli di matrice ebraica, come ad esempio “re”, erano presi dalla vita quotidiana. Gli ebrei avevano un re che li guidava e tale figura ben si prestava a rappresentare il Messia. Che il termine “Signore”, come spiega Fischer, intendesse affermare la superiorità di Yeshùà rispetto a re e imperatori, è un’idea condivisibile. Ho però dei dubbi quando sostiene che “in lui si vide anche un «Salvatore» (*sotèr*), un «Redentore» (*liberator*), una figura centrale di molti culti misterici”. In verità, questi due termini sono di matrice ebraica. Il nome stesso “Yeshùà” significa “Yhvh salva”. Quando Yeshùà era ancora un neonato risuonò l’annuncio “oggi, nella città di Davide, è nato per voi un Salvatore [*sotèr*], che è il Cristo, il Signore” (Lc 2:11). Quanto a “Redentore”, già il povero Giobbe ci credeva quando disse: “Io so che il mio Redentore vive”. - Gb 19:25.

Che “la figura di pensiero del re considerato «figlio di Dio» non è, però, un’invenzione d’Israele” e “la si trova già molto prima, nella cultura egiziana, più antica di quella ebraica”, è osservazione pure condivisibile. E fa molto bene il prof. Fischer a sottolinearne l’abissale differenza: “In Egitto il faraone in carica era considerato figlio naturale del dio Sole, generato da questi fisicamente e partorito dalla regina madre. Israele ha escluso inequivocabilmente e consapevolmente tale idea di discendenza fisica da un dio”.

Personalmente trovo stupenda la sua esposizione del seguente concetto biblico, che mi piace enfatizzare: “La storia evangelica del battesimo di Gesù dice che questi, dopo il battesimo, è stato **adottato da Dio quale figlio**”. Che “per la gente di cultura ellenistica l’espressione «figlio di dio» indicava con tutta naturalezza e senza pregiudizi il figlio fisico di un dio e una donna umana” non comporta affatto, però, che Paolo e gli altri predicatori usassero tale idea per applicarla a Yeshùà. L’evidenza biblica mostra tutt’altro.

Il Fischer sostiene di trovare “tracce della concezione ellenistica nel Nuovo Testamento” e sostiene che “l’idea ellenistica di «figlio di Dio» ha lasciato le sue impronte anche nel Vangelo di Matteo e nel Vangelo di Luca”. Secondo lui, “la cosa non deve meravigliare”. Porta poi a prova alcuni fatti che però interpreta a modo suo: “Entrambi questi vangeli furono scritti fuori della

Palestina, in ambiente ellenistico, per persone che vivevano anch'esse fuori della Palestina". Da questo dato si vorrebbe ricavare l'idea che gli evangelisti adattarono la figura del Messia alle concezioni ellenistiche. Un conto è però usare la loro lingua (il greco), finanche le sue espressioni, ma ben altro è modificare radicalmente la concezione biblica del Messia. Tale operazione, in verità, fu fatta, ma dalla critianità apostata dei secoli successivi, che trasformò l'uomo Yeshùa nella presunta seconda persona della trinità pagana, dottrina che lo stesso Fischer rifiuta e combatte. Eppure, lui parla di "modello concettuale dell'idea ellenistica del «figlio di dio»" presente nelle Sacre Scritture Greche. Che il Vangelo di Matteo fosse redatto tra l'80 e il 100 d.C. in Siria o no, non comporta affatto che l'apostolo giudeo Matteo abbia presentato il Messia diversamente dal modo giudaico; asserendo che il Vangelo di Luca fu scritto da un pagano convertito, si dimentica che fu convertito al *giudeo* Yeshùa, non ad un messia dai tratti ellenistici.

Il prof. Fischer osserva che "secondo la storia del battesimo, Gesù divenne figlio di Dio quando quell'uomo, che fino a quel momento era un normale figlio di un uomo, venne riempito con lo spirito di Dio dopo il battesimo". Poi rileva che "secondo le due storie della nascita, invece, Gesù è figlio di Dio sin dal concepimento" e conclude che "quindi, ha una natura divina". Pur precisando che il Fischer non è trinitario, non si capisce come sia possibile che "quell'uomo", che "era un normale figlio di un uomo" potesse avere "una natura divina". Comunque, egli pone questa interessante domanda: "Quand'è che Gesù diventa il figlio di Dio?", e aggiunge: "Noi lettori moderni siamo assillati dall'interrogativo: insomma, da quando Gesù deve essere considerato figlio di Dio?". Poi commenta: "La storia del battesimo risponde: dal suo battesimo. Le due storie della nascita dicono: dal suo concepimento. E, infine, l'apostolo Paolo dichiara: Gesù «è stato nominato "figlio di Dio" con potenza sin dalla sua risurrezione dai morti» (Rom. 1,4)". E ripropone la domanda: "Gesù è figlio di Dio dalla nascita, dal battesimo o dalla sua risurrezione dai morti?".

L'interrogativo si risolve secondo lui considerando che i testi biblici sono "storie allusive, indicazioni simboliche in forma narrativa". Dove intende arrivare? Qui: "Ora, simboli, metafore e immagini non si contraddicono reciprocamente, perché, appunto, non sono cronistorie; al contrario, si

completano a vicenda, mettono in risalto punti fondamentali diversi, illuminano lati diversi di un'unica e medesima realtà". Egli arriva perfino a dire "che questi testi non sono stati accostati tra di loro perché affermano fatti accaduti, bensì a causa della natura allusiva contenuta nei loro simboli". Dissentendo in ciò del tutto dal Fischer, non trovo modo migliore per controbattere che riportare le considerazioni bibliche fatte dal mio collega Gianni Montefameglio in uno dei suoi studi¹:

Il re di Israele diveniva figlio di Dio (suo delegato) quando era elevato al trono. Yeshùà divenne figlio di Dio quando con la sua resurrezione fu elevato alla destra di Dio. Questo è quanto afferma l'apostolo Paolo: "Risuscitando Gesù, come anche è scritto nel salmo secondo [*Sl* 2:7]: «*Tu sei mio Figlio, oggi io t'ho generato*»" (*At* 13:33). Ed è quanto afferma anche Pietro, con altre parole, quando dice: "Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso". - *At* 2:36.

Che la proclamazione di Yeshùà come figlio di Dio sia avvenuta alla sua resurrezione è asserito chiaramente in *Rm* 1:4: "Dichiarato Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santità mediante la risurrezione dai morti; cioè Gesù Cristo, nostro Signore".

Tuttavia quel Yeshùà "nato dalla stirpe di Davide secondo la carne" (*Rm* 1:3) e destinato alla futura gloria, già nella sua vita terrena aveva ricevuto da Dio un compito specifico. È quanto è messo in rilievo nella scena del *battesimo*: "Venne una voce dal cielo: «*Tu sei il mio diletto Figlio; in te mi sono compiaciuto*»" (*Lc* 3:22). Di questo passo esiste anche una lezione occidentale che dice "oggi ti ho generato" al posto di "in te mi sono compiaciuto", derivata probabilmente dal *Sl* 2:7; ma questa lezione occidentale è poco armonizzabile con l'altra dichiarazione di *At* 13:33, sempre di Luca, in cui si afferma che la "generazione" relazionale di Yeshùà come figlio di Dio avvenne alla resurrezione.

Un'espressione simile è ripetuta al momento della trasfigurazione di Yeshùà: "Questo è il mio Figlio diletto, nel quale mi sono compiaciuto" (*Mt* 17:5). C'è qui un riferimento a *Is* 42:1 che dice: "Ecco il mio servo, io lo sosterrò; il mio eletto di cui mi compiaccio; io ho messo il mio spirito su di lui". In *Mt* il "servo" di *Is* è identificato con Yeshùà. Pare un'anticipazione della sua morte sulla croce. Colui che morirà come un volgare malfattore era pur sempre il "figlio di Dio", il suo "servo".

Anche riguardo alla nascita di Yeshùà si usa questa espressione: "Questi sarà grande e sarà chiamato Figlio dell'Altissimo, e il Signore Dio gli darà il trono di Davide, suo padre" (*Lc* 1:32). Tuttavia Yeshùà "sarà chiamato Figlio dell'Altissimo" in futuro, quando sarà grande. La natura divina uguale a quella

¹ [Yeshùà, figlio di Dio.](#)

di Dio qui è esclusa: quello che nasce e che “sarà chiamato figlio dell’Altissimo” è infatti l’uomo Yeshùa figlio di una donna (non si allude ad una natura divina prima della nascita). Anche se si volesse sostenere (contro la Scrittura) che Yeshùa era da subito, dalla nascita, figlio di Dio non si potrebbe certo pensare alla seconda persona della trinità o al secondo Dio dei binitari, altrimenti si dovrebbe dedurre che egli nacque proprio allora e di conseguenza non sarebbe eterno (condizione richiesta dalla non scritturale dottrina della trinità).

“Quando giunse la pienezza del tempo, Dio mandò suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge” (*Gal* 4:4). Qui Yeshùa è definito figlio di Dio sin dalla nascita. Ma si tratta di una prolessi o anticipazione: quello che sarebbe divenuto figlio di Dio.

“Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo unigenito Figlio” (*Gv* 3:16). Qui riguarda la sua morte: “ha dato”.

Ritornando ai passi citati di Luca, è interessante notare che egli presenta Yeshùa - proprio come fece Paolo - come un secondo Adamo, iniziatore di un’umanità nuova. Come Adamo fu creato direttamente da Dio per opera del suo spirito (רוח, *rùakh*) che volteggiava sulle acque (*Gn* 1:2) e che si esprimeva nelle parole creative, così lo stesso spirito fa concepire Yeshùa. Non senza motivo, infatti, Luca fa risalire la genealogia di Yeshùa oltre Abraamo fino ad Adamo (*Lc* 3:38). Anzi, dice “di Adamo, di Dio”, mettendo meglio in parallelismo il fatto che Yeshùa, come Adamo, era “figlio di Dio” e che tale sarebbe stato chiamato. - *Lc* 1:35.

Ma allora quando fu che Yeshùa fu proclamato figlio di Dio? Alla nascita? Al battesimo? Alla trasfigurazione? Alla resurrezione? Solo la concezione *relazionale* può spiegarlo. Infatti, dal momento che Yeshùa è legato in modo particolare a Dio, ogni tappa decisiva della sua esistenza è un nuovo modo di entrare in rapporto con Dio. Tutto questo sarebbe inconcepibile affermando una staticità della sostanza di Yeshùa, che sarebbe identicamente sempre quella dalla nascita alla resurrezione. Yeshùa, invece, entrò progressivamente in una relazione sempre più intima con Dio, essendo ubbidiente e fedele fino alla suprema prova della morte.

Il mio dissenso investe anche la trattazione che il prof. Fischer fa dell’inno cristologico di Flp 2, che secondo lui “era, evidentemente, corrente nel mondo ellenistico”, e di cui artefà la traduzione del v. 6: “Egli, che pure aveva una natura divina”. Anche qui mi avvalgo di uno degli studi² di G. Montefameglio, riportandone un estratto:

² [Critica dei passi biblici adottati a sostegno della divinità di Yeshùa.](#)

Cambiamento di sostanza o di condizione?

Esaminiamo ora un testo che viene addotto quale prova di un *cambiamento di stato* di Yeshùà. Con questo testo si intenderebbe dimostrare che Yeshùà, prima della nascita, esisteva già come essere spirituale (creato, secondo gli unitari; uguale a Dio, secondo i trinitari e i binitari). Vediamo dunque il testo biblico di *Flp* 2:5-8.

“Cristo Gesù, il quale, benché esistesse nella forma di Dio, non prese in considerazione una rapina, cioè che dovesse essere uguale a Dio. No, ma vuotò se stesso e prese la forma di uno schiavo, divenendo simile agli uomini.

Per di più, quando si trovò in figura d'uomo, umiliò se stesso e divenne ubbidiente fino alla morte”. – *TNM*.

Il testo afferma che:

1. Yeshùà esisteva in “forma di Dio”;
2. In questa condizione non pensò di farsi uguale a Dio, cercando di rapinare Dio stesso del suo diritto di essere Dio;
3. Vuotò invece se stesso e prese forma di schiavo, simile a un uomo;
4. In questa condizione umana si umiliò per essere ubbidiente fino alla morte.

Secondo il proprio *punto di vista religioso*, ciascuno legge in modo da trovare conferma al proprio credo.

Ad esempio, un cattolico si aiuta con la sua propria traduzione di questo brano, così: “Cristo Gesù, il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte” (*CEI*). Per cui, per un cattolico, i quattro punti diventano:

1. Yeshùà era di natura divina (era Dio);
2. Questa sua uguaglianza con Dio (essendo lui pure Dio) non la tenne come un tesoro irrinunciabile;
3. Si incarnò invece come uomo;
4. In questa condizione umana si umiliò per essere ubbidiente fino alla morte.

Per un unitario, invece, la conclusione sarebbe questa:

1. Yeshùà era un essere spirituale, la prima delle creazioni di Dio;
2. In questa condizione non pensò di farsi uguale a Dio, cercando di rapinare Dio stesso del suo diritto di essere Dio;
3. Vuotò invece se stesso e prese forma di schiavo, simile a un uomo, accettando di “farsi carne”;
4. In questa condizione umana si umiliò per essere ubbidiente fino alla morte.

In tutti e due i casi si vuol vedere nel testo di *Flp* 2:5-8 la prova della preesistenza di Yeshùà.

L'interpretazione che sostiene la preesistenza di Yeshùà presenta però *diverse difficoltà*. Ecco le principali:

a) In altre parti della Bibbia – più antiche – Yeshùà è presentato come la “manifestazione” che reca la conoscenza di Dio: Yeshùà “è quello che l'ha fatto conoscere” (Gv 1:18) ed “è stato manifestato in carne” (ITm 3:16). Qui, invece, - stando alla preesistenza - apparirebbe come lo *svuotamento di Dio*.

b) In tutte le Scritture Greche, *solo in questo passo si accennerebbe* alla decisione di Yeshùà prima della sua esistenza terrestre. Eb 10:5 dice: “Entrando nel mondo”. Quando entrò nel mondo? Quando nacque o quando si presentò al mondo con il battesimo? Meglio questa seconda idea: Yeshùà si suppone già esistente con un corpo (il testo dice: “mi hai preparato un corpo”).

c) Lo svuotarsi nel caso presente significherebbe l'eliminazione della divinità per accogliere l'umanità (“servo”).

d) Ci sono grandi difficoltà per evitare (senza riuscirci) la conclusione che l'esaltazione di Yeshùà è uno stato *superiore allo stato precedente* in cui il consacrato sarebbe già stato in forma di divinità. Se fu esaltato dopo, non lo era prima. Se era già Dio come può essere esaltato al di sopra di Dio? E se era già la prima e più importante creatura spirituale al di sopra di tutte, come può essere ulteriormente esaltato?

Se invece si vede in questo passo soltanto un riferimento storico alla *vita terrena di Yeshùà*, tutte queste difficoltà svaniscono di colpo.

Il testo – se lo si legge senza nessuna dottrina religiosa in mente – non dice né che Yeshùà fosse Dio né che esistesse già in cielo come creatura spirituale. Il punto 1. (Yeshùà esisteva “in forma di Dio”) – che trascina gli altri – è la chiave di tutto. Ma quale traduzione preferire? Nessuna delle consuete. Non è meglio affidarsi al testo *originale greco*? Vediamolo:

ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ
os en morfè theù
che in ? di Dio

Ecco dunque la parola controversa: *forma*. O meglio: *morfè* (μορφῇ). Ma questa *morfè* che cos'è? È forse la natura divina di Dio stesso? È forse una forma spirituale di cui sono fatti anche gli angeli? Nessuna delle due. Non è infatti un'interpretazione religiosa che ce ne può dare il significato, ma la Bibbia stessa. In che modo? Indagando quale parola ebraica c'è dietro quella greca. Com'è già stato fatto osservare, abbiamo un particolare dizionario biblico ebraico-greco privilegiato: è la traduzione greca LXX (*Settanta*) delle Scritture Ebraiche, la stessa usata dai discepoli di Yeshùà. Andando a cercare quella parola greca (μορφῇ) nella LXX possiamo scoprire la *parola ebraica* che fu tradotta in greco *morfè*; si capirà così cosa significa davvero quella parola che viene tradotta solitamente “forma”.

Questa parola equivale all'ebraico דמות (*demùt*) e significa “immagine”. Questa parola non è mai usata per indicare sostanza o natura. In Eb 1:3 abbiamo:

“Egli [Yeshùà] è il riflesso della [sua, di Dio] gloria” (TNM), ovvero Yeshùà non ha né la natura né la sostanza di Dio, ma riflette la gloria di Dio.

Traducendo *correttamente morfè* (μορφῆ) con *immagine* (ebraico דמות, demùt), tutto il passo di Flp 2 diventa improvvisamente chiaro.

Paolo sta incoraggiando i filippesi a mostrare amore ai fratelli, evitando l’egoismo e assumendo un atteggiamento di modestia; quindi cita loro il massimo esempio, quello di Yeshùà: “Mantenete in voi questa attitudine mentale che fu anche in Cristo Gesù” (v. 5, TNM). E cosa fece Yeshùà? Egli, “benché fosse *a immagine* (μορφῆ) di Dio, non prese in considerazione una rapina, cioè che dovesse essere uguale a Dio. No, ma vuotò se stesso e prese la forma di uno schiavo, divenendo simile agli uomini. Per di più, quando si trovò in figura d’uomo, umiliò se stesso e divenne ubbidiente fino alla morte”. - Vv. 5-8.

Paolo sta parlando a degli uomini e cita l’esempio *umano* di Yeshùà. Questi non fece come l’uomo Adamo che pensò di farsi uguale a Dio e di rapinarlo così del suo diritto di essere Dio (il diavolo aveva detto ad Eva: “Voi sarete davvero simili a Dio” (Gn 3:5, TNM). **Paolo paragona Yeshùà ad Adamo** (1Cor 15:45; Rm 5:12, sgg.). Adamo era a immagine di Dio (Gn 1:26), creato direttamente da Dio; Yeshùà era come Adamo, creato da Dio con la sua nascita verginale. Adamo volle farsi uguale a Dio, credendo alla menzogna del diavolo; Yeshùà non cedette alle tentazioni del diavolo (cfr. le tentazioni in Mt 4). Yeshùà non solo è a immagine di Dio, come lo fu Adamo, ma è anche della stessa discendenza di Adamo, “divenendo simile agli uomini”. Qui Paolo, contro la tendenza a fare di Yeshùà un angelo o una “apparenza”, dice che egli ebbe proprio la natura umana e fu proprio simile agli uomini, della discendenza di Adamo; proprio come Adamo “generò un figlio a sua somiglianza, a sua immagine [ebraico דמות (demùt)], e gli mise nome Set” (Gn 5:3, TNM), così Yeshùà è anche a immagine dei discendenti di Adamo. Questo **uomo**, Yeshùà, “prese la forma di uno schiavo”, “umiliò se stesso e divenne ubbidiente fino alla morte”; c’è qui un richiamo al “servo di Yhvh” (Is 53:7); va notato che il “servo di Yhvh” in *Isaia* è chiamato indifferentemente “servo” (schiavo, cfr. v. 7) e anche “figlio”. Ecco quindi il senso vero del passo, nel suo *parallelismo*:

ADAMO	YESHÙÀ, SECONDO ADAMO
A immagine di Dio	A immagine di Dio
Pretese di rapinare Dio	Non pretese di rapinare Dio
Pretese di farsi uguale a Dio	Non pretese di farsi uguale a Dio
Era perfettamente uomo	Era perfettamente uomo
Tuttavia, volle elevarsi a Dio	Tuttavia, si abbassò a schiavo
Disubbidendo fino alla morte	Ubbidendo fino alla morte

Il punto di partenza (“benché esistesse in *morfè* di Dio”) non è quindi in cielo, in una vita precedente a quella umana: il punto di partenza è lo Yeshùà **uomo**:

benché – come uomo – fosse *a immagine* di Dio (come Adamo). *Proprio per questo* Dio, “*per questa stessa ragione* Dio lo ha esaltato a una posizione *superiore* e gli ha benignamente dato il nome che è al di sopra di ogni [altro] nome” (*Flp 2:9, TNM*). ‘Dare il nome’, nel linguaggio biblico, significa dare la realtà o la sostanza: la realtà di essere superiore a tutti gli altri esseri, umani o celesti. Dare il nome indica qui dargli il dominio su ogni cosa, “affinché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio di quelli che sono in cielo e di quelli che sono sulla terra e di quelli che sono sotto il suolo, e ogni lingua confessi apertamente che Gesù Cristo è Signore alla gloria di Dio Padre (vv. 10,11, *TNM*). “Chi si esalta sarà umiliato, e chi si umilia sarà esaltato” (*Mt 23:12, TNM*). Si noti la superiorità finale di Dio rispetto a Yeshùà: “Gesù Cristo è Signore **alla gloria di Dio Padre**”.

La domanda spontanea, rivolta ai trinitari e ai binitari, è: ma se Yeshùà era già Dio, come è possibile che sia stato esaltato *ancora di più* e che alla fine Dio gli sia comunque superiore? La stessa domanda va posta a coloro che credono che Yeshùà fosse la prima di tutte le creature spirituali di Dio, il primo anche per importanza: Come è possibile che Yeshùà sia stato “esaltato a una posizione superiore” se già aveva tale posizione?

In questo passo non si parla quindi della preesistenza di Yeshùà alla sua vita terrena, ma solo della missione che Yeshùà ebbe su questa terra e del modo con cui egli ubbidì al Padre, sino alla morte.

Mentre Adamo volle farsi uguale a Dio e così perse ogni suo privilegio, attirando la morte e la rovina su di sé e su tutto il genere umano, Yeshùà - quale secondo Adamo - anche dinanzi alla tentazione satanica, non volle farsi uguale a Dio, ma con la sua ubbidienza, resa eroica con la morte, si meritò la gloria per sé e la salvezza per il genere umano. Tutti lo riconoscano quindi loro sovrano alla gloria di Dio. Adamo *disubbidendo* tentò di farsi uguale a Dio (cfr. *Gn 3:5*): volle divenire uguale a Dio nell’autodeterminarsi, nel conoscere il bene e il male, ma anziché elevarsi a Dio, decadde; Yeshùà, per essere stato ubbidiente, fu posto alla destra di Dio. Yeshùà avrebbe potuto conquistare il mondo senza soffrire (cfr. tentazione satanica); con le sue doti poteva ridurre tutta l’umanità ai suoi piedi; ma questo sarebbe stato un derubare Dio di tale dominio, un farsi uguale a Dio “per rapina”. Yeshùà ottenne invece di “sedere alla destra di Dio” e di divenire “il Signore di ogni cosa” con la via dell’umiliazione e della croce su cui fu ucciso. Questo esempio diviene più luminoso per noi; anche noi anziché esaltarci per nostro capriccio, dobbiamo metterci al servizio degli altri. L’esaltazione ci verrà da Dio; chi si esalta sarà abbassato, chi si umilia sarà esaltato. - *Mt 23:12*.

Il mio disaccordo con le idee del prof. Fischer è totale quando tratta del *lògos*. Egli asserisce: “Negli scritti legati al nome dell’apostolo Giovanni si trova, già chiaramente delineata, la tendenza a divinizzare Gesù” e ancora: “Nella

letteratura giovannea, la parola chiave che è stata usata per esprimere la divinità di Gesù è il termine greco *logos*, che viene tradotto generalmente «Parola» o «Verbo». Tale traduzione rende, però, solo parzialmente il significato del termine *logos* che, sia nel pensiero greco sia nel mondo concettuale dell'ebraismo influenzato dall'ellenismo, ha una storia lunga e complessa, nella quale non è qui possibile entrare dettagliatamente”. Ed ecco le idee del Fischer in merito al *lògos*, con le mie osservazioni.

- “Gesù era il *logos* diventato questa persona. Il *logos*, si legge, esisteva presso Dio già prima di vivere sulla terra”; “Giovanni identifica questo *logos* con la concreta persona storica di Gesù, conferendogli così tratti personali”. Il testo biblico dice invece che “il *lògos* divenne carne e si attendò fra noi” (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν – Gv 1:14). Il *lògos* era il *lògos*, non Yeshùa. Che il *lògos* di Dio sia stato conferito a Yeshùa è cosa ben diversa dall’esserlo.
- “Nella filosofia greca il *logos* era considerato un principio astratto della ragione universale e già il filosofo ebreo Filone Alessandrino († 45/50 d.C.), notoriamente influenzato dall' ellenismo, vede nel *logos* il Mediatore tra Dio e il mondo”. E con ciò? Che mai c’entra la filosofia greca con la Sacra Scrittura? Lo stesso Fischer riconosce: “Il filosofo giudaico Filone ha considerato il *logos* un secondo Dio; il Gesù del Vangelo di Giovanni non lo ha mai fatto per la propria persona, bensì si è sempre considerato l’inviato da Dio”.
- Il *lògos* è “in comunione e in unità con Dio: «Egli (il *logos*) era in principio con Dio» (Giov. 1,2). Egli partecipa della divinità, ma è un’entità autonoma, distinta da Dio”. Testo biblico dice di più e diversamente: “Dio era il *lògos*” (θεὸς ἦν ὁ λόγος – Gv 1:1).
- “Tutta la creazione è già opera sua: «Tutto è venuto all' esistenza per mezzo di lui e senza di lui neppure una delle cose esistenti è venuta all'esistenza» (Giov. 1,3)”. Intanto, il *lògos* non è un lui ma un “esso”; in italiano “essa”, perché la traduzione del maschile greco *lògos* è “parola”. Giovanni inizia il suo Vangelo proprio come fa Genesi: “In principio” (Ἐν ἀρχῇ), che è la traduzione esatta di Gn 1:1 nella versione greca alessandrina, usata dalla prima chiesa. Dio creò ogni cosa usando la sua parola. – Cfr. Sl 33:6.

Il Fischer dice che “nelle comunità di estrazione ebraica il Gesù di Nazareth era diventato il Messia promesso da Dio e il Figlio adottivo di Dio”. Verissimo.

Ma che “in ambito ellenistico quell'uomo terreno di Nazareth è diventato un essere divino preesistente” è tutto dire.

Dello scritto del prof. Fischer merita di essere evidenziato il seguente passaggio: “I termini «invio, inviare» e «mandare» sono usati frequentemente in questo senso [“Delegato con pieni poteri, è un rappresentante che sostituisce il mandante e agisce e opera per suo conto e nome”, *ibidem*]: «Chi riceve voi, riceve me; e chi riceve me, riceve colui che mi ha mandato» (Mt. 10,40), oppure: «Chi ascolta voi, ascolta me; chi respinge voi, respinge me; e chi rifiuta me, rifiuta colui che mi ha mandato» (Lc. 10,16). Anche nel Vangelo di Giovanni è scritto: «In verità, in verità vi dico: Chi accoglie chi io mando, accoglie me; e chi mi accoglie me, accoglie chi mi ha mandato» (Giov. 13,29)”. In conclusione, Yeshùa non è Dio ma è delegato di Dio “con pieni poteri, è un rappresentante che sostituisce il mandante e agisce e opera per suo conto e nome”, esattamente come gli inviati di Yeshùa non sono lui ma suoi delegati. Ciò spiega bene il passo di Gv 12:45: “Chi vede me, vede colui che mi ha mandato”.

Davvero degno di nota è quest'altro passaggio nella trattazione di Helmut Fischer: “A monte di tale affermazione [quella di Gv 12:45] c'è l'idea: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Giov. 10,30). Questa sentenza esprime l'indissolubile unione di Dio e Gesù. In nessun passo si può trovare, tuttavia, alcuna allusione all'idea che Gesù sia considerato «della stessa natura» di Dio oppure identico a lui, altrimenti in Giov. 10,30 si dovrebbe leggere: «Io e il Padre siamo uno», al maschile singolare. Per Giovanni Dio si rivela certamente in Gesù; tuttavia, l'evangelista vede questa persona di Gesù chiaramente distinta da Dio, il Padre. Soltanto così egli può scrivere: «Io parlo di ciò che ho visto presso il Padre» (Giov. 8,38)”. In effetti, pochi si soffermano a notare che in Gv 10:30 il testo biblico dice ἓν, “una cosa (sola)”, al neutro³.

TORNA ALL'INDICE

³ Il maschile è εἷς, “uno”; il femminile è μία, “una”; il neutro è ἓν, “una cosa”.

Il servo spietato e il perdono di Dio

di
Fausto Salvoni

Nota degli editori di Bibbiaoggi. Questo scritto su *Il servo spietato e il perdono di Dio* è tratto dagli appunti scritti a mano di Fausto Salvoni (1907-1982) sulle parabole di Gesù. Il titolo è di Paolo Mirabelli, che ha curato la revisione, riformulato certe espressioni e fatto un commento alla parabola. La trascrizione dei testi è di Cesare Bruno e Roberto Borghini.

Una parabola sul perdono. Gesù racconta ancora una parabola per farci conoscere la bontà e il perdono di Dio contrapposti alla malvagità dell'uomo comune. Potete leggerla in Matteo 18,23-35. In questa parabola troverete tutto ciò che è stato detto finora (Salvoni si riferisce all'insegnamento sul perdono di cui abbiamo ritrovato pochi appunti e che riportiamo di seguito). Alcuni particolari bisogna notare in questo racconto. Il primo servitore ha un debito altissimo verso il suo signore, un debito che mai potrà essere estinto, ma questo signore generoso e compassionevole annulla il debito. Questo è l'atteggiamento di Dio verso tutti gli uomini. Ma quando il servo ha di fronte il suo simile, il quale ha un debito con lui, che è di poco conto, da non paragonare al debito che gli è stato rimesso, reclama ciò che è il suo diritto, con ogni mezzo lecito o meno che sia, dimenticando il bene appena ricevuto dal suo signore, il quale ha avuto una grande bontà e misericordia nei suoi confronti. Noi uomini reclamiamo il nostro diritto al risarcimento, il soddisfacimento del nostro umano senso di giustizia, per niente paragonabile alla meravigliosa giustizia di Dio.

Dio ci ha perdonati. “Perché se voi perdonate agli uomini le loro colpe, il Padre vostro celeste perdonerà anche voi; ma se voi non perdonate agli uomini, neppure il Padre vostro perdonerà le vostre colpe” (Matteo 6,14). Queste sono parole di Gesù, in aggiunta alla preghiera: “Padre nostro che sei nei cieli...” che ha appena insegnato ai suoi discepoli. “Perché se voi perdonate”, infatti, mette in stretta relazione quello che sta dicendo a quanto già detto nella preghiera: “...rimettici i nostri debiti come anche noi li abbiamo rimessi ai

nostri debitori”. Se abbiamo chiesto a Dio di perdonare tutti i nostri peccati, allora bisogna che perdoniamo chiunque ci ha offeso, che sia il fratello o la sorella in Cristo, il nostro prossimo, e perfino il nostro peggior nemico. Dobbiamo riconoscere che noi per primi peccando, anche solo verso il nostro prossimo, abbiamo offeso Dio, eppure egli è pronto a rimetterci “il nostro debito” perché abbiamo perdonato chi ci ha offesi e non condanniamo chi ci ha fatto del male. Noi perdoniamo perché Dio ci ha perdonati per primo. Chi non perdona è schiavo del rancore e del risentimento. Il perdono che abbiamo ottenuto ci dà la dignità di essere figli di Dio e il nostro perdono libera dalle catene colui che ha peccato contro di noi. Il sapere perdonare ci rende partecipi della natura di Dio, perché Dio è disposto a perdonare ed è misericordioso verso tutti. L’uomo può essere spietato, pur di soddisfare il proprio (ed egoistico) senso di giustizia! Mentre il perdono e l’amore di Dio si elevano al di sopra della nostra umana comprensione, nessun uomo riesce a capire la misteriosa e nascosta sapienza di Dio: “...perché se l’avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria” (1Corinzi 2,8). Ma Gesù, il Signore della gloria, non ha esitato a salire su quella croce pregando: “Padre perdona loro, perché non sanno quello che fanno” (Luca 23,34).

Commento degli editori. All’inizio della parabola c’è una domanda: “Signore, se il mio fratello pecca contro di me, quante volte dovrò perdonargli? Fino a sette volte?” (18,21). La domanda di Pietro rivela la difficoltà umana a perdonare. Perdonare non significa semplicemente dimenticare quello che è successo, è molto più complesso: non è tanto un’azione rivolta al passato, ma al futuro; il passato non si può modificare nei fatti, ma nell’interpretazione che si dà; dagli errori commessi in passato bisogna uscirne trasformati, secondo la logica del regno di Dio. La risposta di Gesù è chiara (bisogna perdonare fino a *settanta volte sette*, che alla lettera significa 490 volte), come la parabola che l’accompagna: colui che riceve il perdono gratuito e incondizionato di Dio deve a sua volta perdonare, senza contare o quantificare le volte che perdona. Bisogna essere soggetto e oggetto di perdono. Il perdono diventa un segno del regno dei cieli, che la parabola illustra. La chiave di lettura per la comprensione della parabola sta nella logica del regno di Dio. La parabola è composta di tre scene; anche i personaggi principali sono tre, in ordine calante (re, servo

maggiore, servo minore). Dio è paragonato a un re, che ha ogni diritto dalla sua parte, ma decide, per compassione, di non usarlo contro il suo servo debitore e di sopportare lui stesso i danni smisurati provocati dalla insolvibilità di colui che gli è debitore. Ci troviamo di fronte un tale che ha un debito enorme, impossibile da restituire (diecimila talenti, ovvero cento milioni di danari, pari a cento milioni di giornate di lavoro). Anche la soluzione del padrone di vendere lui e la sua famiglia come schiavi copre solo una cifra irrisoria del debito. La parabola mostra, tra le altre cose, la condizione umana di fronte a Dio, che è quella di essere debitori incapaci di pagare il debito e di restituire quanto si deve. Il servo supplica il signore ad aver pazienza con lui, ma sa di non potere mantenere la promessa che fa di restituire tutto. Nonostante le sue promesse, il servo non sarà mai in grado di ripagare il suo enorme debito, anche radunando durante l'intera sua vita tutto quanto ha di più prezioso. Il padrone ha pietà di lui: non solo lo lascia andare, ma condona il debito. Il re lascia andare il servo non perché crede nelle garanzie da lui avanzate, ma perché mosso a compassione. L'indegnità del servo però si manifesta quando esce e trova uno dei suoi compagni, al quale chiede la restituzione di un piccolo debito. Egli dimentica o mostra di non avere capito che il condono di cui ha beneficiato non è stato un colpo di fortuna, ma una grazia immeritata. Invece di imitare il suo padrone, il servo si comporta nei confronti del suo compagno esattamente come il re non ha fatto con lui: "Non dovevi anche tu avere pietà del tuo compagno, *come* io ho avuto pietà di te?" (18,33). Su un piano legale, secondo la legge degli uomini, il servo maggiore non sarebbe in dovere di condonare il debito al servo minore, perciò la risposta potrebbe essere: "No, non sono in obbligo di condonare alcun debito". Tuttavia Gesù si aspetta che la risposta sia affermativa, poiché tutto avviene nella logica del regno di Dio, dove vigono altre regole e dove le relazioni e i rapporti si basano sulla grazia. "Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date" (Matteo 10,8). L'atteggiamento del servo, di fronte a una situazione paragonabile, ma in cui la restituzione del debito è possibile, è diverso e opposto a quello del suo signore: egli si mostra severo e implacabile, senza alcuna pietà, fino all'esagerare la punizione del suo debitore, facendolo rinchiudere in prigione. Quello che viene rimproverato al servo spietato è di non avere usato compassione nei confronti del suo conservo, come a lui misericordia è stata

fatta dal re, suo signore. Egli non si vede come un peccatore o un debitore perdonato e graziato, ma come un giusto che può ergersi a giudice sopra il suo conservo. La grazia di cui ha goduto non l'ha toccato nel cuore, né ha cambiato la vita. Rifiutando di rimettere il debito del suo conservo, manifesta di non essere uscito dalla logica della retribuzione; e poiché ha scelto tale logica, ne subisce ora, alla fine del racconto, forzatamente anche la legge. Chi è incapace di vivere la prima scena, si trova costretto a vivere la terza scena.

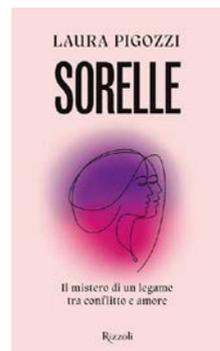
TORNA ALL'INDICE

Riflessioni sulla sororanza di **Varda Pontiroli**

In occasione della presentazione del nuovo libro *Sorelle* della psicanalista Laura Pigozzi, impegnata tra l'altro nelle questioni che riguardano il femminile, ho preso degli appunti che ho il piacere di condividere con i nostri lettori.

Riporto le parole dell'autrice: Il femminile è perturbante. Il doppio femminile lo è di più. Il legame tra sorelle è poco esplorato dalla psicologia. Molte figlie uniche sognano una sorella, una gemella (il proprio doppio che può fare ciò che lei non può fare). Una sorella manca anche quando non esiste: in famiglia non è facile vivere, serve un'alleata. Alleanza non è simbiosi. È un rapporto orizzontale (coi genitori è verticale). Il confronto con una sorella è una palestra per la femminilità (= luce interiore, consapevolezza). Amiche-sorelle, cugine-sorelle. Sororanza non solo di sangue.

Riporto ora quanto scritto in un sito che presenta il libro: "Il legame tra sorelle, strutturale in ogni donna, è uno tra i più intriganti e misteriosi, eppure è anche tra i meno indagati, un punto cieco nelle teorie sulla famiglia. Laura Pigozzi, psicoanalista da sempre attenta alle questioni famigliari, in questo suo



saggio accende una luce e, attraverso casi clinici e letterari, di cronaca e cinematografici, ricostruisce uno spaccato unico della sorellanza.

Una sorella ci accompagna per tutta la vita: la conosciamo da sempre e il rapporto con le amiche, con i gruppi femminili, ma anche con il partner, eredita molto da questa relazione di odio-amore. Una sorella è il legame più lungo e significativo con l'Altro femminile e con la propria alterità di donna. All'inizio la sentiamo come un'intrusa, eppure è proprio lei che ci spodesta dal trono dell'unicità e fa argine al nostro narcisismo. Possiamo provare una sconfinata gelosia, ma senza di lei non impariamo a far coesistere differenza e uguaglianza, cioè gli assi cartesiani di ogni progetto di umanizzazione. Anche quando il rapporto con una sorella si è dolorosamente reciso, lei resta in noi, come ricordo inconscio di un vincolo fondativo. Un'intensità che si ritrova persino nelle figlie uniche che eleggono l'amica del cuore al posto di sorella.

Dalla relazione ambigua tra Virginia Woolf e Vanessa Bell, alla cognata del marchese de Sade che amava lo stesso uomo della sorella, dalle gemelle mute alle sorelle assassine, le famose Papin, il testo ci accompagna fino alla proposta di una nuova idea di femminismo, fondato su un legame sororale più forte della dipendenza, libero sia dal plusmaterno che dal ravage e chiarendo definitivamente la loro differenza. Capire il valore di questa figura significa saper costruire con lei – che sia una sorella naturale, adottiva o sociale – un'alleanza che vada oltre le pericolose simbiosi e sudditanze: se non siamo indipendenti tra noi donne, come potremmo esserlo anche dagli uomini?”.

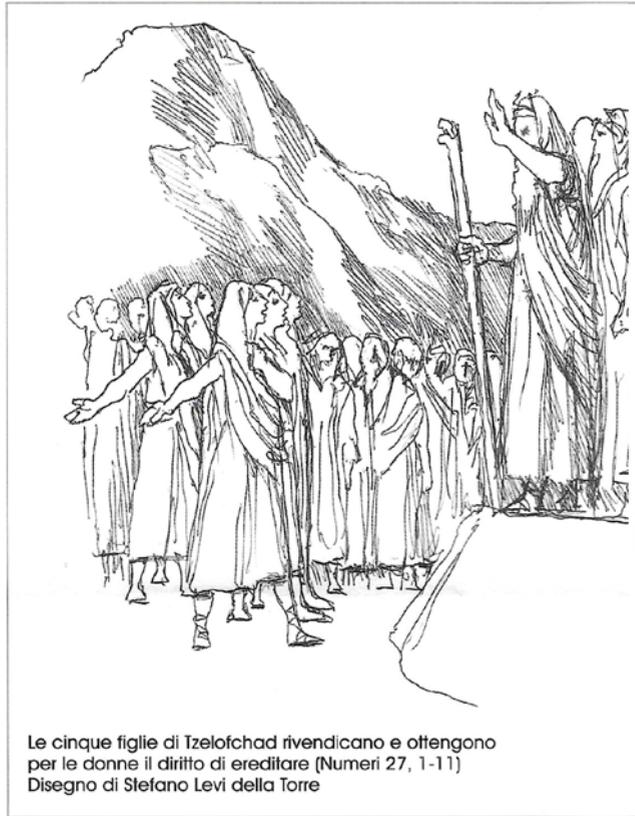
TORNA ALL'INDICE

Cinque donne battagliere

“Selothead, figlio di Chefer, non ebbe maschi ma soltanto delle figlie; e i nomi delle figlie di Selothead erano: Mala, Noa, Cogla, Milca e Tirsa”. - *Nm* 26:33.

Non essendoci figli maschi, l'eredità di Selothead fu divisa fra le cinque figlie. Unica condizione fu che dovevano sposarsi con uomini della loro stessa tribù (Manasse), cosicché l'eredità paterna non si disperdesse in altre tribù. - *Nm* 36:1-12;26:33;27:1-11; *Gs* 17:3,4.

Il cap. 26 di *Nm* narra del censimento, ordinato da Dio, della popolazione ebraica prima dell'ingresso nella Terra Promessa. Alla sua conclusione è detto: "Questi sono i figli d'Israele dei quali Mosè e il sacerdote Eleazar fecero il censimento nelle pianure di Moab presso il Giordano di fronte a Gerico. Fra questi non vi era alcuno di quei figli d'Israele dei quali Mosè e il sacerdote Aaronne avevano fatto il censimento nel deserto del Sinai. Poiché il Signore aveva detto di loro: Certo moriranno nel deserto!" (*Nm* 26:63-65). Si noti che nella popolazione



censita "non vi era alcuno" della vecchia generazione che era stata disubbidiente nel deserto e a cui non era consentito d'entrare nella Terra Promessa (*Nm* 14:19; *Eb* 3:17). Selothead, padre delle cinque ragazze menzionate in *Nm* 26:33, era discendente di Manasse (*Nm* 26:29-33) ed era morto durante i 40 anni di peregrinazione nel deserto, ma "non stava in mezzo a coloro che si adunarono contro il Signore" (*Nm* 27:3). Queste cinque battagliere ragazze si resero conto che senza un fratello maschio che ereditasse, la loro famiglia non avrebbe ricevuto una porzione di terreno. "Allora si fecero avanti . . . esse si presentarono davanti a Mosè, davanti al sacerdote Eleazar, davanti ai capi e a tutta la comunità" per presentare il loro caso. – *Nm* 27:1,2.

Queste donne ebbero il coraggio di reclamare il loro diritto non solo davanti a Mosè, ma davanti a Dio stesso tramite il sacerdote. "Mosè portò la loro causa

davanti al Signore. E il Signore disse a Mosè: «Le figlie di Selofead dicono bene. Sì, tu darai loro in eredità una proprietà». – Nm 27:5-7.

E non solo. La loro causa (vinta) divenne un precedente legale, tanto che Dio fece inserire delle deroghe nella sua *Toràh*, così che fu “per i figli d'Israele una norma di diritto, come il Signore ha ordinato”. – Nm 27:8-11.⁴

TORNA ALL'INDICE

Il rapporto tra raziocinio e rivelazione di **Gianni Montefameglio**

L'essere umano, a differenza di tutti gli altri esseri animali, è l'unico essere raziocinante. Proprio perchè ha l'innata capacità di ragionare, non c'è epoca – in tutta la storia umana – in cui non si sia posto il problema di Dio. Sin dai tempi più antichi, dalla riflessione su una divinità superiore alla religione il passo fu breve. Potremmo anzi dire che la divinità fu pensata sin da subito in maniera religiosa, superstiziosa, magica.⁵

Per ciò che riguarda la nostra cultura occidentale, derivata dal pensiero greco, gli aspetti religiosi più antichi possono essere fatti risalire al poeta greco antico Esiodo (metà dell'8° secolo – 7° secolo a. E. V.) e al poeta greco antico autore dell'*Iliade* e dell'*Odissea* (i due massimi poemi epici della letteratura greca), storicamente identificato in Omero (8° secolo a. E. V.). Tra questi due “codificatori” del senso religioso della loro epoca, Esiodo presenta nella sua

⁴ Tratto da [Tutte le donne della Bibbia](#).

⁵ Dello studio delle *religioni* di occupa la Scienza delle Religioni; lo sviluppo storico delle *religioni* è invece trattato dalla Storia delle Religioni.

Teogonia dei concetti superiori a quelli della mitologia omerica. Nell'opera

esiodea riscontriamo una razionalità più consapevole. In Esiodo c'è l'idea del *divenire*; tutto origina dal caos primordiale e si sviluppa poi in modo che

“La Teogonia esiodea sembra riflettere la dottrina teogonica dei sacerdoti di Apollo delfico. In origine sarebbe stato il Χάος [*Chàos*], il «vuoto primordiale» e poi Γαῖα [*Gàia*], la Terra, ed Ἔρως [*Èros*] o amore, come attrazione reciproca e principio di unione ed armonia”. - Ilaria Ramelli (biblista e storica) e Carlo del Grande, *Teogonia* in *Enciclopedia filosofica* vol.11, Milano, Bompiani, 2006, pag.11416.

ogni cosa ne motiva o ne genera un'altra che segue. La grande intuizione di Esiodo sta proprio nella scoperta del filo del divenire, che partendo da un'area oscura (e confusa) giunge ad aree via via più luminose (e perfette). Dal *Chàos* dei primordi esce un universo ordinato, armonioso, nel quale si avverte l'opera del grande dio Ζεύς (*Zèus*), il dio del cielo, capo dell'Olimpo e di tutti gli dèi.

Senza voler assolutamente stabilire paralleli del tutto inesistenti, possiamo richiamare – solo per spiegarne i concetti – due immagini bibliche: “Il mondo era vuoto e deserto, le tenebre coprivano gli abissi” (*Gn* 1:2, *TILC*); “Abbiamo le parole dei profeti [...] Esse sono come una lampada che brilla in un luogo oscuro, fino a quando non comincerà il giorno”. – *2Pt* 1:19.

In Omero troviamo invece la mitologia antropomorfa: pura invenzione del genio poetico omerico, vi manca la riflessione filosofica e finanche qualsiasi tentativo teoretico. Certo rappresenta la religiosità popolare di quel tempo, ma lascia insoddisfatta l'esigenza di un'impostazione filosofica che ne spieghi il senso. Siamo qui alla pura quanto inappagante contemplazione degli dèi, nella quale manca la consapevolezza, la coscienza.

Per sentirsi partecipi dell'azione divina ed avere un ruolo da protagonista sorsero in Grecia i *Misteri* (4° secolo a. E. V. – 1° secolo

In Grecia, i Misteri Eleusini e i Misteri Orfici; in Frigia (attuale Turchia), i Misteri di Attis e i Misteri di Cibele; in Egitto, i Misteri di Iside e Osiride.

E. V.). Al di fuori delle religioni ufficiali, i Misteri prevedevano dei riti riservati a gruppi ristretti, ai quali i comuni profani non avevano accesso. Spesso praticati nei templi, che esteriormente sembravano scuole, nei riti la conoscenza si fondeva in un tutt'uno con la disciplina pratica; i segreti erano custoditi e insegnati da cerchie di maestri-sacerdoti. Nei Misteri veniva superata l'incapacità umana di ricercare la comunione con il divino. Alle iniziali forme orgiastiche, maniacali ed esasperate subentrarono forme teoretiche e morali di vera esperienza.

Riassumendo in sintesi queste tre fasce di tentativi umani, vi troviamo tre interessanti e fondamentali valori: la sensibilità, l'immaginazione e la ragione. Detto diversamente: esigenza di sperimentare, libertà di inventare e bisogno di capire. Ecco dunque il senso della religiosità. Siamo e rimaniamo, è vero, nel campo umano, ma tutto ciò rivela l'ansia umana di andare oltre l'umano, di cercare qualcosa al di là di sé, al di là di ciò che si vede e in cui si vive. Paolo, riprendendo le parole di *Is 64:3* (cfr. *52:15*), direbbe: "Quel che nessuno ha mai visto e udito, quel che nessuno ha mai immaginato". – *1Cor 2:9, TILC*.

L'esperienza religiosa sorge dunque dalla consapevolezza che i grandi problemi della vita potrebbero trovare una spiegazione e forse una soluzione in un ordine superiore che travalica i confini dell'umano. La religione definisce sfera del divino questo ordine superiore e chiama fede il crederci, assumendo la "fede" come prova della validità del credere. Seconchè, tale "fede", in quanto tale, non sente alcuna necessità di essere mediata razionalmente. È questa alla fine la caratteristica costante di ogni religione.

Se esaminiamo il concetto del divino vi scopriamo due elementi fondamentali:

1. Trascendente. È oltre la materialità.
2. Fenomenico. È capace di mostrarsi e di esprimersi, il che comporta capacità risolutive degli eterni problemi della vita.

Da questi due elementi si forma il criterio per definire gli attributi della divinità, sintetizzabili in due facce della stessa medaglia:

- A. Mancanza assoluta di tutte le caratteristiche che hanno a che fare con il finito, il materiale, il conoscibile; quindi: infinito, immateriale, inconoscibile.
- B. Valori propri ed esclusivi: perfezione, santità, onniscienza, onnipotenza, onnipresenza.

Ora, il punto è: tutto ciò è riconosciuto dalla ragione umana? Se esaminiamo il concetto di esperienza sotto l'aspetto epistemologico⁶, notiamo che l'esperienza (intesa in senso generale) si verifica quando ci rapportiamo a qualcosa o a qualcuno. Ancor prima dell'esperienza vera e propria si ha una *sensazione*, la quale già fa parte dell'esperienza in quanto ci coinvolge. Questa sensazione non è affatto passiva; piuttosto, avvertiamo la presenza di qualcosa di reale che in qualche modo *ci implica* e che possiamo far rientrare razionalmente nelle categorie del pensiero. Passiamo così dalla sensazione alla *percezione* e poi alla sua *valutazione*. Parliamo qui di comuni esperienze quotidiane. Potremmo fare migliaia di esempi, ma ne traiamo uno dalla Sacra Scrittura (Lc 24:12-19, TILC), che analizzeremo psicologicamente:

“Due discepoli stavano andando verso Emmaus ... Lungo la via parlavano tra loro di quel che era accaduto in Gerusalemme in quei giorni. Mentre parlavano e discutevano, Gesù si avvicinò e si mise a camminare con loro. Essi però non lo riconobbero ... Gesù domandò loro: «Di che cosa state discutendo tra voi mentre camminate?». Essi allora si fermarono, tristi. Uno di loro, un certo Clèopa, disse a Gesù: «Sei tu l'unico a Gerusalemme a non sapere quel che è successo in questi ultimi giorni?». Gesù domandò: «Che cosa?». Quelli risposero: «Il caso di Gesù, il Nazareno!”.

I due camminano tristi parlando tra loro. Si avvicina uno sconosciuto. Hanno

⁶ L'epistemologia - dal greco ἐπιστήμη (*epistème*), “conoscenza certa”, e λόγος (*lògos*), “discorso” - è quella branca della filosofia che si occupa sia delle condizioni per le quali si può avere conoscenza scientifica, che dei metodi per raggiungere tale conoscenza.

una sensazione e, dalla loro tranquilla non reazione, è una sensazione che non li turba: forse è uno che pure è triste e si affianca a loro. Inizia l'esperienza. Alla prima domanda la sensazione diventa percezione di qualcosa di diverso dalla prima sensazione. Questa percezione li modifica dentro, tanto che si fermano. Poi, infine, la valutazione: lo sconosciuto è l'unico a non sapere cosa è successo. Alla loro conclusione, pur nelle emozioni, arrivano in maniera razionale seguendo un percorso mentale logico.

Approfondiamo, ricorrendo ad un altro esempio; prendiamo quello di “uno che si guarda allo specchio, vede la sua faccia così com'è, ma poi se ne va e subito dimentica com'era” (*Gc 1:23,14, TILC*). Togliendola dal contesto biblico, rimaniamo sull'immagine che evoca e fermiamoci alla scena di un uomo o di una donna che si guarda allo specchio, rimanendo però lì a guardarsi. Avverte prima di tutto una sensazione. Come percepisce se stesso o se stessa? È davvero ciò che vede? Cerca allora di guardarsi dentro, e già in questo si rende conto di non accontentarsi della sua immagine riflessa. Sa di essere ben più del suo apparire. E siamo così alla valutazione. In tutto ciò si intrecciano la realtà oggettiva, la percezione di quella realtà e la sua valutazione, modificandoci dentro.

Conoscenza ed esperienza. Che rapporto c'è tra le due? Si conosce sperimentando. Una conoscenza di cui non si fa esperienza è solo teorica. Conoscere non è sapere. Nella filosofia dell'esistenza, il conoscere comporta un contatto concreto con la realtà attraverso l'esperienza. Psicologicamente, esistere vuol dire essere in comunione consapevole e concreta con la realtà. La realtà è anche sempre la terapia migliore per qualsiasi malessere interiore.

E l'esperienza religiosa? Viaggia su due binari, e la persona ne può scegliere solo uno: quello razionalista o quello empirista (esperienza sensoriale e

percettiva).

Quello razionalista lo è in apparenza, perchè il ragionamento è fatto in un circuito chiuso, partendo dalle premesse non verificate del credo religioso di appartenenza. Vi appartengono, ad esempio, i Testimoni di Geova, per i quali la conoscenza è tutto e si riduce ad un sapere (sapere – e ovviamente accettare – ciò che è scritto nella loro letteratura).

Quello empirista si riduce all'esperienza religiosa in sè, dalla quale il razionamento è bandito. Vi appartengono, ad esempio, i devoti di Padre Pio o della Madonna di Medjugorje.

La Verità non è religione. Ciò in cui si crede deve essere anche vero. Il ragionamento vi trova posto e l'esperienza è autentica. La razionalità purifica e fortifica l'esperienza della Verità.

Come si manifesta la Verità⁷? Prima di tutto, essa è un fatto che sta all'origine: non si rivela in modo spontaneo, non è generata da un processo culturale e non è il risultato di un'elaborazione mentale o filosofica. Coinvolge tutto: l'esistere e il vivere; spiega tutto, anche il mistero della vita e della morte, l'amore e l'odio, la sofferenza e il dolore. Quando si manifesta è irresistibile.

Religione e Verità seguono due percorsi diversi, pur coinvolgendo entrambe il divino. La religione parte dal basso cercando di raggiungere l'Alto, è umana. La Verità è *rivelata* dall'Alto, è divina.

Partendo dall'essere umano è del tutto impossibile giungere alla Verità. È questo il concetto di ciò che disse Yeshù a Simon Pietro: “Beato te, Simone figlio di Giona, perché non hai scoperto questa verità con forze umane, ma essa ti è stata rivelata dal Padre mio che è in cielo” (*Mt 16:17, TILC*). Non può esserci conoscenza di Dio se non c'è rivelazione da parte di Dio.

⁷ La Verità è riferita qui al divino.

Che cosa dice la Sacra Scrittura in merito alla rivelazione di Dio? Da *Eb* 1:1,2 sappiamo: “Nei tempi passati Dio parlò molte volte e in molti modi ai nostri padri, per mezzo dei profeti. Ora invece, in questi tempi che sono gli ultimi, ha parlato a noi, per mezzo del Figlio” (*TILC*). Dio si è rivelato “in molti modi” e si è rivelato agli ebrei tramite i profeti; alla fine si è rivelato tramite il suo Messia. Tutta la rivelazione è contenuta nella Sacra Scrittura.

La storia della rivelazione ci mostra all’inizio un dialogo diretto tra Dio e Adamo. Questa rivelazione diretta cessò con il peccato, ma la Bibbia ci mostra che era questa la modalità scelta da Dio per comunicare con l’essere umano. Se non ci fosse stata la caduta, sarebbe continuata. In effetti, Dio la impiegò ancora, ma sono con persone scelte e degne; ciò è pure documentato nella Sacra Scrittura.

In generale, la rivelazione di Dio a tutti avviene attraverso il creato, perchè “ciò che si può conoscere di Dio è visibile a tutti: Dio stesso l’ha rivelato agli uomini. Infatti, 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”. – *Rm* 1:19,20, *TILC*.

“Narrano i cieli la gloria di Dio,
il firmamento annunzia
l’opera delle sue mani.
Un giorno all’altro ne dà notizia,
una notte all’altra lo racconta.
Senza discorsi e senza parole,
non è voce che si possa udire.
Il loro messaggio
si diffonde sulla terra,
l’eco raggiunge i confini del mondo”.
SI 19:1-5, *TILC*.

Una rivelazione concreta di Dio agli esseri umani è però impossibile, non solo perchè Dio è invisibile (*Col* 1:15), ma perchè l’essere umano non la reggerebbe. Dio stesso lo spiegò a Mose, che aveva espresso il desiderio di vederLo: “Tu non puoi vedere il mio volto, perché l’uomo non può vedermi e vivere” (*Es* 33:20, *NR*). Noi non siamo neppure in grado di guardare a lungo il sole, che è una delle più piccole tra i miliardi di stelle che Dio ha creato; e, se solo potessimo

avvicinarci al sole, saremmo annientati ancor prima di raggiungerlo. È quindi inimmaginabile poter vedere il Creatore del sole.

Perfino dare un nome a Dio o pensare che Egli se lo sia dato è del tutto fuori luogo, perchè significherebbe classificarlo, come se dovesse distinguersi da inesistenti dèi. Dio è Uno e Unico. Anche in ciò riceviano una lezione da Mosè, che oltre a volerLo vedere osò domanadagli quale fosse il suo nome: “«Ecco, quando andrò dagli Israeliti e dirò loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato da voi, essi mi chiederanno: Qual è il suo nome? E io che cosa dovrò rispondere?». E Dio disse a Mosè: «Sono chi sono!». Poi soggiunse: «Così dovrai rispondere agli Israeliti: Il Dio che si chiama ‘Io-Sono’ mi ha mandato da voi»⁸”. – *Es 3:13,14, TILC*.

È Yeshùa il Messia “l’immagine del Dio invisibile” (*Col 1:15, NR*). “È Dio che ha detto: «Risplenda la luce nelle tenebre», ha fatto risplendere in noi la luce per farci conoscere la gloria di Dio riflessa sul volto di Cristo”. – *2Cor 3:6, TILC*.

TORNA ALL’INDICE

**Quando la critica alla Bibbia
denota ignoranza e preconcetto - Parte VIII**
di
Claudio Ernesto Gherardi

Esame delle restanti 12 domande del capitolo 3 di “*The Encyclopedia of Biblical Errancy*”: “La Bibbia è la parola di Dio?”

Domanda n. 13

⁸ In realtà, Dio non dice a Mosè il suo nome, ma gli conferma che devono rivolgersi a Lui come sempre avevano fatto, chiamandoLo Yhvh, “Colui che è”.

«Si suppone che la Bibbia sia un libro di precisione scientifica. La nostra tredicesima domanda si concentra su alcuni dei commenti scientifici più palesemente inaccurati che si possano trovare in qualsiasi libro. Come potrebbe la Bibbia essere un'opera di inerrante perfezione quando il pipistrello viene chiamato uccello in Lv 11:13-19 e alcuni volatili e insetti sono indicati come creature con quattro zampe in Lv 11:20-23.»

Prima di rispondere alle osservazioni dell'autore cito quanto da me scritto nel secondo studio di questa serie:

«Per McKinsey, perfezione e inerranza della Bibbia vuol dire assenza di qualsiasi errore, compresi quelli di trasmissione del testo, dichiarazioni in armonia con i fatti scientifici e assenza di qualsiasi disaccordo tra gli agiografi. Il problema origina probabilmente dal come è stata presentata la Bibbia dagli apologisti fondamentalisti. Per costoro la Scrittura è completamente scevra di errori di qualsiasi natura, comprese le concezioni scientifiche proprie dei tempi in cui fu redatta la Bibbia. [...] La verità, come già ribadito nel precedente studio, di inerrante nella Bibbia è solo l'insegnamento teologico e non certi dettagli secondari propri del sapere del tempo.»⁹

Il fatto è che gli agiografi classificarono le specie animali secondo le apparenze e non secondo canoni scientifici che ovviamente non conoscevano. Con questo in mente analizziamo i casi riportati dal McKinsey.

Il pipistrello

“Tra gli uccelli avrete in abominio questi [...] e il pipistrello” (Lv 11:13-19). Oggi la scienza classifica i pipistrelli tra i mammiferi. Lo scrittore biblico classificò il pipistrello come un uccello perché lo vedeva volare e perché scambiò le membrane che avvolgono completamente il suo corpo per ali.

⁹ Pagg. 13,14.

Comunque, ad essere precisi il termine che usò lo scrittore di *Lv* tradotto da *NR* con “uccelli” è *עוֹף*, *of*, che indica una “creatura volante”. Wikipedia definisce così i volatili: «uccelli in senso lato, spesso sottintendendo altre categorie di volatori, come i pipistrelli, e inserendo alle volte specie non volanti come i pinguini». Pertanto anche fermandosi alle apparenze lo scrittore biblico non disse niente di così scientificamente scandaloso che ha turbato il nostro amico McKinsey.

Quanto a *Lv* 11:20-23 che classifica alcuni volatili e insetti come creature con quattro zampe abbiamo già dato la risposta. L'autore li ha descritti in base alle apparenze, cosa ovvia per quei tempi. Cosa c'è di scandaloso? Comunque a sbagliare clamorosamente non è tanto il McKinsey, ma tutti gli apologisti fondamentalisti che si ostinano a ritenere la Bibbia un trattato di astronomia, botanica e zoologia. C'è da ripeterlo fino alla nausea: la Bibbia non è assolutamente un trattato scientifico. Quando parla di ciò che noi oggi definiamo scienza lo fa in base ai saperi del tempo. Dio non ha voluto stravolgere, con concetti incomprensibili ai più, il suo messaggio che è di salvezza e non ha fini di divulgazione scientifica.

A proposito del testo di *Lv* riporto ciò che dice l'opera di consultazione “Perspicacia” edita dai Testimoni di Geova: «Nel suo linguaggio pittoresco, la Bibbia menziona insetti che “camminano su tutt'e quattro”. Ovviamente Mosè era a conoscenza del fatto che gli insetti hanno sei zampe, per cui questa espressione deve riferirsi al loro modo di spostarsi e non al numero delle zampe. Ci sono insetti alati, come api, mosche e vespe, che camminano con le loro sei zampine *alla maniera* dei quadrupedi. Altri insetti, come le locuste, hanno due zampe atte al salto e quindi letteralmente camminano con le altre quattro zampe. — *Le* 11:20-23.»

Concludiamo questa risposta con quanto osserva l'enciclopedia biblica "*All Things in the Bible*", vol. 2, pagg. 319, 320: «Gli ebrei non erano particolarmente interessati alla natura fine a se stessa, ma ai modi in cui influiva sulla vita umana. I numerosi riferimenti a piccoli invertebrati in tutta la Scrittura suggeriscono che si resero conto che anche la più piccola creatura poteva essere utile nel grande panorama della creazione.»¹⁰

Domanda n. 14

«La quattordicesima domanda riguarda una delle non citazioni più importanti dell'intera Bibbia. Una non citazione nel Nuovo Testamento è definita come un riferimento ad un passaggio inesistente dell'Antico Testamento. Gli autori del Nuovo Testamento hanno spesso fatto riferimento a dichiarazioni dell'Antico Testamento che, in realtà, non esistono. Mt 27:9-10 si riferisce a una profezia di Geremia il Profeta che non esiste nemmeno nel Libro di Geremia. Sebbene alcuni biblisti sostengano che Matteo si riferisca a Geremia 32: 6-9, i fatti divergono in troppi casi. Matteo dice trenta pezzi d'argento, mentre Geremia dice diciassette; [Il libro di] Geremia dice che Geremia da solo ha acquistato il campo, mentre Matteo dice che "hanno" acquistato il campo; Matteo sta discutendo sul denaro sporco di sangue che non è stato approvato da Dio, mentre il denaro di Geremia è stato approvato da Dio. Rendendosi conto che non c'è nulla di rilevante in Geremia, alcuni apologeti in 'The Bible Is God's Word??' hanno cercato di usare il libro di Zaccaria. Anche se i dati in un racconto simile in Zaccaria fossero identici, cosa che non lo sono, il fatto è che Matteo fece riferimento a Geremia, non a Zaccaria.»

Il testo di Mt 27:9,10 ha causato grande difficoltà a molti commentatori biblici. Mettiamo a confronto il passo di *Ger* con quello di *Mt*.

¹⁰ Tradotto dall'inglese.

<p>Ger 32:6-9</p> <p>Geremia disse: «La parola del SIGNORE mi è stata rivolta in questi termini: "Ecco, Canameel, figlio di Sallum, tuo zio, viene da te per dirti: 'Còmprati il mio campo che è ad Anatot, poiché tu hai il diritto di riscatto per comprarlo'". E Canameel, figlio di mio zio, venne da me, secondo la parola del SIGNORE, nel cortile della prigione, e mi disse: «Ti prego, compra il mio campo che è ad Anatot, nel territorio di Beniamino; poiché tu hai il diritto di successione e il diritto di riscatto, compratelo!» Allora riconobbi che questa era parola del SIGNORE. Io comprai da Canameel, figlio di mio zio, il campo che era ad Anatot, e gli pesai il denaro, diciassette sicli d'argento.</p>	<p>Mt 27:9,10</p> <p>Allora si adempì quello che era stato detto dal profeta Geremia: «<i>E presero i trenta sicli d'argento, il prezzo di colui che era stato venduto, come era stato valutato dai figli d'Israele, e li diedero per il campo del vasaio, come me l'aveva ordinato il Signore</i>».</p>
---	--

Le critiche del McKinsey hanno fondamento; i due testi non combaciano, parlano di due situazioni troppo diverse per essere confrontate.

Vediamo come hanno tentato di risolvere il problema i vari studiosi:

1. Agostino, Beza, Lutero e Keil sostennero che Matteo citava erroneamente il nome Geremia.
2. La traduzione siriana Peshitta del V secolo E.V. e la Diatessaron¹¹ hanno semplicemente rimosso il nome del profeta dal testo.
3. Per Origene e Eusebio fu l'errore di un copista.

¹¹ Il "Vangelo dai quattro", τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον, noto in siriano come *mehallete*, "mescolati" è la più importante silloge evangelica, composta tra il 160 e il 175 da Taziano il Siro, apologeta del cristianesimo delle origini e asceta. Da Wikipedia.

4. Jerome ed Ewald dissero che si tratta di una citazione di una scrittura apocrifia attribuita a Geremia.
5. Mede argomentò che Geremia scrisse Zaccaria 9-11.
6. Lightfoot e Scofield affermarono che Geremia era elencato per primo nella divisione ebraica del canone noto come "i profeti" e, quindi, il suo nome indica quella sezione del canone.
7. Per Hengstenberg Zaccaria citava Geremia.
8. Calvino pensò ad un errore nel testo mattaico.
9. F. F. Bruce e una nota in calce di JB sostengono che si tratta di una citazione composita di Zaccaria e Geremia.

Rimane di confrontare il passo di Zaccaria:

“Io dissi loro: «Se vi sembra giusto, datemi il mio salario; se no, lasciate stare». Ed essi mi pesarono il mio salario: trenta sicli d'argento. Il **SIGNORE** mi disse: «Gettalo per il vasaio, questo magnifico prezzo con cui mi hanno valutato!» Io presi i trenta sicli d'argento e li gettai nella casa del **SIGNORE** per il vasaio.” (Zc 11:12,13).

Qui i “trenta sicli d’argento” combaciano. Quindi l’obiezione del nostro autore non ha pregio. È vero che i fatti storici dei due racconti (quello di *Zc* e di *Mt*) sono diversi, ma ciò che conta per Matteo era: 1) la cifra esatta del tradimento di Giuda, 30 pezzi d’argento e 2) il denaro usato per il “vasaio” (secondo *Zc*) o per comprare il “campo del vasaio” secondo *Mt*. È chiaro che l’evangelista fece la sua interpretazione del passo di Zaccaria adattandolo al tradimento di Giuda. Matteo usò la tecnica del *midrash* che attualizza i racconti della Bibbia ebraica senza sentire il bisogno di far combaciare tutti gli elementi dei due racconti (quello utilizzato come tipo e quello dell’adempimento). Gli autori

biblici neotestamentari fecero sovente riadattamenti delle narrazioni della Bibbia ebraica per i loro fini esegetici.

Il punto #6 dell'elenco sopra è quello che sembra il migliore per rispondere al McKinsey. Zaccaria era incluso nel rotolo dei profeti, ma il nome dell'intera sezione del *Tanàch* prendeva il nome del primo profeta, cioè Geremia. Per ulteriori dettagli considerare Ricerche Bibliche n. 41 da pag. 10 sempre nella serie di studi dedicati alle critiche del McKinsey.

Domanda n. 15

«La quindicesima domanda affronta un problema che dovrebbe interessare immensamente tutti i seguaci della Bibbia alla luce del fatto che l'obiettivo finale di tutte le attività cristiane è raggiungere il paradiso. Il paradiso dovrebbe essere un posto perfetto; tuttavia Apocalisse 12:7 dice che ha vissuto una guerra. Come potrebbe accadere una guerra in un luogo perfetto e se è già accaduto perché non potrebbe ripetersi? Inoltre, perché qualcuno dovrebbe cercare di entrare in un regno in cui la guerra è una possibilità, quando questo è ciò che quasi tutte le persone stanno cercando di evitare? Questo verso infligge un colpo mortale alla sicurezza che tutti i cristiani cercano. Se la guerra è possibile in paradiso, perché tutte le altre attività nefaste non sarebbero ugualmente plausibili? Tutto sommato, sarebbe difficile immaginare una guerra senza mentire, rubare, imbrogliare, brutalità, uccisioni, disumanità e tutte le altre attività che siamo tutti così abituati a vedere in televisione e nella società in generale.»

Consideriamo il testo di *Ap* nel suo contesto: “**7** E ci fu una battaglia nel cielo: Michele e i suoi angeli combatterono contro il dragone. Il dragone e i suoi angeli combatterono, **8** ma non vinsero, e per loro non ci fu più posto nel cielo. **9** Il gran dragone, il serpente antico, che è chiamato diavolo e Satana, il

seduttore di tutto il mondo, fu gettato giù; fu gettato sulla terra, e con lui furono gettati anche i suoi angeli.”

Ciò che McKinsey chiama il luogo della battaglia “paradiso” *Ap* dice essere il “cielo”. Il termine *uranos* oltre a indicare il cielo fisico nella Bibbia denota anche il reame spirituale. Del cielo spirituale non sappiamo niente, tranne il fatto che è la meta ambita di tutti i credenti. Detto questo c’è da comprendere in cosa consista questa guerra celeste. La parola greca per battaglia o guerra è *polemos* che oltre a indicare un conflitto armato denota anche disputa, contesa. Di quale natura è questa guerra celeste? Senz’altro non è combattuta con armi atte a distruggere il nemico. Infatti le forze demoniche vengono scagliate sulla terra e libere di fare ciò che vogliono. Cosa è accaduto? In parole povere uno sfratto! Satana e i suoi accoliti dopo questa contesa hanno perso il libero accesso al reame spirituale. Ciò che sfugge a McKinsey è che proprio in seguito a questa guerra che il “paradiso” sappiamo essere un luogo di pace, libero da ogni influenza demoniaca. Insomma, si tratta di una lotta una tantum e soprattutto non una guerra come la intendiamo noi. Sbaglia quindi l’autore quando dice che tale guerra potrebbe ripetersi in seguito. Eliminata la causa del male non c’è ragione per pensare ad un nuovo conflitto celeste. Yeshùà stesso lo fa capire quando nella preghiera modello dice: “Sia fatta la tua volontà, come in cielo, anche in terra” (Mt 6:10). È chiaro che se satana e i suoi demòni possono continuare a esercitare la loro cattiva influenza nel reame spirituale, la volontà di Dio non sarebbe pienamente fatta neanche in cielo. Tra l’altro questo passo dimostra che tale battaglia o era già avvenuta al tempo di Yeshùà o stava per accadere perché il cielo è preso come modello di pace per la terra.

Comunque, con McKinsey siamo sempre alle solite! Prende un versetto e si lancia in una fuorviante esegesi che rende ridicolo non il testo biblico, ma colui

che la compie. McKinsey doveva prima di lanciare accuse informarsi sullo stile di composizione del libro di *Ap*, che tutto è, meno che letterale! Lo stile apocalittico si avvale di immagini simboliche con temi ricorrenti come il giudizio di Dio e il conseguente castigo, il mondo presente e quello futuro, la resurrezione e gli esseri angelici e via dicendo.

Per amore dell'argomento si può conoscere con esattezza quando sia avvenuta tale battaglia? Non si può rispondere con certezza. Almeno fino al tempo di Giobbe, satana aveva accesso al cielo. Il libro riporta una conversazione avvenuta tra satana e Dio: «Un giorno i figli di Dio vennero a presentarsi davanti al SIGNORE, e Satana venne anch'egli in mezzo a loro a presentarsi davanti al SIGNORE. Il SIGNORE disse a Satana: «Da dove vieni?» Satana rispose al SIGNORE: «Dal percorrere la terra e dal passeggiare per essa» Il SIGNORE disse a Satana: «Hai notato il mio servo Giobbe? Non ce n'è un altro sulla terra che come lui sia integro, retto, tema Dio e fugga il male. Egli si mantiene saldo nella sua integrità, benché tu mi abbia incitato contro di lui per rovinarlo senza alcun motivo». Satana rispose al SIGNORE: «Pelle per pelle! L'uomo dà tutto quel che possiede per la sua vita; ma stendi un po' la tua mano, toccagli le ossa e la carne, e vedrai se non ti rinnega in faccia». Il SIGNORE disse a Satana: «Ebbene, egli è in tuo potere; soltanto rispetta la sua vita.» (Gb 2:1-6).

È evidente che satana e i suoi angeli, come minimo fino al tempo di Giobbe, potevano esercitare la loro opposizione a Dio anche in cielo. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che la cacciata avvenne durante la missione dei settanta: «Ed egli disse loro: «Io vedevo Satana cadere dal cielo come folgore» (Lc 10:18); altri pensano al periodo dopo l'ascensione di Yeshùà (cfr. Col 2:15) o quando satana cerca di divorare il figlio della donna di *Ap* 12:1-6.

In qualunque tempo sia avvenuto il conflitto celeste una cosa è certa: una volta cacciati dal cielo i demòni non possono più accedere al paradiso: “Ma non vinsero, e per loro non ci fu più posto nel cielo. Il gran dragone, il serpente antico, che è chiamato diavolo e Satana, il seduttore di tutto il mondo, fu gettato giù; fu gettato sulla terra, e con lui furono gettati anche i suoi angeli.” (Ap 12:8,9). Il testo greco, nella parte che ci interessa, recita:

οὐδὲ τόπος εὐρέθη αὐτῶν ἔτι ἐν τῷ οὐρανῷ
né posto si trovò per loro più nel cielo

Quindi la cacciata di satana e dei suoi demòni è definitiva e la terra diviene la camera d’attesa per la loro distruzione finale.

Domanda n. 16

«La sedicesima domanda è di particolare importanza per coloro che cercano prove concrete dell’inganno biblico. Raramente la Bibbia rilascia dichiarazioni o commenti che si aprono a controlli, prove ed esposizioni immediati. E pochissimi si prestano all’osservazione scientifica e alla confutazione immediate. Ma alcuni sono disponibili e uno dei più importanti si trova in Marco 16: 17-18, dove viene detto ai credenti che possono bere qualsiasi cosa mortale e prendere i serpenti senza essere feriti o uccisi. [...] Alcuni hanno semplicemente dichiarato che i versi non appartengono alla Bibbia e dovrebbero essere cancellati da tutte le versioni. Noteranno, ad esempio, che non si trovano in un paio di primi manoscritti chiave. Tutto ciò è solo speculazione poiché gran parte della Bibbia è assente da uno o dall’altro manoscritto chiave.»

La domanda rivela la malafede dell’autore: “La sedicesima domanda è di particolare importanza per coloro che cercano prove concrete dell’inganno biblico”. In sostanza qui si dice che si vuole cercare errori e inganni nella Bibbia senza avere in mano alcunché per giustificare un tale esame. Così

facendo si può far dire al testo biblico tutto ciò che si vuole, ma non certamente quello che la Bibbia dice veramente.

Il passo incriminato è quello di Mr 16 che recita: “Questi sono i segni che accompagneranno coloro che avranno creduto: nel nome mio scacceranno i demòni; parleranno in lingue nuove; 18 prenderanno in mano dei serpenti; anche se berranno qualche veleno, non ne avranno alcun male; imporranno le mani agli ammalati ed essi guariranno”.

Il finale di *Mr* presenta in effetti un problema di critica testuale perché abbiamo a disposizione quattro tipi di finale:

1. Finale mancante. In questa forma *Mr* termina in 16:8. Lo troviamo in due migliori manoscritti greci del 4° secolo: B (vaticano), \aleph (sinaitico); così anche la versione siro-sinaitica (mss. scoperti al Sinày), alcuni manoscritti delle versioni armena, etiopica e georgiana. Anche alcuni esegeti della chiesa antica come Clemente, Origène, Eusebio e Girolamo sostengono tale conclusione.
2. Finale breve. Un codice parigino dell'8° secolo (L), uno del monte Athos (8°-9° secolo), il Bobiense (latino, del 5° secolo) e altri hanno questa finale dopo 16:8: “Esse [le donne] raccontarono brevemente ai compagni di Pietro quanto era stato loro detto. In seguito, lo stesso Gesù fece loro portare dall'oriente all'occidente il messaggio sacro e incorruttibile di salvezza”.
3. Finale lunga. La troviamo nella maggior parte delle traduzioni correnti. Ricorre nei codici greci A (alessandrino, 5° secolo), C (efraimita, 5° secolo) e D (Cambridge, Beza, Cantabrigieuse, 5°-6° secolo).

4. Finale lunghissima. E' identica alla finale lunga,, ma con l'aggiunta di alcune osservazioni al verso 14 in cui Yeshùa rimprovera l'incredulità degli apostoli Ricorre nel codice Freer (4°-5° secolo)¹².

Lo storico Eusebio (260-340) e l'erudito biblico Girolamo (347-419) asseriscono che “tutti i manoscritti più accurati” terminano con 16:8¹³. Il motivo taumaturgico dei versi 17 e 18, ragione della critica, è simile a quello dei vangeli apocrifi. Né Matteo, né Luca, né Giovanni hanno mai attinto a simili argomentazioni. Pertanto in molte traduzioni italiane i versetti dal 9 al 20 sono messi tra parentesi quadre indicando così che non si tratta del testo originale di *Mr*, o che ci sono forti dubbi sulla loro autenticità.

Il McKinsey vuole invalidare l'argomento del finale mancante dicendo che infondo “gran parte della Bibbia è assente da uno o dall'altro manoscritto chiave”. Egli ignora il grande lavoro della critica testuale di preparare un testo sicuro dagli antichi manoscritti pervenuti fino a noi. L'edizione critica di un qualsiasi libro biblico presenta inoltre a corredo un apparato critico che riporta tutte le lezioni che si discostano un po' dal testo più vicino all'originale. Sarebbe troppo lungo trattare a fondo questo argomento. Basti pensare al lungo e particolareggiato lavoro di molti studiosi nel corso dei secoli che oggi ci permette di avere tra le mani il testo biblico in un unico volume nella nostra lingua. Volendo dare un'impronta spirituale a tutto questo lavoro certoso sui rotoli biblici possiamo citare Paolo che a Timoteo disse: “Ogni Scrittura è ispirata da Dio e utile a insegnare, a riprendere, a correggere, a educare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera

¹² Liberamente tratto dal sito di Biblistica: Studi biblici\Esegesi biblica\Scritture Greche\Il Vangelo di Marco – Critica testuale.

¹³ Per maggiori dettagli consultare lo studio sopra citato.

buona.” (vv. 16,17). Tale prezioso scrigno di verità non poteva essere perduto perché corrotto dal tempo e dagli errori degli uomini. Il Dio che ha ispirato la Bibbia l’ha anche preservata, in qualche modo, e l’ha fatta giungere fino a noi: “L’erba si secca, il fiore appassisce, ma la parola del nostro Dio dura per sempre” (Is 40:8).

Domanda n. 17

«La diciassettesima domanda espone un conflitto diretto tra Gesù e Paolo. Qualunque credente sa che Paolo ha sottolineato la salvezza per fede. Per lui, la fede era il criterio ultimo. Se accetti Gesù come tuo salvatore, il paradiso è il tuo destino. Se non lo fai, allora l’inferno è tutto ciò che puoi aspettarti. Gesù, d’altra parte, non considerava la fede come il fattore cruciale. Alla domanda di un uomo di Matt. 19: 16-18 che cosa doveva fare per ottenere la vita eterna, Gesù dichiarò chiaramente che bisogna aderire ai Dieci Comandamenti. Quindi non solo ha elencato i comandamenti, ma ha aggiunto un requisito aggiuntivo, vale a dire, ama il tuo prossimo come te stesso, che non è nemmeno un comandamento. Per Gesù, la salvezza si basava su opere. L’esecuzione di buone azioni era l’obbligo principale di tutti i veri credenti. Se Gesù ha ragione, allora la teologia di Paolo e il cristianesimo fondamentalista subirà un colpo dal quale il recupero sarà quasi impossibile. Tutti sulla terra possono praticare buone azioni, buone opere e accettare Gesù non è più un requisito. Se le buone opere sono obbligatorie, le persone non solo non hanno bisogno di Gesù, ma non hanno nemmeno bisogno della religione o della Bibbia. Questo può essere fatto da chiunque. In secondo luogo, se la fede in Gesù è obbligatoria, come sostengono Paolo e Giovanni 14: 6, viene messa in discussione la salvezza di tutti coloro che vissero prima dell’entrata di Gesù nel mondo. Dopo tutto, come

ci si potrebbe aspettare che le persone credano in qualcuno che deve ancora vivere?»

Il presunto conflitto tra Yeshùà e Paolo menzionato dall'autore di *Biblical Errancy* è generato dall'idea che le opere non c'entrano con la salvezza. Sin da Lutero il modo protestante ha sbandierato il vessillo che i comandamenti di Dio sono stati aboliti da Yeshùà e che quindi la salvezza è per sola grazia. Ovviamente, per lo scopo di questa serie di studi, non possiamo entrare nel dettaglio di questa problematica teologica. Che McKinsey, e con lui tutti i sostenitori della salvezza senza le opere, abbiano torto lo dice chiaramente l'apostolo Giacomo quando parla della fede sostenuta dalle opere:

“A che serve, fratelli miei, se uno dice di aver fede ma non ha opere? Può la fede salvarlo? Se un fratello o una sorella non hanno vestiti e mancano del cibo quotidiano, e uno di voi dice loro: «Andate in pace, scaldatevi e saziatevi», ma non date loro le cose necessarie al corpo, a che cosa serve? Così è della fede; se non ha opere, è per se stessa morta. Anzi uno piuttosto dirà: «Tu hai la fede, e io ho le opere; mostrami la tua fede senza le tue opere, e io con le mie opere ti mostrerò la mia fede». Tu credi che c'è un solo Dio, e fai bene; anche i demòni lo credono e tremano. Insensato! Vuoi renderti conto che la fede senza le opere non ha valore? Abraamo, nostro padre, non fu forse giustificato per le opere quando offrì suo figlio Isacco sull'altare? Tu vedi che la fede agiva insieme alle sue opere e che per le opere la fede fu resa completa.” (2:14-22)¹⁴

¹⁴ Ho trattato questo argomento nell'opera dedicata al libro di Giacomo a partire dalla pag. 67. Si può scaricarlo alla pagina: www.biblistica.it, menù: Facolta biblica\Pubblicazioni\Libri e opuscoli\Commento al libro di Giacomo.

Ora entriamo nel dettaglio della critica del McKinsey. L'autore cita Mt 19:16-18 quando Yeshùà dice al giovane ricco: "Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti". È proprio vero! Per Yeshùà l'osservanza dei comandamenti era essenziale per ottenere la vita eterna. Nel proseguo della narrazione evangelica Yeshùà cita alcuni dei dieci comandamenti, il fulcro di tutta la Toràh. Ora, la domanda che si impone è: è proprio vero che Paolo insegnò la salvezza senza le opere? Assolutamente no! Vediamo cosa scrisse Paolo in merito:

- "Tutti coloro che hanno peccato senza legge periranno pure senza legge; e tutti coloro che hanno peccato avendo la legge saranno giudicati in base a quella legge; perché non quelli che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che l'osservano saranno giustificati." – Rm 2:12,13
- "Annulliamo dunque la legge mediante la fede? No di certo! Anzi, confermiamo la legge." – Rm 3:21
- "Che cosa diremo dunque? La legge è peccato? No di certo! Anzi, io non avrei conosciuto il peccato se non per mezzo della legge; poiché non avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: «*Non concupire*»." – Rm 7:7
- "Così la legge è santa, e il comandamento è santo, giusto e buono. Ciò che è buono, diventò dunque per me morte? No di certo! È invece il peccato che mi è diventato morte, perché si rivelasse come peccato, causandomi la morte mediante ciò che è buono; affinché, per mezzo del comandamento, il peccato diventasse estremamente peccante." – Rm 7:12,13

- “La circoncisione non conta nulla, e l'incirconcisione non conta nulla; ma ciò che conta è l'osservanza dei comandamenti di Dio.” – 1Cor 7:19

Più chiaro di così! A subire un colpo, parafrasando McKinsey, non è la teologia di Paolo, che va compresa, ma le opinioni di certi studiosi.

L'autore conclude con questa osservazione: “Se le buone opere sono obbligatorie, le persone non solo non hanno bisogno di Gesù, ma non hanno nemmeno bisogno della religione o della Bibbia”. Il fatto che non ha compreso McKinsey è che né Paolo, né qualsiasi altro autore biblico, né tantomeno Yeshù hanno mai parlato di buone opere generiche. Le opere di cui parla la Bibbia hanno relazione con la volontà di Dio com'è rivelata nella Scrittura; volontà custodita nei comandamenti. A fianco alle opere caritatevoli vanno osservati i comandamenti di Dio: “Allora il dragone s'infuriò contro la donna e andò a far guerra a quelli che restano della discendenza di lei che osservano i comandamenti di Dio e custodiscono la testimonianza di Gesù” (Ap 12:17). Il nostro amico cade poi in un grossolano errore quando dice che amare il prossimo come se stessi non sia un comandamento: “Amerai il prossimo tuo come te stesso. Io sono il SIGNORE” (Lv 19:18).

Alla fine McKinsey fa questa osservazione: “In secondo luogo, se la fede in Gesù è obbligatoria, come sostengono Paolo e Giovanni 14: 6, viene messa in discussione la salvezza di tutti coloro che vissero prima dell'entrata di Gesù nel mondo. Dopo tutto, come ci si potrebbe aspettare che le persone credano in qualcuno che deve ancora vivere?”. A tal riguardo ho risposto nel precedente numero (parte VII) di questa serie di studi nella risposta alla domanda n. 1 a cui rimando.

Domanda n. 18

«La diciottesima domanda è un altro di quei semplici problemi del fatto che i biblisti non riescono a conciliare. Basta leggere Giosuè 15:21-32 nell'RSV¹⁵ per vedere che il numero di città elencate è trentasei, non ventinove, come è riassunto nell'ultimo verso.»

Leggiamo i versetti nella *NR*: “Le città poste all'estremità della tribù dei figli di Giuda, verso il confine di Edom, dal lato della regione meridionale, erano: Cabseel, Eder, Iagur, **22** China, Dimona, Adeada, **23** Cades, Asor, Itnan, **24** Zif, Telem, Bealot, **25** Asor-Adatta, Cheriot-Chesron, cioè Asor, **26** Amam, Sema, Molada, **27** Asar-Gadda, Chesmon, Bet-Palet, **28** Asar-Sual, Beer-Sceba, Biziotia, **29** Baala, Iim, Asem, **30** Eltolad, Chesil, Corma, **31** Siclag, Madmanna, Sansanna, **32** Lebaot, Silim, Ain, Rimmon: in tutto ventinove città e i loro villaggi.”

I commentatori hanno risposto in vari modi:

Matthew Poole

«C'erano solo ventinove di loro, che o, 1. Appartenevano propriamente a Giuda; il resto toccò a Simeone; o, 2. Erano le città propriamente chiamate, cioè le città con mura, o quelle che avevano villaggi sotto di loro, le restanti erano città grandi ma senza mura, o non avevano villaggi sotto di loro.»

Cambridge Bible for Schools and Colleges

«La discrepanza è stata variamente spiegata supponendo (a) che alcuni dei luoghi fossero semplicemente frazioni o villaggi, e quindi non fossero contati con il resto; (b) che in alcuni casi due nomi possono essere appartenuti alla stessa città; (c) che c'è un errore nelle lettere numerali; (d) che l'autore originariamente ha scritto meno nomi e che altri sono stati aggiunti da una

¹⁵ Revised Standard Version.

mano successiva senza che sia stata apportata una corrispondente alterazione nel numero.»

Questo tipo di difficoltà, che abbiamo già incontrato sin dai primi studi di questa serie, non inficia l'ispirazione della Bibbia trattandosi o di mancanza di accuratezza dello scrittore originale o di sviste dei copisti. Nel testo masoretico ci sono numerose glosse riguardo ai nomi delle città che potrebbero essere state incluse nel testo originale per errore. Ad essere ispirato è il messaggio teologico non il resto (modo di raccontare la storia, riferimenti geografici, cosmologia e così via). McKinsey è stato tratto in inganno dalle interpretazioni fondamentaliste di certi commentatori che negano la possibilità di piccoli errori nel testo biblico dovuti ai limiti umani.

Domanda n. 19

«La diciannovesima domanda evidenzia uno dei problemi più importanti all'interno della Bibbia, in particolare dell'Antico Testamento. Le Scritture spesso fanno affermazioni palesemente false ed Ec 1:9 è un buon esempio. Il verso afferma che "Ciò che è stato è ciò che sarà, e ciò che è stato fatto è ciò che sarà fatto, non c'è nulla di nuovo sotto il sole". Niente di nuovo sotto il sole! Tutti noi sappiamo che nessuna città aveva mai subito un attacco atomico fino al 1945 e nessuno aveva mai camminato sulla luna prima del 1969. Quindi, dopo tutto, c'è qualcosa di nuovo sotto il sole.»

La Bibbia ha tra le sue pagine anche quest'altre dichiarazioni:

- “Poiché, ecco, io creo nuovi cieli e una nuova terra; non ci si ricorderà più delle cose di prima; esse non torneranno più in memoria.” – Is 65:17
- “Ecco, io sto per fare una cosa nuova; essa sta per germogliare; non la riconoscerete? Sì, io aprirò una strada nel deserto, farò scorrere dei fiumi nella steppa.” – Is 43:19

- “Fino a quando te ne andrai vagabonda, figlia infedele? Poiché il SIGNORE crea una cosa nuova sulla terra: la donna che corteggia l'uomo».” – Ger 31:22

Tutto sommato di cose nuove nella Bibbia ce ne sono!!

Questa domanda rivela l'atteggiamento di chi in realtà non vuol capire ciò che il testo biblico vuole dire e cerca di gettare più fango possibile su qualsiasi dichiarazione incontri. Innanzitutto McKinsey ignora che nella Bibbia convivono libri redatti con diversi stili espressivi. Abbiamo i libri storici dove l'intento è narrare i fatti accaduti secondo il modo di fare storia degli antichi orientali. Ci sono poi i libri profetici che fanno della profezia il loro tema centrale. Invece i primi cinque libri della Bibbia, la Toràh, rappresentano l'insegnamento primario di Dio, erroneamente chiamato legge. Leggere la Toràh come se si leggesse un libro poetico come Giobbe, Salmi o lo stesso Ecclesiaste o leggere il profeta Geremia come se fosse un testo poetico significa non capire cosa effettivamente dice il testo in questione. Questo è proprio ciò che fa McKinsey!

Allora chiediamoci: cosa voleva dire l'Ecclesiaste con quelle parole? Non ci vuole un mostro di conoscenza letteraria per capire che il libro di Ecclesiaste è un testo poetico. Non fa affermazioni né storiche, né scientifiche. Il poeta, anche quello ispirato, si abbandona a riflessioni che non possono essere prese alla lettera. Esse esprimono i suoi sentimenti, toccati dalle proprie esperienze di vita.

Mettiamo a confronto un'altra osservazione dell'Ecclesiaste: “Io ho visto tutto ciò che si fa sotto il sole: ed ecco tutto è vanità, è un correre dietro al vento” (1:14). Presa alla lettera non ha senso. Non si può dare ad un testo poetico un significato assoluto. Certamente nelle vicende umane non tutto è vanità. Basti

pensare agli interventi e agli insegnamenti divini che tanto hanno fatto per l'uomo, alle azioni coraggiose e lodevoli di uomini valorosi. Cosa voleva dire l'autore ispirato? Leggendo l'intero libro di Ecclesiaste pervade la sensazione che tutti gli sforzi che l'uomo profonde alla fine, se non visti alla luce della propria relazione con Dio, portano alla frustrazione perché la vita è transitoria e alla fine di noi "non rimarrà memoria fra quelli che verranno più tardi" (v.11). Nei versi precedenti al 9 l'autore ispirato parla dei cicli vitali della terra che rimangono immutati nel tempo:

“Una generazione se ne va, un'altra viene, e la terra sussiste per sempre. Anche il sole sorge, poi tramonta, e si affretta verso il luogo da cui sorgerà di nuovo. Il vento soffia verso il mezzogiorno, poi gira verso settentrione; va girando, girando continuamente, per ricominciare gli stessi giri. Tutti i fiumi corrono al mare, eppure il mare non si riempie; al luogo dove i fiumi si dirigono, continuano a dirigersi sempre. Ogni cosa è in travaglio, più di quanto l'uomo possa dire; l'occhio non si sazia mai di vedere e l'orecchio non è mai stanco di udire. Ciò che è stato è quel che sarà; ciò che si è fatto è quel che si farà; non c'è nulla di nuovo sotto il sole.”

Il “nulla di nuovo sotto il sole”, esemplificato dai cicli immutabili della natura, va preso in senso poetico. L'uomo è lo stesso ieri, oggi e domani. Non ci evolveremo in un'altra specie, checché ne dicano gli scienziati. I problemi legati alla natura umana si ripetono generazione dopo generazione: problemi di relazione, avidità, materialismo e via dicendo; i cuori degli uomini sono gli stessi ora come in passato; così i loro desideri, le loro occupazioni e le loro lamentele. La lezione che intende impartire l'Ecclesiaste è che l'uomo non può ricevere alcuna soddisfazione permanente dalle attività mondane; nulla, nella

natura delle cose, potrebbe dargli la speranza di raggiungere quella soddisfazione che tanto ambisce. È quindi cosa stolta e vana aspettarsela in futuro. Sì, “non c'è nulla di nuovo sotto il sole”!

Domanda n. 20

«La ventesima domanda affronta la questione, tenuta il più possibile nascosta da quasi tutti i portavoce, del considerevole numero di passaggi offensivi della religione ebraico-cristiana. Quando la Bibbia si riferisce a mangiare sterco e bere piscio in 2Re 18:27, per esempio (questa è il linguaggio della Bibbia non mio), non si può fare a meno di chiedersi come qualcuno vorrebbe mandare i propri figli alla scuola domenicale per rischiare l'esposizione a tale spazzatura. Come un libro con un linguaggio come quello trovato nella Bibbia possa essere considerato la parola di un essere perfetto è un enigma, per non dire altro.»

L'autore si rifà alla King James Version che traduce: “They may eat their own dung, and drink their own piss”. Le moderne traduzioni mitigano la frase come fa la NR che traduce: “Ma Rabsaché rispose loro: «Il mio signore mi ha forse mandato a dir queste parole al tuo signore e a te solamente? Non mi ha forse mandato a dirle a questi uomini che stanno sulle mura e che presto saranno ridotti a *mangiare i loro escrementi e a bere la loro urina* con voi”¹⁶.

Il puritano McKinsey si scandalizza per le parole “sterco” e “piscio” che legge nella KJV. Prima di procedere con la risposta analizziamo il significato dei termini ebraici:

- קְרָאִים – *kharaiym*, escrementi sia di uomini che di animali (come quello dei colombi, 2Re 6:25)
- שִׁינַיִם – *shayim*, da una radice inutilizzata che significa urinare – pisciare: “Tutti quelli della casa di Àcab devono morire; annienterò dalla casa di

¹⁶ Corsivo aggiunto.

Àcab ogni maschio, incluso chi è indifeso e debole in Israele” (2Re 9:8, *TNM*). La traduzione alla parola “maschio” rimanda a una nota che dice: “Lett. “chi orina contro il muro”, espressione ebraica dal tono sprezzante per indicare i maschi”.

A pronunciare le parole incriminate fu un innominato alto funzionario assiro (nel nostro testo è chiamato Rabsache, termine accadico che forse significa capo coppiere). L’agiografo si è pertanto limitato a riportare fedelmente le dure parole di scherno di questo pagano arrogante. Cosa c’è di tanto scandaloso? Come spesso sottolineato, nelle Scritture Ebraiche si incontrano a volte parole un po’ pesanti specialmente nei confronti degli oppositori del popolo di Dio o di peccatori particolarmente esecrabili. Citiamo a mo’ d’esempio Am 4:1: “Ascoltate questa parola, vacche di Basan che state sul monte di Samaria! voi che opprimete gli umili, maltrattate i poveri e dite ai vostri mariti: «Portate qua, ché beviamo!»”. Qui il profeta si rivolge alle donne del suo tempo che erano immorali e ipocritamente religiose. Dando loro delle “vacche” indicò inequivocabilmente la natura immorale di queste donne.

Per comprendere il linguaggio ebraico che a volte può urtare la nostra sensibilità è bene tenere a mente questi aspetti:

1. Il linguaggio concreto tipico degli ebrei dei tempi biblici.
2. La Bibbia non è né un trattato di scienza né un libro scritto da intellettuali. Dio parla all’uomo tramite suoi servitori che, ispirati, mantengono pur sempre la loro mentalità. Gli scrittori biblici si esprimono secondo la mentalità del loro tempo.
3. L’indole a volte dura e insensibile manifestata anche dai servitori di Dio (cfr. Lc 9:51-56).

4. Non si può giudicare con il nostro metro certi atteggiamenti ed espressioni di persone vissute 2000/3000 anni fa.

Se non si comprendono bene questi aspetti non è possibile capire la Bibbia. La mentalità semitica è molto diversa dalla nostra occidentale. Ciò che per noi è scandaloso o indecoroso per l'ebreo biblico era un comune modo di parlare. Il McKinsey, che non è certamente una timida educanda, mostra di nuovo la sua malafede volendo trovare un qualsiasi appiglio, vero o presunto, per poter criticare il testo biblico.

Domanda 21

«Se, in effetti, Dio ha creato tutto, come è affermato in Col 1:16, Ef 3:9, Apocalisse 4:11 e Giovanni 1:3, quindi deve aver creato tutto il male che esiste. Stranamente, Is 45:7 ("Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il benessere e creo la calamità.) e Lam 3:38 ("Il male e il bene non procedono forse dalla bocca dell'Altissimo?) concordano in questa valutazione. Per questo motivo Dio dovrebbe essere ritenuto responsabile delle condizioni del mondo. Sicuramente, non dovrebbe prendersi il merito solo delle cose buone della vita. Il comportamento diabolico o antisociale è reale come qualsiasi altra cosa.»

Le Scritture citate nella domanda suscitano giustamente molti interrogativi. Ad esse, per completezza, voglio aggiungervi altri passi biblici:

- “Squilla forse la tromba in una città, senza che il popolo tremi? Piomba forse una sciagura sopra una città, senza che il SIGNORE ne sia l'autore?” - Am 3:6.
- “Nudo sono uscito dal grembo di mia madre, e nudo tornerò in grembo alla terra; il SIGNORE ha dato, il SIGNORE ha tolto; sia benedetto il nome del SIGNORE” – Gb 1:21

- “Abbiamo accettato il bene dalla mano di Dio, e rifiuteremmo di accettare il male?” – Gb 2:10
- “Tutti i suoi fratelli, tutte le sue sorelle e tutte le sue conoscenze di prima vennero a trovarlo, mangiarono con lui in casa sua, lo confortarono e lo consolarono di tutti i mali che il SIGNORE gli aveva fatto cadere addosso” – Gb 42:11 (cfr. 8:4; 19:21).

Leggere questi testi senza tener conto della mentalità semitica che li ha prodotti porta fuori strada. McKinsey fa così per tutti i passi biblici da lui citati arrivando a conclusioni errate. Riporto quanto già detto nel primo studio di questa serie: “Per l’ebreo dei tempi biblici ogni cosa, ogni azione, ogni accadimento, viene imputato a Dio sia nel bene come nel male. Il concetto è simile al detto odierno: ‘Non si muove foglia che Dio non voglia’”. Oggi diciamo che Dio permette una certa cosa, l’ebreo biblico invece diceva che Dio era l’autore di quella cosa. Le scritture sopracitate di Isaia, Lamentazioni, Amos e Giobbe vanno considerate con questa chiave di lettura.

Ampliamo un po’ il concetto del male in senso biblico. Il passo di Is 45:7 letteralmente recita: “Formante [la] luce e creante oscurità, facente pace e creante [il] male; io Yhvh facente tutte queste”. Il verbo *barà*, creare, è lo stesso Gn 1:1: “In principio Dio creò [בָּרָא] il cielo e la terra”. In che senso Dio porta all’esistenza il male? Certamente non per recare danno ad alcuno dato che Giacomo ebbe a dire: “Dio non può essere tentato dal male, ed egli stesso non tenta nessuno”. Bene e male sono le facce della stessa medaglia. Il male esiste perché c’è il bene. Il male è la violazione di ciò che è bene e non il contrario. Il bene può esistere senza il male, il male no. La prova di Gn 2:16,17 illustra che il male era solo a livello potenziale. Con la trasgressione dell’ordine di Dio il male prese vita. In altre parole quando *Is* dice che Dio crea il male è solo in

relazione al bene violato: Dio permette al male di esistere nel momento in cui c'è la violazione della sua legge. I dieci comandamenti, stabilendo ciò che è bene, automaticamente chiariscono cosa è male, male che certamente non è voluto da Dio e che fintantoché non è attuato esiste solo come possibilità. Gli atti giudiziari di Dio come il diluvio o la distruzione di Sodoma e Gomorra non sono espressioni del male che fa Dio, ma applicazione della giustizia divina.

Domanda 22

«Se Dio è ovunque, come affermano così spesso i cristiani, se è onnipresente, come è affermato in Salmi 139:7-11, come potrebbe spostarsi costantemente da un luogo all'altro, come la Bibbia descrive in versetti come Gn 11:5, Gn 18:21 e 1Re 19:11,12? Dopo tutto, perché dovresti muoverti se ti trovi ovunque?»

La risposta sta in quanto abbiamo già detto a proposito del pensiero ebraico molto diverso dal nostro. Dio, servendosi di uomini per scrivere il suo messaggio ha lasciato loro una certa libertà espressiva. In particolari secondari Dio ha permesso che l'agiografo si esprimesse secondo le proprie categorie di pensiero; infondo doveva pur farsi capire! Dio non ha nemmeno cercato di far comprendere che egli è fuori della creazione. Del resto, come avrebbero potuto capire le persone di 2000/4000 anni fa il concetto dell'onnipresenza divina? Biblicamente, le scritture di *Gn* e *1Re* citate dall'autore fanno parte del linguaggio umano che ha bisogno di concetti a lui familiari per descrivere realtà superiori alla comprensione umana. Anche il salmista del Sl 139 non aveva idea dell'onnipresenza divina; semplicemente espresse il concetto che Dio lo possiamo trovare ovunque noi siamo. Tanto per fare un altro esempio leggiamo Eb 9:24 che recita: "Infatti Cristo non è entrato in un luogo santissimo fatto da mano d'uomo, figura del vero; ma nel cielo stesso, per comparire ora alla

presenza di Dio per noi”. L’autore del libro di Ebrei dice che all’ascensione Yeshùà “è entrato nel cielo per comparire alla presenza di Dio”. Questo moto è un modo umano per descrivere l’ascensione. È vero che Yeshùà passò dal mondo materiale a quello spirituale, ma in realtà non aveva bisogno di fare tale spostamento per incontrare Dio. L’agiografo fa questa descrizione prendendo spunto da ciò che faceva il sommo sacerdote il Giorno delle Espiazioni quando passava dallo scompartimento del Santo a quello del Santissimo del tempio gerosolimitano per spruzzare gli stipiti dell’arca con il sangue dei tori. In senso antipico Yeshùà presentò a Dio il valore del suo sacrificio di riscatto. In tutto ciò la descrizione dello spostamento che Yeshùà fece per presentarsi di fronte a Dio è solo un modo per raccontare realtà spirituali a noi ignote. Amo fare sempre questo esempio: il pittore non sta fisicamente nel quadro che dipinge, come Dio non risiede nella sua creazione. Se Dio risiedesse in un luogo allora il luogo stesso avrebbe caratteristiche divine e questo sì che sarebbe un vero sproloquio!

Domanda 23

«La ventitreesima domanda affronta un problema biblico che ha turbato sia i sostenitori che i critici della Bibbia per secoli. Non importa quante azioni malvagie qualcuno commetta mentre è sulla terra; il numero è finito; è limitato. Puoi fare il male solo per la durata della tua vita. Allora perché le persone dovrebbero essere sottoposte all’ingiustizia di una punizione infinita all’inferno? Dire questo un caso di esagerazione è un grave eufemismo, per non parlare di una grave ingiustizia.»

Questo è uno dei pochi casi in cui si può essere d’accordo con l’autore. Ma qui non siamo nel campo biblico, ma in quello denominazionale. Sono le chiese

che hanno inventato il fuoco eterno dell'inferno, non la Bibbia che parla solo di morte eterna per i peccatori impenitenti.

Domanda n. 24

«E, infine, la ventiquattresima domanda osserva che, secondo Paolo in Atti 20:35, Gesù disse: "Vi è più gioia nel dare che nel ricevere". Questa presunta affermazione di Gesù non si trova da nessuna parte nelle Scritture ed è un altro frutto dell'immaginazione di qualcuno, in questo caso quella di Paolo.»

Effettivamente questo detto di Yeshùà non è ricordato nei vangeli, almeno nella sua esatta formulazione. Nei vangeli possiamo però trovare lo spirito di tale affermazione come in Lc 14:12-14 e Lc 6:30. Molti detti di Yeshùà purtroppo andarono perduti come attesta l'evangelista Giovanni: "Or vi sono ancora molte altre cose che Gesù ha fatte; se si scrivessero a una a una, penso che il mondo stesso non potrebbe contenere i libri che se ne scriverebbero" (21:25). Questi detti o *loghia* di Yeshùà furono tramandati oralmente nella chiesa primitiva. Quelli ricordati dagli evangelisti sono arrivati fino a noi, degli altri non si ha più notizia. Paolo si rivolge agli anziani di Efeso come se avessero già sentito questo detto e lo conoscessero bene. Forse glielo aveva ricordato lui stesso. È bene ricordare che i vangeli sono una sintesi scritta dei detti più importanti di Yeshùà, il resto venne tramandato oralmente e con il tempo, perduto. Al tempo di Paolo la maggioranza degli apostoli era ancora in vita facilitando la diffusione di questi *loghia* di Yeshùà. Pertanto non si tratta di fantasie fatte circolare da qualcuno, come sostiene McKinsey, ma veri e propri detti che facevano parte dell'insegnamento primigenio della chiesa del primo secolo.

Nel prossimo studio cominceremo a prendere in esame 4 capitoli dell'opera "Biblical Errancy" dedicati esclusivamente alla figura di Yeshùà.

La vita eterna si manifesta

di

F. L. A. Freytag

Nota della redazione - Ferdinand Louis Alexandre Freytag (1870 – 1947, foto) fu il responsabile, dal 1912 al 1918, della filiale svizzera della Società Torre di Guardia (Watchtower Society), guidata da Charles Taze Russell, da cui si formarono poi i Testimoni di Geova (sotto la guida di Joseph Franklin Rutherford) e la Chiesa del Regno di Dio (sotto la guida di F. L. A. Freytag), mentre gli Studenti Biblici di C. T. Russell continuarono la loro attività e sono tuttora attivi, anche in Italia. Tra i libri scritti da Freytag (*Messaggio all'Umanità, Vita Eterna, Divina rivelazione*) figurano anche diversi opuscoli, tra cui *Racconti di Natale*.



Da biblisti, sappiamo non solo che il Natale non era osservato dalla prima chiesa ma anche che è una festa pagana. In più, la data tradizionale del 25 dicembre non è conforme ai dati biblici relativi alla natività di Yeshùa. Un fatto è comunque certo: “Quando giunse la pienezza del tempo, Dio mandò suo Figlio, nato da donna”. - Gal 4:4.

Molti credenti, non riconoscendo il pagano Natale, giustamente non lo osservano. Può accadere però che, per eccessivo zelo, trascurino tutto ciò che è legato alla nascita di Yeshùa, di cui la Bibbia parla.

Riusciamo ad immaginare ciò che accadde? Riusciamo ad immedesimarci, leggendo i racconti evangelici, e a provare le gioie e i disagi che trapelano dai testi? Ne udiamo le voci, ne sentiamo gli odori, ne vediamo le luci e i colori? Che emozioni proviamo? Quali suggestioni suscitano in noi?

Dall’opuscolo di F. L. A. Freytag abbiamo recuperato un racconto che proponiamo di seguito. È opera di fantasia e contiene finanche qualche imprecisione, come l’inesatta citazione che il Messia doveva nascere a Betlemme anziché il più preciso venire da Betlemme. Pur non festeggiando noi il Natale, ci è sembrata l’occasione giusta per una riflessione sulla nascita di Yeshùa.

Dopo il racconto proponiamo un’altra fantasia, questa di un nostro docente, sorta osservando una statuetta di un presepe.



LA VITA ETERNA SI MANIFESTA

NELLE immediate vicinanze della città di Gerusalemme, in mezzo a un bel giardino, sorgeva una stupenda abitazione i cui muri risplendevano al sole. In un angolo del giardino vi era un pergolato tutto in fiore, sotto il quale sedeva una giovane donna dal viso gentile e benevolo. Tuttavia la sua espressione lasciava trapelare un sentimento d'inquietudine. Sovente si alzava per raggiungere la porta del giardino e guardava lontano nella strada, poi ritornava a sedersi. Pensava: «È strano che Cuza si faccia attendere così a lungo, eppure le sedute del Sinedrio in generale terminano presto...».

Il tempo era bello e l'aria olezzava del profumo degli alberi fioriti. La vegetazione magnifica e l'atmosfera di quella radiosa sera di primavera colmavano il cuore di gioia e di speranza. Il crepuscolo incominciava a distendere le sue ali, ed avvolgeva il paesaggio d'un velo di dolcezza e di calma. La giovane donna uscì ancora una volta nella strada e finalmente vide spuntare l'atteso Cuza, suo mari-

to. Questi, benché giovane, era già un membro del sinedrio molto rispettato ed apprezzato. Giovanna, sua moglie, gli andò incontro. Cuza la salutò con molto affetto e le disse:

«Mia cara Giovanna, perdona il mio ritardo. Hai certamente atteso a lungo questa sera, ma al sinedrio abbiamo avuto una seduta straordinaria. Sono accadute cose di grande interesse. Simeone, il decano dell'assemblea, ci ha fatto dichiarazioni che non sono piaciute alla maggioranza dei membri, ma che mi hanno profondamente impressionato. Inoltre, non immagini la fiducia di cui m'ha onorato il sinedrio. Pensa! Sono stato proposto a divenire l'intendente di palazzo di re Erode. La seduta si è prolungata soprattutto per deliberare su questa proposta».

Cuza era un uomo molto riflessivo e Giovanna una israelita sincera e retta che sapeva assecondare il marito con molta intelligenza e delicatezza. Cuza era fervente nella legge di Mosè, ma soprattutto Giovanna era molto legata alle speranze del popolo ebraico. S'intratteneva spesso col marito a parlare della meravigliosa speranza della venuta del Messia, annunciata dai profeti con tanto entusiasmo. Nella bella serata trascorsa sotto la pergola, nell'attesa di Cuza, aveva ripensato vivamente a queste gloriose aspettative e si era posta la domanda se non fosse giunto il momento della realizzazione di tale speranza e se la nascita del Messia non potesse aver luogo molto presto. Perciò volse la conversazione sul suo tema preferito, e disse a Cuza:

«Attualmente siamo governati duramente dai Romani ed il giogo di Erode pesa molto sul popolo, ma dev'essere vicino il tempo in cui potremo cantare inni di gioia con Colui che ci è stato destinato, il Messia. È Lui che deve liberare Israele, come ha detto il profeta Michea. Mi entusiasmano queste parole di Isaia: "Rallegratevi

con Gerusalemme, fatene l'oggetto della vostra allegrezza, voi tutti che l'amate. Trasalite di gioia con lei, voi tutti che portate il lutto a causa sua, e saziatevi del latte delle sue consolazioni, assaporate con felicità la pienezza della sua gloria». Cuza rispose:

«Sono molto felice di constatare la tua fede ed il tuo entusiasmo per il Messia che deve nascere, poiché è certamente Lui che libererà Israele dal giogo dei Romani, che sono dei pagani e che attualmente regnano su di noi. Occorre, infatti, che si compia la promessa fatta ad Abramo: "In te e nella tua posterità, tutte le famiglie della terra saranno benedette". È una gioia pensarci, ma ciò che più mi preoccupa in questo momento è la mia nomina ad intendente nel palazzo di re Erode. Sono stato proposto a questa carica onorifica dal sinedrio e devo presentarmi domani al re».

«Mio caro Cuza – riprese Giovanna – non c'è modo di declinare l'offerta che ti è stata fatta? Non mi rallegra una simile nomina, per quanto onorifica possa essere. È un compito estremamente difficile, un incarico colmo di responsabilità. Saremo obbligati ad una disciplina molto rigorosa e saremo sempre alla mercé del cattivo umore del re. Tu sai quanto Erode sia esigente ed anche spietato verso coloro che non gli sono graditi».

L'occupazione della Palestina da parte dei Romani pesava crudelmente sugli Ebrei. Alla minima infrazione del popolo facevano seguito rappresaglie durissime del governatore. Erode, che si faceva chiamare Erode il Grande, era molto apprezzato dal senato romano ed in particolare dall'imperatore. Egli non desiderava alleviare il peso che gravava sul popolo d'Israele, tuttavia, malgrado la sua durezza e la sua violenza, sentiva la necessità di non rendersi troppo impopolare. Perciò aveva fatto ricostruire il tempio di Gerusalemme, con tutto lo splendore di cui la

sua immaginazione era capace. Cercava pure di stabilire buone relazioni con i membri del sinedrio, che non avevano simpatia per lui e che desideravano liberarsi dalla sua autorità.

Dopo la costruzione del suo palazzo, che fece erigere nel centro di Gerusalemme, Erode, uomo abile e molto accorto, si era rivolto al sinedrio affinché gli procurasse un uomo di fiducia atto a divenirne l'intendente. Il sinedrio non esitò a proporgli un membro dell'assemblea, molto versato negli usi e costumi del paese, istruito, e soprattutto ponderato e prudente: Cuza.

Cuza si recò dunque al palazzo di re Erode, accompagnato da due membri del sinedrio. Salirono un'immensa scalinata di marmo, che terminava in un peristilio grandioso. Uno dei soldati di guardia sbarrò loro il passo con la lancia, ed un altro andò a chiamare il centurione. Questi si avvicinò ai visitatori e domandò loro cosa desiderassero. Cuza disse di essere stato chiamato in udienza dal re. Il centurione disparve sotto l'immenso porticato che introduceva all'interno del palazzo e in breve un servitore del re si presentò, facendo cenno ai soldati di lasciar passare Cuza ed i suoi compagni. Poi il servitore li accompagnò all'interno del palazzo, in un grande atrio e, sollevando una pesante portiera, li introdusse in una sala d'udienza arredata con sontuosi sedili, su cui presero posto. Il re li raggiunse subito ed i tre uomini si prostrarono. I due membri del sinedrio presentarono Cuza al sovrano e questi, dopo averlo scrutato a lungo, gli disse:

«Sei dunque tu, Cuza, che avrai l'incarico di vegliare sulla disciplina nel mio palazzo. Ti darò io stesso gli ordini che dovrai eseguire scrupolosamente, con fedeltà completa. Nel mio palazzo non tollero infrazioni alle regole che ho stabilito. Domani ti presenterai per il tuo nuovo incarico e riceverai i miei ordini. Se sarò soddi-

sfatto dei tuoi servigi ti compenserò regalmente, ma se sarai infedele, sappi che stermino senza pietà né perdono tutti coloro che mi resistono». Poi disse ai compagni di Cuza: «Il mio regale saluto al sinedrio».

Detto ciò, il re si allontanò salutando con la mano i tre visitatori, che si prostrarono nuovamente e lasciarono il palazzo.

Cuza, uomo fedele e devoto, piacque ad Erode, che sapeva apprezzare queste qualità essenziali. Imparò a conoscere le abitudini del re e fece conoscenza dei membri della famiglia reale, in particolare di Agrippa, uno dei figli del re. Cuza aveva notato come il carattere di quest'ultimo fosse diverso da quello del re. Infatti Agrippa era gentile ed accessibile, mentre suo padre faceva pesare la sua autorità di despota. Cuza aveva conosciuto pure l'amico intimo di Agrippa, Manahèm, che era sovente invitato a palazzo.

Cuza e Giovanna non tardarono ad ambientarsi nell'importante ufficio. Una sera Agrippa chiamò Cuza e gli disse: «Va' a portare questo messaggio al mio amico Manahèm. Sai dove abita, conto su di te».

Cuza assicurò Agrippa che avrebbe eseguito fedelmente l'incarico. Poi pregò Giovanna di accompagnarlo da Manahèm. Strada facendo, Giovanna disse: «È interessante l'amicizia profonda tra Agrippa e Manahèm. Sono due giovani veramente simpatici». Cuza rispose: «Infatti, il carattere di Agrippa mi piace immensamente e Manahèm è molto affabile, ha un cuore aperto e retto». Giovanna riprese: «Mi domando se non abbia anche lui a cuore la speranza d'Israele».

Cuza consegnò a Manahèm il messaggio. Questi ne prese visione e parve molto rallegrato. Manahèm volle accompagnare Cuza e Giovanna per un breve tratto lungo la via del ritorno ed iniziò a parlare della liberazione

d'Israele. Vedendo quanto Giovanna fosse attenta alle sue parole, aprì completamente il suo cuore e fece loro comprendere che tale speranza gli era più preziosa di qualunque altra cosa al mondo. Aggiunse che alcuni israeliti ferventi speravano intensamente nella liberazione d'Israele e si riunivano regolarmente a Betfage, a casa di Anna la profetessa. Simeone presiedeva le assemblee. Giovanna disse:

«Anche noi attendiamo con fervore la nascita del Messia, e sarà grande la nostra gioia di assistere alle assemblee di Simeone, a Betfage!».

Cuza si mostrò più riservato, poiché temeva molto Erode. Manahèm si accomiatò, dopo aver stretto loro la mano con effusione, perché per lui era una grandissima gioia trovare altri cuori che vibravano come il suo. Rimasto solo con Giovanna, Cuza le disse:

«Quando Simeone fece al sinedrio la sua dichiarazione sulla futura nascita del Messia, tutti si dimostrarono ostili, quindi dobbiamo essere prudenti».

Nei giorni seguenti Giovanna pensò molto a ciò che Manahèm aveva detto a proposito delle riunioni di Betfage. Una sera disse a suo marito:

«Presto vi sarà la riunione a casa di Anna la profetessa. Se vuoi, potremo andarci. Sono certa che Dio ci proteggerà, perché cerchiamo di essergli graditi».

«Non pensarci nemmeno, mia cara Giovanna – rispose Cuza –. Ciò ci esporrebbe ad un immenso pericolo, e non conviene alla mia posizione. Se vi andassi ed il re ne venisse a conoscenza, sarebbe un disastro per noi. Ne tremo al solo pensiero».

«Mio caro Cuza – rispose Giovanna – se non vuoi accompagnarci all'assemblea, permettimi almeno di andarci sola. Non ho paura, so benissimo che l'Onnipotente mi

proteggerà. Proteggerebbe anche te, perché Lui è fedele, e le speranze divine sono le cose principali!»

Cuza non riuscì a dissuadere Giovanna, che andò a Betfage. Alla riunione, ebbe l'immensa gioia d'incontrarvi Manahèm, che le presentò la piccola assemblea. Vi erano Anna la profetessa e Simeone, un vegliardo che ispirava rispetto ed ammirazione. Vi erano Susanna, la sorella di Manahèm, ed inoltre Giosuè ed Ester, due giovani che venivano da Betlemme. Giovanna fece pure la conoscenza di Davide, giovane biondo dal viso aperto e dagli occhi azzurri che esprimevano franchezza e benevolenza, e di altri amici, tutti ferventi per la causa della liberazione del popolo ebraico. Aleggiava sull'assemblea uno spirito magnifico. Simeone ne era l'animatore e Manahèm al suo fianco era un meraviglioso incoraggiamento per la piccola famiglia della fede.

Giovanna ritornò da Betfage con un entusiasmo traboccante. Elogiò la fede di Simeone e di Manahèm, ma Cuza, pur rallegrandosene, non poteva liberarsi da un oscuro senso di timore. Giovanna cercava di rassicurarlo con la sua felicità e desiderava ardentemente ritornare il più presto possibile in quell'ambiente che le aveva comunicato un gran bene.

Trascorse un certo periodo di tempo, durante il quale Giovanna seguì le riunioni di Betfage. Simeone aveva dichiarato, nell'ultima assemblea, di essere persuaso che la nascita del Messia fosse ormai prossima e che potessero avere luogo eventi straordinari da un momento all'altro.

Improvvisamente Gerusalemme fu in subbuglio. Tre principi provenienti dall'Oriente erano giunti in città. Attorno a loro si era radunata una grande folla, perché cavalcavano dei cammelli ed erano vestiti sontuosamente. Questi re magi desideravano parlare ad Erode, e ri-

volgevano a tutti la medesima domanda: «Dov'è nato il Re dei Giudei? perché abbiamo visto la sua stella in Oriente».

Fu Cuza a ricevere i nobili stranieri nel palazzo di Erode. Quando apparvero sul peristilio, per ordine di Cuza, i soldati li lasciarono passare. Cuza li introdusse nella più sontuosa sala d'udienza del palazzo, riservata ai visitatori di grande riguardo. Erode fu vivamente impressionato dalla visita dei tre re venuti dall'Oriente e si affrettò a raggiungerli. Dopo essersi prostrati, i nobili visitatori gli rivolsero immediatamente la domanda: «Dov'è nato il Re dei Giudei? perché abbiamo visto la sua stella in Oriente».

Erode fu colto da un tremito nervoso. Tuttavia si dominò e chiamò Cuza, al quale diede ordine di convocare i capi dei sacerdoti, i membri del sinedrio e gli scribi.

Cuza rientrò poco dopo, accompagnato da tutti gli alti personaggi israeliti in grado di rispondere alla domanda dei principi d'Oriente. Dissero tutti d'accordo:

«È a Betlemme, terra di Giuda, che deve nascere il Messia, Colui che pascerà Israele».

A tale risposta categorica, una violenta tempesta si scatenò nel cuore di Erode che, simulando, disse ai magi: «Avete udito la risposta dei capi dei sacerdoti. Andate dunque in quel luogo ed informatevi sulla nascita di questo Bambino; poi ritornate ad indicarmelo, affinché anch'io possa andare ad adorarlo».

I magi si misero immediatamente in viaggio, seguiti fino all'uscita di Gerusalemme da numerosa folla.

Quando Cuza si ritrovò con sua moglie, le disse:

«Questa giornata è stata eccessivamente movimentata per me, e la responsabilità che ho accettato ha pesato gravemente sulle mie spalle. Ogni cosa è andata per il meglio finché i magi non hanno lasciato il palazzo. Allora Erode è stato colto da grande collera, e fortunatamente non ha

avuto bisogno di me...». Giovanna, che aveva tutt'altre impressioni nel suo cuore, disse a Cuza:

«Non puoi immaginare la gioia traboccante del mio cuore per la venuta di questi tre re che confermano tutte le mie speranze e tutte le parole di Simeone a Betfage, durante l'ultima assemblea. Ci ha detto infatti che considerava imminente la nascita del Messia. Perciò ti chiedo di lasciarmi andare domani da Manahèm, per informarmi su questo evento. Poi mi recherò a Betfage, dove tutti gli amici saranno certamente riuniti. Ho un vivo desiderio di sapere cos'è avvenuto».

Il mattino seguente, Giovanna andò da Manahèm, ma non lo trovò. Fu ricevuta da Susanna, la quale l'informò che suo fratello era partito la sera precedente dopo una conversazione con Agrippa, ed aggiunse:

«Ieri ho provato momenti d'angoscia e di profonda emozione. Temevo per Manahèm, ma ho potuto constatare che l'Eterno è veramente fedele. La mia fede si è rafforzata molto in quelle poche ore di lotta e sono certa che il Messia è nato a Betlemme. Se vuoi aspettarmi, ti raggiungerò fra breve ed andremo insieme a Betfage... Anch'io ho il vivo desiderio di rivedere mio fratello e di sapere cos'è accaduto. Finora sono stata molto esitante e timorosa, ma oggi mi sento trasformata. Tutti i miei timori sono scomparsi e comprendo molto meglio l'entusiasmo di Manahèm, che ammiro con tutto il cuore».

Le due donne partirono per Betfage. Alla riunione trovarono quasi tutti gli amici. Giunsero Simeone e poi Manahèm che, di ritorno da Betlemme, era raggianti di gioia. Nell'assemblea regnava un profondo silenzio. Manahèm salutò la piccola famiglia della fede ed esclamò con entusiasmo traboccante:

«Santa e gloriosa assemblea del Dio vivente! Sono avvenute cose grandiose, che avranno immensa importanza

per tutto il nostro popolo. Tutto ciò che i profeti hanno annunciato sul Messia, il Capo che deve pascere Israele, si è realizzato. Avete certamente udito della venuta dei re magi e della loro domanda ad Erode: "Dov'è nato il Re dei Giudei? perché abbiamo visto la sua stella in Oriente". Li ho seguiti io stesso da vicino. Sono passato qui per salutare Anna, poi ho ripreso il viaggio nella notte. Ad un tratto ho visto brillare nel cielo una stella di uno splendore meraviglioso: la stella dei magi, che li ha guidati nel loro viaggio. Brillante e luminosa, sublime raggio di speranza e di gioia, quella stella ha guidato anche me nel cuore della notte; poi l'ho vista fermarsi sopra Betlemme, dove è nato il Messia.

Non ho avuto alcuna difficoltà a trovare il bambino e, con Lui, Maria, sua madre, e Giuseppe. Ho incontrato anche Giosuè ed Ester, che di tanto in tanto frequentano le nostre riunioni. Ho pure visto dei pastori, il cui viso risplendeva di felicità. Ci hanno raccontato con entusiasmo indescrivibile che, mentre custodivano le greggi, è apparso loro un angelo di Dio ed hanno udito il coro degli angeli cantare un cantico meraviglioso: "Sia gloria a Dio nel più alto dei cieli e pace in terra agli uomini di buona volontà".

Ho visto il Messia coi miei propri occhi e sono ancora sotto l'effetto dell'emozione profonda che ho risentito davanti all'Unto dell'Eterno. La mia gioia è immensa, ed immensa è la mia riconoscenza all'Eterno per aver potuto salutare il divino Bambino, la salvezza d'Israele, Colui che deve liberare il nostro popolo. Le parole del profeta si sono realizzate. Colui che è la posterità d'Abramo e nel quale tutte le famiglie della terra saranno benedette, è nato. Possiamo alzare il capo, perché Egli sarà la nostra liberazione. Il mio cuore è talmente commosso da sentirmi incapace di comunicarvi tutte le impressioni avute. Non vi

sono parole per illustrare con sufficiente potenza ed efficacia tutto ciò che sento in me. Prima di arrivare a Betlemme ho incontrato Scevola, il servo di Fucio, che ritornava da Betlemme colmo d'entusiasmo. Pareva avesse le ali, tanto correva per annunciare questo straordinario evento al suo padrone».

Simeone si alzò. Con voce vibrante e con profonda emozione disse all'assemblea: «Oggi infatti, all'alba, ho avuto la visita del mio amico Fucio, e condivido l'entusiasmo del nostro caro fratello Manahèm. Finalmente le nostre speranze si sono realizzate, per grazia del Signore. Esprimiamo all'Eterno, all'Iddio fedele e glorioso, tutta la nostra riconoscenza. Ma ora è necessario essere più prudenti che mai, a causa di Erode, che certamente cercherà di colpire il Bambino. Occorre la massima discrezione. Nel giorno della circoncisione ci ritroveremo al tempio, ove Giuseppe e Maria porteranno il Bambino. Che gioia poter stringere sul mio cuore l'Unto dell'Eterno, la nostra salvezza, Colui che Dio stesso ha inviato come Capo e Condottiero per liberarci dalla schiavitù!

Eleviamo dunque una fervida preghiera di ringraziamento all'Altissimo e chiediamogli di benedire e proteggere il suo Unto, il suo Figliolo prediletto e di largire i tesori della sua benevolenza su tutto il suo popolo. Esclamiamo, con l'ardore di tutta la nostra anima, ciò che i pastori hanno udito e ripetuto:

“Gloria a Dio nel più alto dei Cieli e pace sulla terra agli uomini di buona volontà”».

TORNA ALL'INDICE



Vera di gm

La vidi per la prima volta la notte scorsa. Nel villaggio c'era un gran movimento: tanta gente come non se n'era mai vista. Parevano tutti risentire di un'atmosfera quasi magica e incantata, come nell'attesa di un evento. Ciascuno era preso intanto dalla propria occupazione, eppure sembrava fossero tutti lì per qualcosa. Anche lei era lì per questo?

C'era un gran movimento nel villaggio illuminato. Luci tenui e delicate e limpide, nel freddo della notte invernale. Una luce particolare, discreta, illuminava lei. O era il suo sorriso appena accennato che le conferiva quella luminosità così pura?

Rumori e suoni di un villaggio operoso, percepiti più nitidi in quella notte inconsueta. Il picchiettare di un martello, note acute e metalliche sull'incudine; la sega del falegname, parodia di una viola; un ciabattino che ritma un suono come di nacchere; una tessitrice che ordisce fili d'arpa; il mormorare di un coro d'acque di ruscello; il belare solista tra il gregge di un pastore. E su – nel cielo blu notte – un firmamento di stelle, tacite spettatrici. E lei era lì, tra quei suoni che non s'udivano quasi più se solo la si guardava. Era una musica o il canto sereno del suo cuore quella melodia così dolce che accompagnava il suo passo?

Profumi. Aromi di muschio frammischiati a sentori di terra umida e notturna. Odori di paglia. Delicatezze di fiori percepite tra erbe bagnate di rugiada. E una fragranza calda e dolciastra, buona, che si diffondeva dai tre pani che ella recava su un piccolo asse tra le sue mani. Era quello il segreto della sua serenità?

Personaggi di un villaggio divenuto popoloso e operoso in una notte magica e stellata in cui sta nevicando. Personaggi di un sogno o di una favola. O di un evento così vero e reale che pare un sogno. E lei. Bella come una statuetta. Vera come una donna vera. Lei nella notte, apparsa lì a tarda notte. Non so il suo nome. Né so se sia la fornaia di quel villaggio, Betlemme, che significa casa del pane. Mi piace chiamarla Vera. Vera come una donna vera. Bella come una statuetta.

La vidi per la prima e unica volta la notte scorsa. A tarda notte. Indossava un abito blu, lungo. Un fazzoletto – anch’esso blu, con pallini bianchi – le copriva i capelli e le ornava il viso. Un sorriso lieve, appena accennato, da cui traspariva la sua serenità come una melodia che cantava nel suo cuore. E recava tre pani caldi e fragranti, su un piccolo asse che teneva tra le mani. Bella e semplice, nel suo abito blu. Vera.

Accadde la notte scorsa. A tarda notte. La vidi. E lei non mi vide. A cosa stava pensando? Quali erano i pensieri del suo cuore? Era bella come una statuetta, vera come una donna vera. E io che la vidi avrei voluto essere, per un momento almeno, un suo pensiero.

TORNA ALL'INDICE