

FACOLTÀ BIBLICA • PUBBLICAZIONI

## Ricerche Bibliche

N. 53 - Primo trimestre 2023

---

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

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

---

Copyright © Tutti i diritti sono riservati

## Indice (ipertestuale)

Claudio Ernesto Gherardi, <i>Quando la critica alla Bibbia denota ignoranza e preconcetto - Parte XII</i>	pag. 2
Emma Torlontano - Considerazioni bibliche sul fascicolo <i>I testimoni di Geova e la dottrina della trinità</i> di Mario Lo Menzo	pag. 11
Fausto Salvoni - <i>L'ultimo posto</i>	pag. 16
Gianni Montefameglio - <i>Il calpestamento di Gerusalemme</i>	pag. 17
Enigmistica biblica	pag. 22
Novità dalla Facoltà Biblica	pag. 24
Maria Rita Marcheggiani - <i>Una proposta per l'analisi del testo del prologo giovanneo: le quattro letture</i>	pag. 26
Giacomo Battaglia - <i>La condizione dei morti</i>	pag. 42
Reperti religiosi	pag. 43

# **Quando la critica alla Bibbia denota ignoranza e preconcetto**

## **Parte XII**

### **di**

## **Claudio Ernesto Gherardi**

Nel tentativo di minare la credibilità di Yeshù, McKinsey fa la seguente osservazione che riguarda gli antenati del messia:

«I cristiani dovrebbero essere contenti che le persone non siano giudicate dai loro antenati, perché se lo fossero, Gesù fallirebbe miseramente. Secondo la genealogia in Matt. 1, quasi tutti gli antenati di Gesù erano persone che avevano commesso crimini infami o gravi immoralità. Abramo sposò sua sorella e sedusse la sua serva; Giacobbe sedusse due delle sue serve dopo aver commesso bigamia; Giuda commise incesto con sua nuora; Davide era un poligamo, un adultero, un ladro e un assassino; e Salomone ebbe mille mogli e concubine. Altri antenati di Gesù, come Roboamo, Abiam, Ioram, Acazia, Iotam, Acaz, Manasse, Amon e Ioiachin erano poco più che mostri d'iniquità. È anche interessante notare che solo quattro donne sono menzionate nell'ascendenza di Gesù. Eppure Tamar sedusse il padre del suo defunto marito; Raab era una prostituta; Rut andò a letto con uno dei suoi cugini invece di sposarne un altro, e Betsabea fu coinvolta in adulterio. In effetti, potresti persino includere Eva, dal momento che è presumibilmente la madre di tutta l'umanità e la principale colpevole della caduta dell'umanità. Difficilmente si sarebbe giustificati nel dire che Gesù proveniva da una buona stirpe».

Innanzitutto non è vero che “quasi tutti gli antenati di Gesù erano persone che avevano commesso crimini infami o gravi immoralità”. Gli esempi che McKinsey riporta lo dimostrano. È vero che Abraamo sposò la sua sorellastra Sara (Gn 20:12), ma in quei tempi Dio non aveva ancora dato la sua legge che proibiva matrimoni tra consanguinei (Lv 18:6-18). Prima del Sinai, l'uomo aveva come metro di giudizio la propria coscienza (cfr. Rm 5:12-14). Con il dono della legge ciò che prima era da Dio tollerato venne sancito come peccato e condannato. Quanto a Giuda è vero che ebbe rapporti con Tamar, moglie di suo figlio Er, ma non riconobbe nella donna vestita da prostituta la nuora Tamar. In effetti il travestimento fu uno stratagemma ordito da Tamar per far sì che Giuda avesse rapporti con lei. Lo scopo era di suscitare una progenie che portasse avanti il nome del marito morto (Gn 38:6-30). Raab fu sì una prostituta di Gerico, ma poi divenne un'adoratrice di Dio condividendo il destino del popolo ebraico (Gs 6:17,23,25; cfr. 1Cor 6:9-11). Quanto a Rut, vedova senza figli, sposò Boaz perché era uno dei parenti del defunto marito e non suo cugino, come afferma l'autore. In quanto tale, Boaz poteva esercitare il diritto di ricompra o riscatto avendo la precedenza su altri pretendenti: “E Naomi disse a sua nuora: «Sia egli benedetto dal SIGNORE, perché non ha rinunciato a mostrare

ai vivi la bontà che ebbe verso i morti!» E aggiunse: «Quest'uomo è nostro parente stretto; è di quelli che hanno su di noi il diritto di riscatto» (Rut 2:20; cfr. Lv 25:25,47-54; Dt 25:5,6; Rut 3:9-12). Un israelita, se poteva, aveva il dovere di riscattare sia la proprietà venduta da un parente povero che il parente stesso vendutosi come schiavo a motivo di difficoltà economiche (Ger 32:7). Il caso di Rut ha a che vedere con il diritto/dovere che aveva il parente più prossimo di sposare la vedova del defunto. Nella vicenda di Rut non c'è niente di scabroso o sconveniente.

Comunque è vero che diversi antenati di Yeshùà ebbero trascorsi discutibili, ma in fondo qual era lo scopo del messia? Non doveva forse redimere tutta l'umanità, passata, presente e futura? Tutti gli uomini sono peccatori e indegni di ricevere la salvezza: “Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio” (Rm 3:23; cfr. Ec 7:20). Dio usa le persone e le situazioni più assurde ai fini della redenzione. La presenza nella genealogia di Yeshùà di tali personaggi, talvolta riprovevoli, incoraggia tutti noi a rivolgerci a Dio, certi che otterremo il suo perdono, se ci pentiamo dei nostri peccati. Attraverso persone improbabili come Giuda e Tamar, Dio ha preparato la via d'uscita dal peccato. Non sono quindi gli illustri antenati a dare speciale credito a Yeshùà come il messia di Dio, ma casomai il contrario: attraverso il suo sacrificio di riscatto eleva tutti quelli che l'accettano al rango di “figli di Dio” (Gal 3:26).

Le due genealogie di *Mt* e *Lc* sono tentativi indipendenti di stabilire l'ascendenza di Yeshùà come messia e quindi di collegarlo con il passato d'Israele. Non è detto che rispecchino dettagliatamente i documenti che gli evangelisti possono aver consultato. I numeri rotondi che figurano nella genealogia di *Mt* mostrano quanto poco l'evangelista mirasse alla semplice riproduzione di documenti. Tutto ciò che veniva postulato era la discendenza da Abraamo e Davide. Tutto ciò che contava era il fatto che Yeshùà era discendente di Davide dato che il messia doveva provenire da lui (2Sam 7:16; Sl 89:35-37; Mt 22:41-45).

Un'altra obiezione riguarda il luogo dove avvenne l'ascensione: «Oltre alla Crocifissione, anche l'Ascensione è strettamente associata alla Resurrezione e piena di problemi. Luca 24:50-51 dice che l'Ascensione avvenne a Betania; Marco 16:14 e 19 dicono che il luogo effettivo era una stanza a Gerusalemme, e Atti 1:9-12 dice che ebbe luogo sul Monte degli Ulivi. Questi tre difficilmente potrebbero indicare la stessa posizione, anche se alcuni apologeti lo hanno affermato.»

Come al solito mettiamo a confronto i testi biblici:

Luca 24:50,51: “Poi li condusse fuori fin presso Betania; e, alzate in alto le mani, li benedisse. Mentre li benediceva, si staccò da loro e fu portato su nel cielo.”

Mr 16:14,19: “Poi apparve agli undici mentre erano a tavola e li rimproverò della loro incredulità e durezza di cuore, perché non avevano creduto a quelli che l'avevano visto risuscitato [...] Il Signore Gesù dunque, dopo aver loro parlato, fu elevato in cielo e sedette alla destra di Dio.”

At 1:9-12: “Dette queste cose, mentre essi guardavano, fu elevato; e una nuvola, accogliendolo, lo sottrasse ai loro sguardi. E come essi avevano gli occhi fissi al cielo, mentre egli se ne andava, due uomini in vesti bianche si presentarono a loro e dissero: «Uomini di Galilea, perché state a guardare verso il cielo? Questo Gesù, che vi è stato tolto, ed è stato elevato in cielo, ritornerà nella medesima maniera in cui lo avete visto andare in cielo». Allora essi tornarono a Gerusalemme dal monte chiamato dell'Uliveto, che è vicino a Gerusalemme, non distandone che un cammin di sabato.”

Dei tre, il racconto più dettagliato è quello di Atti. Luca in Atti specifica che l'ascensione avvenne 40 giorni dopo la sua risurrezione: “Ai quali anche, dopo che ebbe sofferto, si presentò vivente con molte prove, facendosi vedere da loro per quaranta giorni, parlando delle cose relative al regno di Dio” (At 1:3). Secondo Atti il luogo dell'ascensione è il “monte dell'Uliveto” (v. 12).

Lo stesso Luca, prima di Atti, aveva già scritto il vangelo che porta il suo nome e lì dice che l'ascensione avvenne a Betania. Il villaggio di Betania è situato sul pendio Est del monte degli Ulivi. Pertanto parlare del monte degli Ulivi o di Betania come luogo dell'ascensione di Yeshùà al cielo non rappresenta necessariamente una contraddizione, casomai approssimazione. Se così fosse l'approssimazione è macroscopica. Infatti in *Lc* è detto che Yeshùà condusse i discepoli “fin presso Betania”, distante da Gerusalemme 15 stadi o quasi 3 Km mentre in *At* si dice che dopo l'ascensione i discepoli “tornarono a Gerusalemme dal monte chiamato dell'Uliveto, che è vicino a Gerusalemme, non distandone che un cammin di sabato” (v. 12). “Un cammin di sabato” corrisponde a poco meno di un chilometro. Quindi abbiamo:

- In *Lc* la distanza Betania – Gerusalemme è di 3 Km.
- In *At* il monte dell'Uliveto dista da Gerusalemme meno di un chilometro.

Il vangelo lucano pone anche qualche serio problema esegetico dato che racconta che l'ascensione avvenne lo stesso giorno in cui fu annunciata la risurrezione di Yeshùà. Tutto il capitolo 24 di *Lc* è incentrato sugli avvenimenti della domenica mattina quando le donne vanno al sepolcro e ricevono la notizia della risurrezione del loro Maestro (cfr. vv. 1-6). Durante la giornata Yeshùà appare a due discepoli sulla via per Emmaus (vv. 13-28) e si rivela loro (vv. 30,31). Sempre quello stesso giorno, nel tardo pomeriggio, appare ai suoi apostoli riuniti a Gerusalemme per rassicurarli che era risorto (vv. 36-42). Di seguito vengono i versetti 50,51 citati dal McKinsey. Luca collega questi versetti a quanto precede con la congiunzione *de*, tradotta “poi”, che può avere valore avversativo o continuativo. Qui è chiaro il senso continuativo: dopo aver parlato e incoraggiato i suoi discepoli

(ricordiamo che siamo sempre nel giorno di domenica), Yeshù li conduce da Gerusalemme a Betania e li “si staccò da loro” (v. 51).

Comunque indipendentemente da quest’ultimo aspetto resta il fatto che nel suo vangelo Luca pone questa “ascensione” nel giorno di domenica seguente la risurrezione. È possibile che Luca abbia preso un tale abbaglio?

**Ipotesi n°1.** Per concordare *At* con *Lc* bisogna scollegare ciò che segue dal verso 50 con gli avvenimenti della domenica descritti in precedenza. Questo comporterebbe un salto temporale di 40 giorni che non sembra giustificato. Naturalmente, come abbiamo detto sopra, in questo caso bisogna soprassedere sull’approssimazione del luogo dell’ascensione.

**Ipotesi n°2.** Che Luca faccia riferimento ad un’ascensione parziale, un modo per rassicurare i suoi discepoli in attesa di quella definitiva narrata in *At*? Sappiamo che Yeshù apparve più volte ai discepoli durante i 40 giorni che restò sulla terra (*At* 1:3). Yeshù appariva loro e poi spariva: “Apparve a Cefa, poi ai dodici. Poi apparve a più di cinquecento fratelli in una volta, dei quali la maggior parte rimane ancora in vita e alcuni sono morti. Poi apparve a Giacomo, poi a tutti gli apostoli” (1Cor 15:5-7). Dove andava Yeshù quando spariva alla vista degli astanti? Non lo sappiamo. È possibile che andasse in cielo? Un dato è che mentre a Maria Maddalena le dice di non toccarlo perché non era ancora asceso al Padre (era la domenica mattina, Gv 20:17), poi più tardi a Tommaso gli suggerisce di farlo (vv. 26,27). Un segno che era nel frattempo asceso segretamente?

**Ipotesi n°3.** Un dato non trascurabile è che in *Lc* la frase “fu portato su nel cielo” non compare in molti importanti manoscritti. Questo fatto pone seri dubbi che qui Luca stia parlando dell’ascensione di Yeshù al Padre. In questo caso il v. 51 direbbe: “Mentre li benediceva si allontanò da loro”. Questa è più una separazione che un addio. Questa soluzione mette d’accordo *Lc* con *At*, trattandosi di due avvenimenti diversi. Anche l’ordine temporale viene così rispettato: in *Lc* si parla della domenica sera, il giorno dopo l’effettiva risurrezione; in *At* ci troviamo ben 40 giorni dopo la risurrezione (*At* 1:3).

McKinsey conclude questo primo capitolo dedicato a Yeshù insinuando dubbi sulla figura storica di Yeshù:

«L’ultimo argomento relativo alla storia di Gesù è senza dubbio la questione se sia mai vissuto, un argomento generalmente noto come storicità. Gesù era una figura storica o un prodotto della fantasia? Chiunque abbia tentato di indagare su questa questione con un qualche grado di obiettività è immediatamente colpito dall’assenza di informazioni extrabibliche su chiunque si chiami Gesù di Nazareth.»

Affrontare l’argomento della storicità di Yeshù richiederebbe un’opera, per di più voluminosa, dedicata solo a questo. Sono stati scritti fiumi d’inchiostro sia da parte dei sostenitori della figura

storica di Yeshùà che dei detrattori. Essendo un credente, e quindi di parte, e non essendo uno storico mi avvarrò delle opinioni di un serio studioso biblico che si dichiara agnostico, se non ateo: Bart Ehrman. «Bart D. Ehrman è un accademico, biblista e filologo statunitense, specializzato in studi sul Gesù storico, storia delle origini del Cristianesimo, critica testuale del Nuovo Testamento e degli apocrifi neotestamentari»<sup>1</sup>. Questo autore ha il pregio di essere obiettivo e sempre equilibrato nei giudizi facendo appello più alla ragione che ai sentimenti. Leggere i suoi libri è sempre un'esperienza formativa, anche quando, da credenti, non si condividono certe conclusioni dell'autore. Ehrman pertanto è al di sopra di ogni sospetto di collusione con coloro che credono in Yeshùà.

Osserviamo cosa dice l'autore nell'opera: Gesù è davvero esistito? Seguono alcuni brani dell'opera: «Benché alcune opinioni su Gesù si possono definire *miti* (nel senso attribuito al termine dai miticisti; non sono interpretazioni storiche ma creazioni frutto dell'immaginazione), Gesù in quanto tale non è un mito. È esistito davvero».

«Gesù è esistito, e se qualcuno lo nega con tanta insistenza non è perché abbia esaminato le fonti con le lenti obiettive dello storico, ma perché il suo diniego serve ad altri propositi. Da una prospettiva imparziale, una sola affermazione è possibile: un Gesù di Nazaret è esistito.»

L'autore, nella prima parte del libro, si concentra sui miticisti, cioè coloro che ritengono priva di basi storiche la figura di Yeshùà, inventata di sana pianta da un gruppo che si definiva "cristiani". Evidentemente il buon McKinsey faceva parte dei miticisti.

Parlando degli storici più accreditati Ehrman osserva:

«Nonostante le diverse opinioni, ci sono alcuni punti su cui concordano praticamente tutti gli studiosi del mondo antico: Gesù era un ebreo, famoso per essere un maestro e un predicatore, e fu crocifisso [...] a Gerusalemme durante il regno dell'imperatore romano Tiberio, al tempo in cui Ponzio Pilato era governatore della Giudea. Benché questa sia l'opinione di quasi tutti gli storici di professione, essa non coincide con quella di un gruppo di autori che sono definiti, e spesso si definiscono, "miticisti"».

Qui non ci addentreremo nelle teorie dei miticisti che richiederebbero un'opera a parte. Esamineremo invece alcune argomentazioni che adduce Ehrman come prova della storicità di Yeshùà. In particolare vedremo alcuni paragrafi del capitolo III: I vangeli come fonti storiche.

«Spiegherò perché le fonti evangeliche sono importanti per capire se Gesù è esistito, e sosterrò che, dopo aver compreso appieno cosa sono e da dove provengono i vangeli, avremo prove formidabili per dimostrare che c'è stato un Gesù storico, vissuto nella Palestina romana e crocifisso sotto Ponzio Pilato.»

---

<sup>1</sup> Wikipedia.

Ehrman premette che: «I vangeli sono pieni di materiale che non ha alcun rapporto con la storia e raccontano avvenimenti che non possono essere verificati». Tuttavia riconosce che «nei vangeli sono presenti informazioni di carattere storico. Tale materiale va estrapolato mediante un'attenta analisi critica».

«L'opinione di alcuni atei che considerano la Bibbia un insieme di testi privi di valore storico non è migliore della classica opinione fondamentalista». Ehrman è uno studioso molto equilibrato e imparziale. Rigetta la maggior parte delle tesi miticiste e, pur non credendo nell'ispirazione della Bibbia, ne riconosce il valore storico in alcune sue parti.

Rivalutando l'uso dei vangeli come indagine storica, l'autore fa questa analogia: «Noi non accantoniamo i primi resoconti sulla Guerra di indipendenza perché sono stati scritti da americani. Teniamo conto della loro parzialità e talvolta prendiamo le loro descrizioni degli avvenimenti con un pizzico di buon senso. Ma non ci rifiutiamo di utilizzarli come fonti storiche. [...] Rifiutarsi di utilizzarle in tal senso significa sacrificare le nostre principali vie di accesso al passato e, per ragioni meramente ideologiche, non storiche. Lo stesso criterio si applica ai vangeli. Indipendentemente dal fatto che siano ritenuti o meno scritture ispirate, possono essere considerati e utilizzati come fonti storiche importanti».

### **L'importanza delle fonti indipendenti**

«Gli storici quando tentano di stabilire se un evento trascorso si è verificato o se una persona è vissuta in passato cercano molteplici fonti che convalidano l'una i racconti dell'altra senza aver collaborato fra loro. Questa, per l'appunto, è l'opportunità che ci offrono i vangeli e le loro testimonianze su Gesù».

Gli evangelii soddisfano il criterio delle fonti indipendenti perché:

1. Il primo vangelo, quello di Marco, è stato composto attorno all'anno 70 E.V. «A quarant'anni dalla (presunta) morte di Gesù abbiamo un resoconto abbastanza completo dei suoi discorsi, delle sue gesta e della sua morte sulla croce».
2. «Quasi tutti gli studiosi neotestamentari pensano che Matteo e Luca abbiano avuto accesso al Vangelo di Marco e lo abbiano utilizzato per narrare molte delle loro storie su Gesù [...] ma porzioni consistenti dei loro vangeli non hanno alcuna relazione con i racconti di Marco».
3. «E, in quelle porzioni dei loro vangeli, Matteo e Luca documentano con dovizia tradizioni indipendenti sulla vita, gli insegnamenti e la morte di Gesù. [...] Quei vangeli furono probabilmente scritti dieci o quindici anni dopo il testo di Marco, pertanto abbiamo almeno tre resoconti indipendenti sulla vita di Gesù [...] databili tra l'80 e l'85, a una generazione di distanza dallo stesso Gesù».

4. «Ci sono altri vangeli indipendenti. Quello di Giovanni [...] non somiglia minimamente ai resoconti sinottici. [...] La maggior parte delle storie raccontate da Giovanni, precedenti la narrazione che termina con la morte di Gesù, si trovano solo nel suo vangelo che, per altro, non contiene la maggior parte delle vicende reperibili negli altri tre.. E nei casi in cui le vicende coincidono, Giovanni le racconta in modo talmente diverso che non pare proprio averle tratte da qualcuno degli altri racconti evangelici. [...] Il Vangelo di Giovanni [...] viene fatto risalire al 90-95 dell'era volgare. Pertanto, possediamo quattro resoconti della vita e morte di Gesù – risalenti al I secolo – che possono essere considerati indipendenti».
5. «Dopo il Vangelo di Giovanni, furono scritti altri vangeli e alcuni di quei tardi resoconti sono a loro volta indipendenti. [ai fini della storicità di Yeshù non importa che tali vangeli siano degli apocrifi; sono sempre testimonianze della sua effettiva esistenza; n.d.a.]».

Eherman passa a esaminare tali opere apocrife fornendo alcuni dati interessanti:

1. Vangelo di Tommaso (110/120 E.V.). «Gran parte del Vangelo di Tommaso, se non tutto, non deriva dai testi canonici. In tale misura rappresenta una quinta testimonianza indipendente della vita e degli insegnamenti di Gesù.»
2. Vangelo di Pietro. «È opinione diffusa che conservi una parte narrativa indipendente, tratta da altre fonti non canoniche.»
3. «Un altro resoconto indipendente lo troviamo nel testo molto frammentario noto come Papiro Egerton. [...] Ci troviamo di fronte, quanto meno nella storia che non ha equivalenti, ma forse in tutte e quattro, a una settima narrazione indipendente».

L'autore quindi conclude: «Pertanto è assolutamente sbagliato sostenere che Marco sia il nostro unico testimone indipendente della storicità di Gesù. Anche gli altri sei lo sono, in tutto o in parte. Forniscono allo storico una dovizia di materiale su cui lavorare, un fatto piuttosto insolito per le testimonianze sulla vita di chiunque, letteralmente chiunque, sia vissuto nel mondo antico».

Accanto a questi sette resoconti della vita di Yeshù abbiamo anche le fonti su cui si basarono sia gli evangelisti canonici. È evidente che le fonti scritte su cui basano i vangeli sono anteriori ai vangeli in nostro possesso. Luca stesso lo menziona nell'incipit del suo Vangelo: «Poiché molti hanno intrapreso a ordinare una narrazione dei fatti che hanno avuto compimento in mezzo a noi, come ce li hanno tramandati quelli che da principio ne furono testimoni oculari e che divennero ministri della Parola, è parso bene anche a me, dopo essermi accuratamente informato di ogni cosa dall'origine, di scrivertene per ordine, illustre Teofilo, perché tu riconosca la certezza delle cose che ti sono state insegnate» (Lc 1:1-4).

«Non c'è ragione di sospettare che in quel passo Luca stia mentendo. Conosceva “molti” autori precedenti che avevano redatto testi sull'argomento che era in procinto di affrontare in prima persona: la vita di Gesù. Dalla metà del XIX secolo c'è ampio consenso tra gli studiosi sulla natura di quelle prime fonti e sul modo di denominarle».

Ehrman cita una di queste fonti che gli studiosi hanno denominato “Fonte Q” o Vangelo dei detti. «La ragione per cui si pensa che quella fonte sia stata scritta prima dei vangeli sinottici è il rapporto letterario che lega l'uno all'altro i testi di Matteo, Marco e Luca. Non può non esserci un rapporto visto che raccontano spesso le stesse storie, nello stesso ordine e con le stesse parole. C'è qualcuno che copia. Anche se Matteo e Luca hanno utilizzato il testo di Marco come una delle fonti, condividono un certo numero di passi non reperibili nel suo vangelo, quali il Padre Nostro e le Beatitudini. [...] E ci sono solide ragioni per ritenere che uno di loro non abbia ricavato quei materiali da una copia dell'altro. La soluzione più convincente al problema dell'origine di quei passi è l'esistenza di un'altra fonte comune da cui li avrebbero tratti».

Della Fonte Q Ehrman dice: «Si suppone che la sua stesura risalga a un periodo non posteriore al testo di Marco, e un buon numero di esperti le ha attribuito una datazione precedente: gli anni Cinquanta del I secolo».

Come abbiamo visto sopra Luca, oltre al Vangelo di Marco, si servì di altre fonti anche se non ci fa sapere quali fossero. Gli studiosi le raggruppano nella voce “Fonte L”. Matteo si è servito del Vangelo di Marco e della Fonte Q. Dato che Matteo, come Luca, narra storie che si trovano solo nel suo vangelo egli le ha attinte da una fonte non condivisa da Luca e che gli studiosi hanno denominato “Fonte M”. È evidente che «quando ci occupiamo degli scritti di Matteo, Marco e Luca – i vangeli sinottici – non parliamo soltanto di tre libri redatto nel tardo I secolo, ma di almeno quattro fonti: Marco e le Fonti Q, M e L».

Più di uno studioso ha ipotizzato che anche il Vangelo di Marco consista di materiale tratto da fonti più antiche, scritte e orali. Quanto ai vangeli apocrifi non si può stabilire se risalgano a fonti scritte anche se alcuni esperti lo ritengono possibile.

Tutte queste fonti scritte precedentemente ai vangeli canonici convalidano le informazioni dei Vangeli e cosa importante, sono tutte indipendenti l'una dall'altra. Questo fatto garantisce allo storico che Yeshùà non può essere stato un personaggio inventato di sana pianta da una sola fonte per creare il mito del Salvatore.

«L'opinione che Gesù sia vissuto è rilevabile in molteplici fonti indipendenti, che devono essere circolate in varie regioni dell'Impero romano nei decenni che precedettero la produzione dei vangeli superstiti. Dove sarebbe questa fonte che ha inventato Gesù?».

L'analisi accurata che fa Ehrman non lascia dubbi: la storicità della figura di Yeshùà è dimostrata dalle numerosi fonti indipendenti che ne hanno curato la biografia. L'autore passa a esaminare anche le tradizioni orali attraverso il metodo della Critica delle forme.

Non mi addentro oltre, ma consiglio di leggere l'opera che Ehrman che, da studioso agnostico, ha composto al fine di dimostrare l'esistenza storica di una persona chiamata Gesù. Concludo con le sue parole:

«Le prove che ho presentato in questo capitolo non sono le uniche a disposizione. Ne sono soltanto una parte. Non è difficile, tuttavia, capire perché siano bastate a convincere quasi tutti gli studiosi che si sono anche solo interessati al tema. [Le sette fonti citate nel capitolo] Attestano l'esistenza di Gesù e convalidano lo stesso insieme di dati: per esempio che Gesù è vissuto, è stato un maestro ebreo, ed è stato crocifisso dai romani per istigazione delle autorità ebraiche di Gerusalemme. Ancora più degno di nota è il fatto che quelle testimonianze indipendenti attingano a un numero relativamente ampio di scritti antecedenti, vangeli che non ci sono pervenuti ma sono quasi certamente esistiti. È stato dimostrato al di là di ogni ragionevole dubbio che alcuni di essi risalgano come minimo agli anni Cinquanta dell'era volgare. Provengono da località sparse nell'area del Mediterraneo e sono, a loro volta, indipendenti uno dall'altro. Se è vero che gli storici preferiscono disporre di una quantità di testimonianze che convalidino l'una gli assunti dell'altra senza dar segno di aver collaborato, nelle fonti scritte che attestano l'esistenza del Gesù storico ne troviamo in relativa abbondanza. Cosa ancora più importante, ciascuno di quei numerosi testi evangelici si fondava su tradizioni orali che circolavano da anni nelle comunità cristiane di diverse parti del mondo, e che attestavano all'unanimità l'esistenza di Gesù. Alcune di esse hanno senz'altro avuto origine nelle comunità palestinesi di lingua aramaica, probabilmente negli anni Trenta, non molto tempo dopo la data tradizionale della morte di Gesù. La vasta rete di quelle tradizioni, quantitativamente rilevanti, disseminate in un'ampia area geografica, e in gran parte indipendenti l'una dall'altra, dà la quasi assoluta certezza, qualunque cosa si voglia dire del personaggio, che Gesù è esistito».

TORNA ALL'INDICE



I figli di Giacobbe mostrano al padre la tunica di Giuseppe dato per morto (Gn 37:32,33). Disegno di Stefano Levi della Torre.

**Emma Torlontano**  
**Considerazioni bibliche sul fascicolo**  
***I testimoni di Geova e la dottrina della trinità* di Mario Lo Menzo**

L'autore, Mario Lo Menzo, inizia la sua trattazione scrivendo: "Studiando le pubblicazioni dei testimoni di Geova e conversando con loro, si nota una grande confusione riguardo quella che essi credono che sia la dottrina della trinità. Chi conosce bene l'argomento, nota subito che i testimoni hanno una profonda ignoranza in merito all'argomento trinitario". Elenca poi, per dimostrarlo, alcune affermazioni della Watchtower, come questa: «"Io e il Padre siamo uno", disse Gesù. (Giovanni 10:30) Alcuni usano questo versetto per dimostrare che Gesù e il Padre sono due parti di un Dio trino. È questo che Gesù intendeva?» (*La Torre di Guardia* 1/9/2009) e commenta: "Per i trinitari sia Gesù, ovvero il figlio di Dio, che suo padre, sono due persone distinte, non ci è mai venuto in mente di definire queste persone con il termine "parti di un Dio trino". Dio non è diviso in parti, ci mancherebbe altro!". Può anche darsi che l'espressione «alcuni usano questo versetto», usata dalla rivista, sia strumentale e faccia intendere che alcuni, ma non gli editori, la usino (a pagina 28 della rivista la domanda appare nella rubrica *I lettori chiedono*); se la domanda (che non è firmata) è messa a bella posta dagli editori, sarebbe una strumentalizzazione in cui viene usato un argomento sciocco («sono due parti di un Dio trino»). Tuttavia, la stessa rivista spiega: «Nessuno concluderebbe che questo figlio e suo padre siano la stessa persona, ma tutti capirebbero il forte legame che li unisce» e infine così conclude: «Pertanto, quando disse "io e il Padre siamo uno", Gesù non parlava di una misteriosa Trinità, ma di una meravigliosa unità: il legame più stretto che possa esserci tra due persone». Tale conclusione mi pare perfettamente biblica.

Non intendo certo sostenere, in queste mie considerazioni, il punto di vista della Watchtower su Yeshù (Gesù), che non condivido. Ma da qui a sostenere le argomentazioni trinitarie del Lo Menzo ce ne corre. Mi limiterò quindi a cercare la verità scritturale e soprattutto ad evitare il partito preso, ricordando che se Hitler dice che piove e fuori cade pioggia dal cielo, perfino Hitler ha in quel caso ragione.

Mario Lo Menzo evidenzia un altro errore della Watchtower, la quale argomenta – sempre a pagina 28 della stessa rivista – che «se Gesù non avesse avuto una volontà distinta da quella del Padre» non avrebbe detto: "Si compia non la mia volontà, ma la tua" (Luca 22:42). L'errore della Società d'oltreoceano sta nel dire: «Se Gesù e il Padre fossero stati davvero una sola persona». La dottrina trinitaria afferma infatti che ci sono tre *distinte* persone, e qui il Lo Menzo ha gioco facile nel dimostrare che "i testimoni hanno una profonda ignoranza in merito all'argomento trinitario". Di

nuovo va però osservato che ciò non rende vera la dottrina trinitaria. Comunque, l'autore spiega che "vi sono due volontà anche per quanto riguarda la persona del figlio di Dio rispetto alle sue due distinte nature, ovvero quella umana e quella divina". C'è allora da domandarsi: quando Yeshù disse: "Si compia non la mia volontà, ma la tua" (Luca 22:42), quale delle sue due presunte nature stava parlando? Non si può che rispondere: quella umana. Ma allora sorge un'altra domanda: dato che Yeshù si stava rivolgendo a Dio, se aveva "due distinte nature" come è possibile che la sua presunta natura divina tacesse? Si dovrebbe ammettere un'alternanza, un'intermittenza in cui quando vigeva la natura umana taceva quella presunta divina e viceversa, il che sarebbe un assurdo. Mario Lo Menzo cita Giovanni Damasceno, che asseriva che Cristo "è consentaneo<sup>2</sup> a due nature". Nelle parole di Yeshù in Lc 22:42 c'è però la possibilità di una volontà diversa da quella di Dio ed è illogico che Yeshù uomo contemplasse tale eventualità se fosse lui stesso Dio. Yeshù poteva, in effetti, agire secondo la propria volontà e in contrasto con quella di Dio, come mostra l'episodio delle tentazioni (Mt 4:1-11). Un uomo che è Dio stesso e può fare diversamente da Dio è un assurdo.

Le stesse considerazioni possono essere fatte per Giovanni 12:28: "«Padre, glorifica il tuo nome». A quel punto si udì una voce dal cielo che disse: «L'ho glorificato e lo glorificherò di nuovo»" (TNM). Citando questo passo, *La Torre di Guardia* del 1° giugno 1988 afferma a pagina 10, § 2, che «anche un bambino capirebbe che fra l'Iddio Onnipotente e Gesù Cristo intercorre la stessa relazione esistente fra un padre e il suo diletto figlio: si tratta di due individui diversi. Eppure, questa semplice verità biblica viene negata dalle religioni della cristianità, le quali sostengono ostinatamente che Gesù Cristo sia lo stesso Dio Onnipotente, la seconda persona di una Trinità in cui la terza sarebbe lo spirito santo». Lo Menzo definisce però ciò un'eresia, ricordando di nuovo che "per i trinitari le tre persone che sono Dio sono DISTINTE!" (il tutto maiuscole è dell'autore). Ma non è forse la stessa cosa che afferma la citata rivista? Trinità a parte, vi è detto chiaramente che «si tratta di due individui diversi», che poi si tratti dello stesso Dio Onnipotente è il cattolicesimo ad affermarlo, non la Sacra Scrittura.

L'autore si rifà poi a *La Torre di Guardia*, edizione del 15/5/2002, pagina 6: «Secondo le Scritture, Geova è l'Iddio Onnipotente e Gesù è suo Figlio. I due non erano coeguali prima che Gesù venisse sulla terra e neppure durante la sua vita terrena». Dopo aver detto che secondo i Testimoni di Geova "coeguali" significa che il padre e il figlio sono la stessa persona, controbatte che "anche questo è falso", perché "per i trinitari la coeguaglianza riguarda la natura delle tre persone, non la loro individualità". Il Lo Menzo è specioso e inganna i suoi lettori. Trascura infatti che ne *La Torre di Guardia* del 1° giugno 1988 è detto chiaramente che «si tratta di due individui diversi». Quanto al termine "coeguali", cito dalla Treccani: «Coeguale • agg. [dal lat. tardo *coaequalis*, comp. di *co-*<sup>1</sup> e

---

<sup>2</sup> Consentaneo = in accordo, in armonia.

*aequalis* «uguale»]. – Uguale in pari grado, detto, in teologia, delle persone della Trinità». L'unica obiezione che qui si può muovere alla Watchtower è l'uso del nome astruso "Geova".

«La superiorità del Padre rispetto al Figlio, come pure il fatto che il Padre è una persona distinta, è evidenziata anche dalle preghiere di Gesù, come quella che pronunciò poco prima di essere ucciso: "Padre, se lo desideri, rimuovi da me questo calice [cioè, una morte ignominiosa]. Tuttavia si compia non la mia volontà, ma la tua". (Luca 22:42) Se Dio e Gesù sono "uno nell'essenza", come afferma la dottrina della Trinità, come poteva Gesù avere una volontà diversa da quella del Padre? — Ebrei 5:7, 8; 9:24» (*Svegliatevi!* 22/4/2005, pagina 6). Mario Lo Menzo: "Con grande sorpresa dei tgd<sup>3</sup>, i trinitari credono non solo che il padre il figlio e lo Spirito santo siano tre persone distinte, ma anche che il padre ha una preminenza sulle altre due persone trinitarie in quanto fonte eterna del figlio, da lui generato e del santo spirito da lui emanato, questo è uno dei fondamenti della dottrina trinitaria". E dove sta l'obiezione? Pare non ci sia. L'autore conferma la sua dottrina trinitaria e riconosce che i Testimoni – almeno per ciò che riguarda il padre e il figlio – parlano di persone distinte affermando la supremazia del padre sul figlio.

Lo Menzo ha comunque ragione nel cogliere l'errore della Watchtower ne *La Torre di Guardia*, edizione del 15/1/1992, a pagina 21: «Che Gesù non fosse in parte uno spirito quand'era sulla terra è confermato dalla dichiarazione di Pietro secondo cui Cristo 'fu messo a morte nella carne, ma fu reso vivente nello spirito'. (1 Pietro 3:18) Solo perché era interamente umano Gesù poté provare ciò che provano gli uomini imperfetti e divenire così un sommo sacerdote compassionevole. Paolo scrisse: "Poiché non abbiamo come sommo sacerdote uno che non possa compatire le nostre debolezze, ma uno che è stato provato sotto ogni aspetto come noi, ma senza peccato". — Ebrei 4:15». L'autore, pur esprimendosi in modo non corretto, coglie nel segno quando osserva: "Secondo questa pubblicazione i trinitari crederebbero che Gesù era in parte uno spirito e che non fosse interamente umano, questa credenza si chiama modalismo adozionista e non ha nulla a che vedere con la trinità, per i trinitari Gesù quando era sulla terra era veramente uomo, esattamente come noi tranne il peccato". Sebbene l'espressione "in parte uno spirito" non sia adeguata, è vero che i Testimoni fanno confusione parlando di "parti di un Dio trino" e, come afferma giustamente l'autore, "Dio non è diviso in parti". Che i Testimoni non conoscano bene la dottrina trinitaria, nulla toglie tuttavia alla verità biblica che Yhvh è Uno e Unico. – Dt 6:4.

Lo stesso errore lo commette *La Torre di Guardia*, edizione del 1° gennaio 1970, a pagina 6: «Verso il quarto secolo alcuni ecclesiastici, compreso il giovane arcidiacono Atanasio, sostenevano che Gesù e Dio fossero una sola e medesima persona». Lo Menzo non se la lascia scappare e ribatte: "Questa

---

<sup>3</sup> Abbreviazione che per sta per Testimoni di Geova, abbreviazione usata dai Testimoni stessi. – Mia nota.

frase: «sostenevano che Gesù e Dio fossero una sola e medesima persona» non ha senso per un trinitario come Atanasio, né si sognò mai di scriverla, egli credeva che Gesù fosse Dio come lo era suo padre, non che Dio era una sola persona con Gesù!!!”.

Atanasio scrive nella sua prima lettera a Serapione, in 28-30: “Non sarebbe cosa inutile ricercare l'antica tradizione, la dottrina e la fede della Chiesa cattolica, quella s'intende che il Signore ci ha insegnato, che gli apostoli hanno predicato, che i padri hanno conservato”. Da questo passo, citato dal Lo Menzo, sarebbe bene che cattolici prendessero spunto e provassero a leggerlo così: Sarebbe cosa molto utile ricercare l'antichissima tradizione trinitaria, che affonda le sue radici nel paganesimo e che Chiesa cattolica adottò e che nulla ha a che fare con ciò che il Signore ci ha insegnato e che gli apostoli hanno predicato.

L'autore scrive nel suo saggio: “Per un trinitario il padre è distinto dal figlio, ma entrambi sono lo stesso Dio, hanno cioè la stessa natura divina in comune, proprio perché Cristo è figlio, si dice che è generato dal padre e non creato, infatti un figlio si genera non si crea, un figlio ha la stessa natura di chi lo genera e Dio genera Dio, come l'uomo genera l'uomo”. C'è qui a mio avviso un ragionamento del tutto errato. Che “un figlio ha la stessa natura di chi lo genera” è assodato; un pesce genera un pesce, un gatto genera un gatto, un uomo genera un umano. Ma è un errore applicare questa ovvietà a Dio. In Sl 2:7 è detto: “Voglio annunciare il decreto del Signore. Egli mi ha detto: «Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato»” (CEI 2008). Sebbene questo salmo sia anonimo, At 4:25 lo attribuisce a Davide. È quindi il re Davide che riferisce che Dio gli ha detto: “Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato”. Indubbiamente questo salmo è messianico, e Yeshùà è l'antitipo; ma il tipo è Davide. Che il re fosse “generato” come “figlio” è un concetto tipicamente ebraico e quindi biblico, ma sarebbe assurdo dire che Davide era Dio perché generato da Dio. In più, la logica constatazione che “l'uomo genera l'uomo” non può essere forzata per farla equivalere a “Dio genera Dio”. Infatti, un uomo genera sì un uomo, ma si tratta di un *altro* uomo *diverso* da sé. Asserire che Dio genera sé stesso è un assurdo. Pur rispettando la specificazione trinitaria che padre e figlio sono persone diverse, per cui non si può dire che il padre genera il padre, va notato che l'autore afferma che “Dio genera Dio”. Potremmo domandare: quando? Il credo trinitario afferma: “Generato, non creato”. Ma quando? Siccome Dio è eterno, anche il figlio dovrebbe essere eterno, per cui si dovrebbe rispondere con un sibillino e assurdo “da sempre”. E lo spirito santo? Se fosse Dio, lo sarebbe da sempre. E siccome non viene detto che lo spirito fu generato e non creato, avremmo due persone coeterne e una generata. Come si esce da questo guazzabuglio di assurdità? Andando alla sua origine, al credo niceno-costantinopolitano e ai due concilii di Nicea (325) e di Costantinopoli (381), in cui quella professione di fede fu pensata e formulata in modo da adattare un concetto del pagano al pensiero di una chiesa ormai deviata da quella delle origini.

Scrivono il Lo Menzo: “Essendo il Padre, la fonte di tutto (come evidenziato dal sinodo di Toledo<sup>4</sup>), ha una relazione monarchica con il Figlio e lo Spirito, i quali accettano la supremazia del padre razionalmente, senza per questo essere inferiori o differenti nella loro identica natura divina”. È lo stesso ragionamento, umano e non biblico, che fa l'americana Chiesa di Dio Unita, con la sola differenza che questa parla di due persone, definendole “famiglia di Dio”, in cui Dio Figlio accetta di sottomettersi a Dio Padre. Come la si metta, è ben difficile non parlare di politeismo.

Attaccando i Testimoni di Geova, Mario Lo Menzo ha gioco facile nell'evidenziare alcune loro idee stravaganti, per non dire insensate e perfino puerili. Egli scrive che i Testimoni “credevano che Dio risiedesse nelle Pleiadi, nel nostro universo fisico e questo fino al 1953!”.

- «Pensiamo che le Pleiadi possono rappresentare la residenza di Geova, il posto dal quale egli governa l'universo». - *La Torre di Guardia*, edizione del 15/6/1915.
- «Gli Studenti Biblici [oggi Testimoni di Geova, mia nota] hanno ottime ragioni per ritenere che il trono di Geova Dio, il centro dell'universo spirituale, si trovi nella regione delle Pleiadi». - *The Golden Age*, 10/9/1924, pagg. 793, 794.

Lo Menzo ha del tutto ragione quando afferma che i Testimoni di Geova “non hanno ancora capito cosa significa il fatto che Dio sia eterno, ossia al di fuori del tempo e dello spazio”. Infatti, ancora oggi la Watchtower insegna che Dio occupa uno spazio e un luogo nell'universo. Con questo grave errore la società biblica americana colloca in Creatore all'interno della sua creazione.

Il Lo Menzo ha di nuovo ragione allorché evidenzia che i Testimoni di Geova credono e insegnano che “Cristo uomo fosse Michele arcangelo fatto uomo”.

Di certo la Watchtower professa diverse dottrine non bibliche e di certo non conosce a fondo Yeshù, ma non ha torto nell'essere antitrinitaria.

TORNA ALL'INDICE



Giuseppe e la moglie di Putifarre  
Gn 39:12-15  
disegno di  
Stefano Levi della Torre

---

<sup>4</sup> XI Sinodo di Toledo (anno 675).

## Fausto Salvoni L'ultimo posto

*Nota degli editori di Bibbiaoggi.* Questa breve parabola de *L'ultimo posto* (Luca 14,7-11) è tratta dagli appunti scritti a mano di Fausto Salvoni (1907-1982) sulle parabole di Gesù. I commenti e i vocaboli greci, come pure il breve commento degli editori, riportati in parentesi e alcune parti del testo sono di Paolo Mirabelli, che ha curato la revisione, articolato le parti della parabola e riformulato alcune espressioni. La trascrizione dei testi è di Cesare Bruno e Roberto Borghini.

*La parabola.* *L'ultimo posto* (Luca 14,7-11). Qui il vocabolo “parabola” assume il senso biblico di sentenza sapienziale come anche altrove, ad esempio in Marco 7,17 (dove è usato il termine parabola per il detto “quel che esce contamina, non quel che entra”).

*Primo e ultimo posto.* In questa parabola, Gesù si ispira a un episodio di vita pratica, vale a dire dal fatto che i farisei amavano i primi posti (cfr. Luca 20,46). Perciò Gesù raccomanda di non scegliersi i migliori posti su cui si sdraiavano gli invitati a un pasto solenne, ma di scegliersi gli ultimi posti. Nel primo caso, se venisse un personaggio più importante, l'invitato dovrebbe cedergli il suo posto e prendersi l'ultimo, con grande vergogna di fronte a tutti. Meglio quindi scegliere l'ultimo posto e sentirsi dire dall'ospitante: “Vieni più avanti in un posto più elevato”, con grande soddisfazione personale. Sembra quindi un suggerimento di buona creanza sociale, di un corretto comportamento di educazione civica, simile ai molti che si trovano nel libro dei proverbi: “Non darti arie davanti al re e non metterti al posto dei grandi; perché è meglio sentirsi dire ‘Sali quassù’ piuttosto che essere umiliato davanti a un superiore.” (Proverbi 25,6-7). Ma Gesù non si ferma qui, egli raggiunge il suo insegnamento più profondo al versetto finale dove raccomanda l'umiltà: “Chi si eleva sarà abbassato e chi si umilia sarà esaltato” (14,11).

*L'applicazione.* Contro le preoccupazioni gerarchiche esistenti ad esempio presso i Qumraniti, che fissavano con rigore i posti da occupare nella mensa comune, Gesù raccomanda l'umiltà e la ricerca dei posti più bassi. L'espressione, amata da Luca tant'è vero che viene ripresa anche altrove nel vangelo (18,14), si rifà ad Ezechiele, dove il profeta dice all'empio re di Israele: “Deponi il turbante e togliti la corona; tutto sarà cambiato: ciò che è basso sarà elevato e ciò che è alto sarà abbassato” (21,31). Riappare pure in Matteo nel suggerimento di Gesù: “Il maggiore tra voi sia vostro servo: chi invece si innalzerà sarà abbassato e chi si abasserà sarà innalzato” (23,12). L'espressione appartiene alla tradizione lucana e si ricollega alle invettive contro i farisei, amanti dei primi posti (cfr. pure Matteo 6,1-8). Essa diviene quindi un invito all'umiltà.

**Commento degli editori.** Questa breve ma significativa parabola de *L'ultimo posto* (Luca 14,7-11) si trova soltanto nel vangelo di Luca. Le versioni moderne della Bibbia intitolano questo racconto di Gesù: "Lezione d'umiltà". Un titolo che rende bene il senso della parabola. L'evangelista Luca fornisce l'occasione, il contesto di questa parabola (greco *parabole*) di Gesù: egli è ospite a cena di uno dei principali (*archon*) farisei (14,1) e nota come gli invitati scelgono i primi posti a tavola. La parabola allora rientra nella polemica contro i farisei, i quali pensano di avere diritto ai primi posti anche nel regno messianico e disprezzano gli altri. Gesù censura il loro atteggiamento presuntuoso e orgoglioso davanti a Dio e agli uomini. La conclusione è la stessa di quella dei due che si recano al tempio per pregare: il fariseo e il pubblicano (18,14). Dunque, è una critica ai farisei e alla loro ricerca ansimante di apparire i primi. Tuttavia la parabola ha pure un senso più generale e si applica ai discepoli di Gesù: a quanti amano la gloria e ricercano i primi posti nel regno o nella chiesa. Il cristiano deve ricordarsi sempre di essere un umile servo di Dio e dei suoi fratelli. Infine, va detto che il virus della ricerca dei primi posti non ha infettato soltanto i farisei del tempo di Gesù, ma è molto diffuso nella nostra società dell'immagine, che ha come valore l'apparire: uomini che vanno alla ricerca affannosa dei posti in prima fila nelle occasioni importanti, perché vogliono mostrarsi; essere considerati i primi, i più ragguardevoli. La parabola di Gesù ci invita a essere umili, a ricercare l'umiltà. Non va intesa come una strategia di autoesaltazione: "occupo l'ultimo posto perché so che il padrone poi mi darà il primo posto". Chi è veramente umile, e non è dominato dall'ego, si comporta *normalmente* come l'uomo descritto dalla parabola che occupa l'ultimo posto. Nella logica del regno di Dio: chi si innalza, sarà abbassato; e chi si abbassa, sarà innalzato.

TORNA ALL'INDICE

## **Il calpestamento di Gerusalemme di Gianni Montefameglio**

Nel sito di discussioni bibliche [www.biblistica.eu](http://www.biblistica.eu) è stata recentemente posta questa questione: Nello studio [https://www.biblistica.it/?page\\_id=1239](https://www.biblistica.it/?page_id=1239) è detto che il calpestamento di Gerusalemme sarebbe avvenuto solo dopo la sua occupazione. Però la parola greca tradotta con "sarà calpestata" viene definita da Gianfranco Nolli come "futuro perifrastico", "forma analitica che segna il durare di questo stato e dà enfasi al pensiero" (*Evangelo secondo Luca*, pag. 917). Da quel che si capisce, il

versetto di Luca 21:24 intende dire quello che viene confermato pure da un'altra opera di consultazione: "ἔσται πατουμένη *shall continue to be trodden down* [continuerà ad essere calpestata], Luke 21:24". In altre parole Gesù si stava riferendo ad un calpestamento che esisteva già da tempo e che sarebbe continuato nel futuro. Dicono bene o male queste due opere di consultazione?

Quella sollevata è davvero una bella questione e vanno fatti i complimenti a chi l'ha posta, per la sua sagacia e soprattutto per la sua attitudine ad andare a fondo. Esaminiamo quindi la questione.

Il verbo di Lc 21:24, quindi. In verità in questo passo ne troviamo ben quattro:

1. πεσοῦνται (medio futuro indicativo), "cadranno";
2. αἰχμαλωτισθήσονται (passivo futuro indicativo), "saranno fatti prigionieri";
3. ἔσται πατουμένη;
4. πληρωθῶσιν (passivo aoristo congiuntivo).

Dal punto di vista critico-testuale non ci sono incertezze: il passo è genuino, ben attestato.

Lo scrittore, Luca, è molto istruito e il suo greco è eccellente, il che agevola molto l'analisi, perché vocaboli e verbi sono usati con cognizione di causa.

Faccio un'osservazione preliminare: il tempo καιρός (che Luca mette al plurale riferendosi ai pagani) è un tempo particolare, fissato, limitato, decisivo. È ben diverso dal tempo *chrònos*, che è solo "tempo", ovvero tempo cronologico. Il tempo *kairòs* in italiano non ha un equivalente, per cui la semplice traduzione "tempo" è insufficiente e inadeguata. Il *kairòs* indica il tempo in cui il tempo giunge ad una crisi. Per certi versi è il tempo di Dio.

Ciò detto, entriamo nello specifico. I primi due verbi (1. πεσοῦνται; 2. αἰχμαλωτισθήσονται) sono alquanto semplici: il primo, al medio, indica un'azione compiuta su sé stessi: le persone non ce la faranno più e verranno meno, "cadranno". Il secondo, al passivo, indica un'azione subita: "saranno fatti prigionieri".

Il quarto verbo (4. πληρωθῶσιν) è preceduto da ἄχρι οὔ, "finché non". La traduzione "saranno compiuti" non è propriamente precisa. La forma verbale, infatti, non è al futuro ma all'aoristo, un tempo verbale che in italiano manca. Dovrebbe essere tradotto "d'un tratto saranno compiuti". L'aoristo indica infatti un'azione puntuale, colta nel momento del suo manifestarsi.

Ed eccoci infine alla terza espressione verbale (3. ἔσται πατουμένη). Abbiamo qui due verbi: a) il futuro indicativo medio del verbo greco "essere" e b) il participio presente singolare femminile passivo del verbo πατέω ("calpestare"); tradotto letteralmente, "essente calpestata", riferito a Gerusalemme. L'espressione ἔσται πατουμένη, tradotta letteralmente, suona "sarà essente calpestata". Il participio presente indica un'azione in corso e il futuro "sarà" stabilisce il quando. Se vogliamo rimarcare l'azione perdurante del participio presente, possiamo anche tradurre "continuante

a essere calpestata”, ma poi è il futuro “sarà” che circoscrive quell’azione: è in futuro, e solo nel futuro, che Gerusalemme “sarà continuante a essere calpestata”: quell’azione non è ancora iniziata e quando inizierà continuerà senza interruzione finché dureranno i tempi degli stranieri. Basta vedere la storia della Città Santa dall’anno 70 in poi. Le nazioni l’hanno calpestata in continuazione, iniziando dai romani, e fino ad oggi continua ad essere calpestata con gli arabi che pretendono di averla per sé e di fare da padroni nella città del Dio d’Israele, che mai la cederà. - *Is* 51:17.

Gerusalemme continuerà ad essere calpestata partendo dal passato? Questa interpretazione è impedita proprio dalla costruzione ἔσται + participio presente passivo. In *Is* 29:7 si legge nel greco *koinè* della *LXX* (che è il greco usato da Luca): ἔσται ὡς ὁ ἐνοπνιαζόμενος, “sarà come il sognante”: ἔσται + il participio presente medio del verbo greco “sognare”. Stando alla forzata applicazione del presunto “futuro perifrastico”, qui dovremmo intendere che ‘sarà come il continuante a sognare’, avendo già egli iniziato a sognare in precedenza. Il che non ha senso. Nel contesto si parla della folla di tutte le nazioni che marciano contro Ariel e il v. 8 fa un paragone con l’affamato che sogna di mangiare ma poi si sveglia e ha lo stomaco vuoto. La visione paventata dagli ebrei era fallace, era come un sogno da cui si sarebbero svegliati, ma non possiamo intendere che quel sogno continuasse ad avvenire prima che fosse fatto!

Per contro abbiamo *Mt* 16:19, in cui si legge: “Tutto ciò che legherai in terra sarà legato [ἔσται δεδεμένον (“sarà” + participio perfetto passivo)] nei cieli”, “sarà stato legato”. Qui è espresso il risultato dell’azione futura di Pietro: lui legherà e, visto in prospettiva, nel compimento, “sarà stato legato”.

Ora, se Yeshùa avesse inteso dire che il calpestanto di Gerusalemme era già iniziato nel passato e che sarebbe continuato, Luca avrebbe usato il participio passivo perfetto: quando fossero finiti i tempi degli stranieri, la Città Santa ‘sarà stata calpestata’. Se così fosse, tuttavia, non sarebbe indicato l’inizio del calpestanto. Luca dice invece “sarà essente calpestata”. Da quando?

“Quando vedrete Gerusalemme circondata da eserciti, allora sappiate che la sua devastazione è vicina” (*Lc* 21:20): il tempo è prossimo, ma la città di Dio non è ancora calpestata. È tempo di fuggire e di mettersi in salvo (*Lc* 21:21), la sua fine inizia però presto, “perché vi sarà grande calamità nel paese e ira su questo popolo” (v. 23). Allora, nel futuro ormai prossimo (dopo circa 40 anni, come sappiamo dalla storia), “cadranno sotto il taglio della spada, e saranno condotti prigionieri fra tutti i popoli; e Gerusalemme sarà calpestata [“sarà essente calpestata”, testo greco] dai popoli, finché i tempi delle nazioni siano compiuti”. - *Luca* 21:24.

Per rimanere in ambiente profetico, come in *Lc* 21, possiamo citare anche *Ez* 34:28 e *Ez* 39:26 in cui nel testo *koinè* della *LXX* si legge ἔσται ὁ ἐκφοβῶν: ἔσται + il participio presente (καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἐκφοβῶν αὐτούς).

Chi sostiene il continuo calpestamento di Gerusalemme sin dai tempi passati è la Watchtower, che fa iniziare il calpestamento addirittura nel 607 a. E. V., data antistorica in cui la Società biblica americana pone la distruzione di Gerusalemme per mano dei babilonesi. Lo studioso norvegese Rolf Furuli, che rivestì ruoli ad alto livello nella filiale della Watchtower in Norvegia, sostenne questa data non storica. È una cosa davvero curiosa che lo studioso norvegese abbia scritto molto sul modo del tutto dispotico del corpo direttivo della Watchtower e poi sia rimasto concorde con una *La Torre di Guardia* del 1949 che sosteneva che gli eredi della casa reale di Davide sono gli editori stessi di quella rivista. Cattolici e protestanti sostengono con presunzione che la vera Israele, il popolo di Dio, siano oggi loro. Lo sparuto gruppetto dei dirigenti della Watchtower va ben oltre: non si accontenta di asserire di essere la vera Israele ma pretende di esserne a capo. E il Furuli dimostra nei suoi scritti quanto quel gruppetto sia tirannico e totalitarista. E per questo fu espulso. Ciononostante, continuò a sostenere il 607 avanti la nostra era. Unici al mondo, i dirigenti americani della Watchtower, sostengono questa data antistorica, col beneplacito del Furuli, le cui argomentazioni – tra l'altro – la Watchtower preferì non usare mai.

La storia del 607 a. E. V. basterebbe da sola a far collocare la Watchtower tra coloro che trattano gli studi biblici come barzellette. Come venne fuori il 607 a. E. V.? Dalla loro fissa per il 1914, l'anno in cui era atteso a Brooklyn il "ritorno di Gesù". Quando nulla accadde, invece di scusarsi col mondo intero, che cosa fecero? Dissero che il ritorno c'era stato, ma invisibile. Ma perché proprio il 607 a. E. V.? Mettendo insieme versetti presi qua e là avevano fatto un minestrone all'americana, stabilendo che i famosi "tempi dei gentili" dovevano durare 2520 anni, per cui: 1914 E. V. meno 2520 = 607 a. E. V.. Quando un membro del loro corpo dirigente (Raymond Franz) fu incaricato di trovare appoggi storici a quella data, fece ricerche dappertutto ma tornò a mani vuote. Iniziò allora a contestare le elucubrazioni mentali di Brooklyn e fu alla fine espulso. Tutto ciò è raccontato da lui stesso in un suo libro, insieme ad altre "chicche".

Ciò che si trascura sistematicamente arrampicandosi su futuri perifrastici è che – ammesso e non concesso che venga indicata un'azione già iniziata che perdura – grammatica e sintassi greca mai ci aiuteranno a stabilire quando sarebbe iniziata. Ciò può pretendere di farlo solo la Watchtower con le sue rocambolesche fantasie, che altro non sono che americanate.

Ma torniamo ora all'analisi dei testi biblici. In *Mt* 10:22 Yeshùà dice ai suoi: "Sarete odiati [futuro ἔσεσθε + participio presente passivo μισούμενοι = "sarete essenti odiati"] da tutti a causa del mio nome". Tale azione futura era già in atto? (Già la domanda suona contraddittoria: se era futura come poteva già essere in atto?). Si legga bene in contesto (*Mt* 10:16-22): "... vi consegneranno ai tribunali e vi flagelleranno nelle loro sinagoghe. E per causa mia sarete portati davanti a governatori e re ... non sarete voi a parlare, ma sarà lo spirito del Padre vostro a parlare mediante voi. Inoltre il fratello

consegnerà il fratello perché sia messo a morte, e il padre il proprio figlio, e i figli si ribelleranno contro i genitori e li faranno mettere a morte. E voi sarete odiati da tutti a causa del mio nome” (*TNM*). Ora ragioniamo: tribunali, flagellazioni nelle sinagoghe, comparizioni davanti a governatori e re, tradimenti familiari ... tutto futuro. E solo l’odio sarebbe stato già in atto? Ma, se così fosse, perché *TNM* non traduce ‘continuerete a essere odiati’? Perché sarebbe come i cavoli a merenda. Se l’odio fosse stato già in atto, logica vorrebbe che la costruzione sarebbe diversa: ‘Sarete odiati ancora di più’.

Ciò è ancora più evidente in *Mt 24*, che è un capitolo escatologico: “Nazione combatterà contro nazione e regno contro regno, e ci saranno carestie e terremoti in un luogo dopo l’altro. Tutte queste cose sono solo l’inizio di grandi sofferenze. Quindi vi perseguiteranno e vi uccideranno, e sarete odiati [futuro ἔσεσθε + participio presente passivo μισούμενοι = “sarete essenti odiati”] da tutte le nazioni a causa del mio nome. E allora molti si allontaneranno dalla fede, e si tradiranno e si odieranno gli uni gli altri. Compariranno tanti falsi profeti, che inganneranno molti; e a causa dell’aumento della malvagità l’amore della maggioranza si raffredderà. Ma chi avrà perseverato sino alla fine sarà salvato” (vv. 7-13, *TNM*). Di nuovo, ragioniamo: guerre a cui seguono carestie e a cui si aggiungono terremoti: queste cose, che riguardano tutti, “sono solo l’inizio di grandi sofferenze”. Poi si parla dei discepoli: persecuzioni e uccisioni, tutte future; e in questo nefasto quadro futuro Yeshùà direbbe ‘continuerete a essere odiati’? C’è poi un particolare che taglia la testa al toro: “E allora [τότε, “in quel momento”] molti si allontaneranno dalla fede, e si tradiranno e si odieranno gli uni gli altri” (v. 10, *TNM*). “Allora” quando? Quando saranno odiati da tutte le nazioni (v. 9). Ora si provi a dire così: ‘Quando continueranno a essere odiati, molti si allontaneranno dalla fede, e si tradiranno e si odieranno gli uni gli altri’. Ma se l’essere odiati era già in atto, come è possibile retrodatare ciò che sarebbe accaduto in futuro?

Un passo biblico che Furuli non cita, probabilmente perché scomodo, è quello di *Luca 22:69* (“D’ora in poi il Figlio dell’uomo siederà [futuro ἔσται + il participio presente medio καθήμενος = “sarà essente seduto”] alla potente destra di Dio”, *TNM*) dove troviamo una presunta coniugazione perifrastica. Qui Yeshùà non si sta riferendo ad un evento già iniziato nel passato, quindi perché la presunta coniugazione perifrastica di *Luca 21:24* dovrebbe riferirsi ad un evento già iniziato nel passato? Qui c’è poi una chiara e precisa limitazione: “Da ora in avanti”. Ciò non lascia spazio ad alcun perdurare precedente.

TORNA ALL’INDICE

## Enigmistica biblica (soluzioni dei giochi del n. 52)

Rebus biblico (2,6,7,5,9,11,2,7,5,2,6,3,4,12)



La strada maestra della Palestina costeggiava la pianura lungo la sponda del Mare Mediterraneo.

### Parole bibliche crociate

1	G	2	I	3	O	4	N	5	A	6	T	7	A	N
8	O	R	A	T	R	A	T							
	R		9	M	O	R	T	O						
10	S	A	11	S		12	P	S	I					
13	E	G	I	14	T	T	O			15	B			
16	T	I	L	L	O			17	I	A				
					18	B	19	A	R	A				
20	E	I		21	S	H	A	U	L					

Soluzione e spiegazioni

#### ORIZZONTALI

10 - סַף. 16 - Τίλλω. 17 - Ἀλληλουιά. 18 - אָרַב. 20 - עֵי. 21 - אִשׁוּר.

#### VERTICALI

2 - Irragionevole. 3 - Βοάω. 4 - “Non tradirla mai”. 5 - Ἀγάπη, ῥάβδος, ὄνομα, πόλις, ἰουδαῖος, ὠσαννά, בֵּן, בְּרֵל; > aroptobh. 14 - תָּה. 15 - בַּעַל (Os 2:16 è Os 2:18 nella Bibbia ebraica). 17 - אִשׁוּר. 19 - Aaronne.

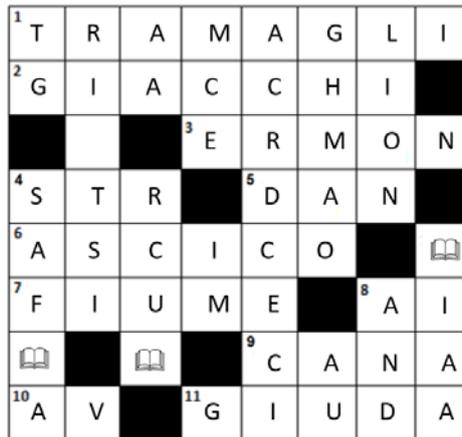
### Versetti biblici cifrati

1	S	2	I	3	A	4	T	5	E	-	1	S	5	E	6	M	7	P	8
R	5	E	-	9	G	2	I	10	O	2	I	10	O	1	S	2	I	;	11
N	10	O	11	N	-	12	C	5	E	1	S	1	S	3	A	4	T	5	E
-	6	M	3	A	2	I	-	13	D	2	I	-	7	P	8	R	5	E	9
G	3	A	8	R	5	E	;	2	I	11	N	-	10	O	9	G	11	N	2
I	-	12	C	10	O	1	S	3	A	-	8	R	5	E	11	N	13	D	5
E	4	T	5	E	-	9	G	8	R	3	A	14	Z	2	I	5	E	,	7
P	5	E	8	R	12	C	15	H	5	È	-	16	Q	17	U	5	E	1	S
4	T	3	A	-	5	È	-	18	L	3	A	-	19	V	10	O	18	L	10
O	11	N	4	T	3	À	-	13	D	2	I	-	13	D	2	I	10	O	.

“Siate sempre gioiosi; non cessate mai di pregare; in ogni cosa rendete grazie, perché questa è la volontà di Dio”.

1	S	7	P	13	D
2	I	8	R	14	Z
3	A	9	G	15	H
4	T	10	O	16	Q
5	E	11	N	17	U
6	M	12	C	18	L
Chiave crittografica				19	V

## Parole bibliche crociate definite con immagini



### SOLO ORIZZONTALI

4. La rete da pesca nell'immagine 4 è detta "rete a **strascico**" (continua in 6 orizzontale).  
 10. Av (אָב).

TORNA ALL'INDICE

## Umorismo ebraico



## Novità dalla Facoltà Biblica

È stato pubblicato il nuovo libro del biblista Claudio Ernesto Gherardi:

[Claudio E. Gherardi, Le lettere pastorali – Vol. 3°, Tito](#)

Questo volume completa la trilogia che raccoglie gli studi esegetici sulle tre lettere pastorali.

I primi due volumi erano già stati pubblicati:

[Claudio E. Gherardi, Le lettere pastorali – Vol. 1°, 1Tm](#)

[Claudio E. Gherardi, Le lettere pastorali – Vol. 2°, 2Tm](#)



La biblista Alessandra Zangarelli ha prodotto un interessante libretto che tratta la relazione tra Dio e il tempo:

[L'atemporalità di Dio, di Alessandra Zangarelli](#)

Ricordiamo anche che sono state pubblicate quattro nuove tesi di laurea:

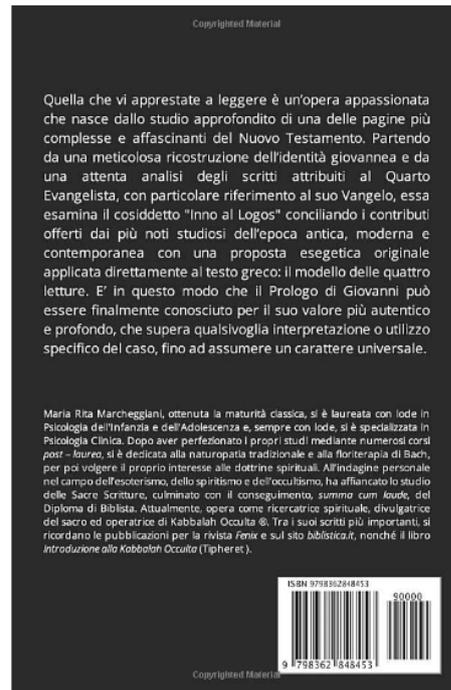
[TESI DI LAUREA di Maria Rita Marcheggiani](#)

[TESI DI LAUREA TRIENNALE di MARCO SORANNO](#)

[TESI DI LAUREA MAGISTRALE \(neotestamentaria\) di MARCO SORANNO](#)

[TESI DI LAUREA MAGISTRALE \(veterotestamentaria\) di MARCO SORANNO](#)

La tesi di Laurea della dottoressa Marcheggiani, intitolata 'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος - *Indagine sul prologo di Giovanni*, è stata recentemente pubblicata anche in forma cartacea. Il libro è disponibile presso Amazon, [qui](#). La direzione di *Ricerche Bibliche* ringrazia l'autrice di aver concesso che la sua tesi, di cui ha la proprietà intellettuale (Copyright ©), rimanga fruibile gratuitamente sul nostro sito. Lo scritto nel libro, comunque, è stato sottoposto ad ulteriore attività di revisione, per cui presenta alcune modifiche (non sostanziali) rispetto all'elaborato originale.

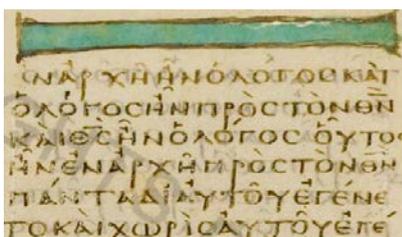


Maria Rita Marcheggiani, dopo gli studi classici, si è laureata con lode in Psicologia dell'Infanzia e dell'Adolescenza e, sempre con lode, si è specializzata in Psicologia Clinica. Dopo aver frequentato Master in Psicodiagnostica Clinica e Forense e in Terapia ABA - VB, ha conseguito i titoli di consulente in Naturopatia Tradizionale e in Floriterapia di Bach. Dopo la pubblicazione del suo primo libro, *Introduzione alla Kabbalah Occulta*<sup>5</sup>, ha ottenuto il Diploma in Scienze Bibliche con il massimo dei voti e il riconoscimento della Dignità di Pubblicazione per la sua tesi di laurea. Oggi, opera come ricercatrice e divulgatrice indipendente, mentre continua il suo percorso presso la Facoltà di Biblistica studiando per la specializzazione in Scritture Greche.



Della dottoressa Marcheggiani la nostra rivista aveva pubblicato *Il valore di Pan nel percorso di conoscenza del Sé* nel numero 27 (Secondo Trimestre 2017).

Segue, alla pagina seguente, un estratto delle tesi Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος - *Indagine sul prologo di Giovanni*.



L'inizio del prologo giovanneo nel *Codex Vaticanus* (n. 1209; Gregory-Aland n. B o 03). Scritto in greco, su pergamena, con lettere onciali (maiuscole), il manoscritto è conservato in Vaticano, nella Biblioteca Vaticana.

TORNA ALL'INDICE

<sup>5</sup> <https://www.amazon.it/Introduzione-kabbalah-occulta-Maria-Marcheggiani/dp/8864966153>

## **Maria Rita Marcheggiani**

### **Una proposta per l'analisi del testo del prologo giovanneo: le quattro letture**

Il prologo giovanneo è così straordinariamente ricco di elementi che la mia proposta è quella di analizzarlo mediante più letture che procedono per quattro livelli successivi:

1. il primo livello di lettura è quello generale e coincide, sostanzialmente, con il livello di lettura elementare di Adler. Si tratta di leggere il Prologo nella sua interezza, identificandone il contenuto di fondo e le sue caratteristiche principali;
2. il secondo livello di lettura è quello d'approfondimento e rimanda, per certi versi, al livello di lettura esplorativa di Adler. In questo caso, l'invito è quello di rileggere lo scritto al fine di individuarne le tematiche secondarie, nonché le relazioni che intercorrono tra le stesse;
3. il terzo livello di lettura è quello analitico, termine utilizzato anche da Adler per indicare un approccio particolarmente attivo ed attento al testo. Al lettore, a questo punto, è richiesto di soffermarsi sui diversi termini del Prologo, a cominciare da parole ed espressioni chiave, indagandoli in maniera approfondita nelle loro caratteristiche formali e contenutistiche. In altre parole, si tratta di effettuare una vera e propria indagine filologica dello scritto;
4. Il quarto livello di lettura è quello complessivo e coincide sostanzialmente con il livello di lettura sintopica di Adler. Esso consiste nel mettere insieme tutte le informazioni ottenute nelle letture precedenti al fine di raggiungere una più piena comprensione del testo. Volendo utilizzare un *τύπος* tipico della psicologia moderna, si tratta di guardare al Prologo come una vera e propria *gestalt*, ossia una sorta di figura, quadro, struttura unitaria o configurazione complessiva in cui il tutto è più della semplice somma delle singole parti. A conclusione di questo livello di lettura, quindi, si potrà comprendere meglio anche la funzione del Prologo rispetto al quarto Vangelo.

#### **Il primo livello di lettura del Prologo**

Dalla prima lettura del Prologo è possibile giungere alla conclusione che il testo ruota intorno ad una questione teologica di fondo che è, appunto, il *logos-verbum*, che non viene tanto descritto o spiegato, quanto piuttosto celebrato in tutta la sua solennità sotto il quadro completo della sua rivelazione.

Non a caso, è possibile sin da subito rilevarne tre aspetti fondamentali:

- la preesistenza, ai versetti 1–3, con particolare riferimento a ἐν ἀρχῇ (che indica il principio);
- la manifestazione, ai versetti 4–13, con particolare a ζωὴ e φῶς (che costituiscono le prime espressioni del λόγος);
- l’incarnazione o, più precisamente, il farsi carne del λόγος, ai versetti 14–18, con particolare riferimento a σὰρξ ἐγένετο (che espone l’ultima manifestazione, quella più piena, del λόγος stesso).

In questo modo, l’impressione è proprio quella di trovarsi di fronte a un *logos–verbum* come entità dinamica, che si dispiega ai nostri occhi in un movimento discendente continuo che oscilla tra le dimensioni dell’essere e del divenire, centrali nel processo creativo. A tal proposito, si può parlare anche di una vera e propria rivelazione del λόγος, a cui seguono e conseguono i processi di accoglienza, interiorizzazione e testimonianza dello stesso.

## **Il secondo livello di lettura del Prologo**

Dalla seconda lettura del Prologo è possibile individuare una serie di tematiche secondarie che ruotano comunque intorno alla questione del *logos–verbum*, di cui vengono meglio esplicitate caratteristiche e modalità d’azione. Infatti, essa garantisce una più precisa definizione del λόγος a partire dal suo essere ed esistere in qualità di vita (ζωή), luce (φῶς), verità (ἀλήθεια), gloria (δόξα) e grazia (χάρις). A tutto ciò si aggiunge una menzione particolarmente significativa, quella di Giovanni, che è presentato come il testimone del *logos–verbum* nella sua manifestazione come luce e nella carne.

Volendo entrare nello specifico della questione, si può affermare che della seconda lettura del testo emergono i seguenti argomenti:

- il *logos–verbum* nel principio, al versetto 1a (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος);
- il *logos–verbum* nella sua relazione con Dio, ai versetti 1b, 1c e 2, (καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.);
- il *logos–verbum* e la creazione, al versetto 3 (πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.);
- il *logos–verbum* nella sua relazione con la vita, al versetto 4a (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν);
- la vita, espressione del *logos–verbum*, come luce degli uomini, al versetto 4b (καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων);
- la luce in relazione alle tenebre, al versetto 5 (καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν);

- la venuta di Giovanni e la sua ragione, ai versetti 6 – 8 (Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι’ αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ’ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.);
- la venuta al mondo della luce di verità, al versetto 9 (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.);
- azione della luce nel mondo, al versetto 10a e 10b (Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι’ αὐτοῦ ἐγένετο);
- il mancato riconoscimento della luce da parte del mondo, al versetto 10c e 11 (καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.);
- il riconoscimento della luce da parte del mondo, ai versetti 12 e 13 (ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ’ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.);
- la venuta nella carne del *logos–verbum*, al versetto 14a (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο);
- l’umana esperienza del *logos–verbum* nella carne, con riferimento alle sue caratteristiche o doni di gloria, grazia e verità, al versetto 14b e 14c (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.);
- la testimonianza resa da Giovanni, al versetto 15 (Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· Οὗτος ἦν ὃν εἶπον· Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.);
- ancora sull’umana esperienza del *logos–verbum* nella carne, al versetto 16 (ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.);
- ancora sui doni del *logos–verbum*, con la specifica menzione del ruolo di Mosè e Gesù, al versetto 17 (ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.);
- rivelazione di Dio attraverso l’unigenito, al versetto 18 (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.).

### **Il terzo livello di lettura del Prologo**

Procedendo con l’analisi del testo alla maniera già esplicitata, emerge ormai la necessità di indagare sulle diverse componenti del Prologo con particolare attenzione verso alcune parole ed espressioni chiave, ossia:

- λόγος, che designa la questione teologica fondamentale;
- (ἐν) ἀρχή, che allude alla condizione del *logos-verbum* nel principio;
- ζωή, φῶς, ἀλήθεια, δόξα, χάρις e σὰρξ, che indicano le manifestazioni del *logos-verbum*.

Questa operazione è fondamentale anche per riflettere in maniera più attenta sulle menzioni di Ἰωάννης, Giovanni, **Μωυσής**, Mosè e Ἰησοῦς Χριστός, Gesù Cristo. Inoltre, ciò sarà utile anche per approfondire il senso di alcune specifiche espressioni linguistiche.

#### a. Il termine λόγος

Il termine λόγος, corrispondente al latino *verbum*, deriva dal verbo greco λέγω e viene reso in italiano con parola. È con tale significato generico, quindi, che va inteso anche in Giovanni.

Tuttavia, nonostante l'assoluta linearità di questo ragionamento, sono stati versati fiumi di inchiostro sul λόγος giovanneo e, in particolare, proprio sul suo utilizzo nel Prologo, quasi come se il vocabolo in questione nascondesse in questo caso un significato nascosto da carpire a tutti i costi. A tal proposito, Marcheselli afferma:

A spiegare il prologo giovanneo non basta un'indagine di tipo lessicale (...). Si tratta piuttosto di ricercare l'origine dell'idea di una (seconda) figura divina accanto a Dio o forse meglio in Dio.

Osservazioni come questa potrebbero spiegare non solo la comune tendenza a leggere il Prologo in chiave simbolico-esoterica, ma anche la diffusa propensione a intendere il λόγος giovanneo in qualità di tributo alla filosofia ellenistica, per utilizzare un'espressione di Mazza, oppure nell'ottica di un debito nei confronti delle Scritture Ebraiche, ricorrendo a un termine di Burrus. Dodd, ad esempio, sostiene che la concezione del λόγος in Giovanni potrebbe risentire del filone ermetico, individuando una sorta di affinità con il λόγος degli scritti raccolti sotto il nome del dio egiziano Toth-Ermet: il *Corpus Hermeticum*. Allo stesso modo, sottolinea anche una certa similarità con la concezione del λόγος platonico, mostrando che sia nel Prologo che in testi come il *Fedro* o il *Timeo* si parla dello stesso in qualità di espressione tramite suoni linguistici del pensiero. Il contributo di Schnackenburg, invece, mostra una somiglianza tra la concezione del λόγος giovanneo e la filosofia stoica, il cui riferimento portante sarebbe Cleante. In ambo i casi, infatti, il λόγος è presentato come un principio vivente ed attivo che si diffonde nella materia inerte animandola e portandola alla vita. Ancora, Brown e Bultmann parlano di un probabile influsso gnostico, a cui il λόγος giovanneo si rifà ma solo in via generica o per combatterlo meglio, come dice Marcheselli. Sempre Brown argomenta rilevanti similitudini tra il λόγος di Giovanni e quello di Filone Alessandrino, sottolineando che entrambi si riferiscono allo stesso come strumento con il quale Dio ha fatto tutte le cose nonché come luce divina offerta agli uomini. La già citata Burrus, invece, è tra le più note sostenitrici di un'influenza giudaica.

Pur non negando la possibilità di un impatto della filosofia ellenistica sulla concezione del *λόγος* in Giovanni, infatti, ella ne evidenzia soprattutto il legame profondo con le Scritture Ebraiche e, in particolare, con *Gn 1* e *Pr 8*. Su questa linea di pensiero si muove anche il conterraneo Bontempelli, il quale afferma:

Il termine giovanneo, mentre sorpassa di gran lunga il concetto neoplatonico di ragione impersonale, anima del mondo, sembra piuttosto ispirato, nello scrittore cristiano, a passi dell'Antico Testamento, che ne preparano lo sviluppo e l'intelligenza (cfr. *Sap 18:15*; *Pr 8:22*).

A mio parere, non si può negare che il senso del *λόγος* giovanneo abbia potuto risentire in qualche modo della cultura greca, tanto più che l'Evangelista scrisse il suo Vangelo ad Efeso e lo fece verosimilmente anche a beneficio dei cosiddetti pagani. Al tempo stesso, non si può escludere neppure l'idea per cui il *λόγος* in Giovanni risenta della teologia biblica e targumica, tanto più se si considera che l'Evangelista era un semita che conosceva la tradizione e le Scritture Ebraiche. In questo modo, credo potrebbe risultare davvero apprezzabile quella proposta di indagine comparata avanzata da Goodenough e presentata da Boyarin.

In ogni caso, nessuno sforzo tra quelli passati in rassegna finora, neanche quest'ultimo, sembra prestare la giusta attenzione alla cosa più importante, vale a dire che Giovanni si rivolge al *λόγος*, così come a tutto il resto, in una modalità intimamente ispirata. Ciò che manca, dunque, è l'attenzione a quello che Marcheselli chiama *λόγος personale*.

Questo *λόγος personale*, considerata l'assoluta semplicità del vocabolario giovanneo, potrebbe consistere appunto nella già citata concezione del *λόγος* come parola. Tuttavia, tenendo presenti l'ispirazione di Giovanni e i contenuti specifici del suo Prologo, suggerisco di intenderlo più propriamente come parola di Dio. Quest'ultima, chiaramente, lungi dall'essere un mero mezzo linguistico, va intesa piuttosto in qualità di strumento che esprime il desiderio e la volontà della divinità fino a renderli fattivi.

Tale concezione di parola che è evento esperibile e non solo entità impalpabile può essere riscontrata anche nel corrispondente ebraico di *λόγος*, ossia *דבר*. Analizzando le Scritture Ebraiche, infatti, *דבר* in riferimento a Dio assume funzione creatrice, rivelatrice e vivificatrice. Come nel caso del *λόγος* giovanneo, quindi, non si tratta di un semplice insieme di lettere o di suoni, bensì di una vera e propria manifestazione di potenza. Non a caso, in Genesi, i giorni della creazione sono scanditi dall'espressione *וַיֹּאמֶר יְהוָה בְּאַלְהֵי רַבִּי אָמַר*, "Dio disse", mentre in *Dt 8:3* la parola diventa addirittura un nutrimento sostanziale per l'umanità.

Resta da chiarire, a questo punto, la ragione che ha portato moltissimi studiosi ad identificare il *logos-verbum* con il Cristo. Tale prospettiva interpretativa, che Montefameglio definisce piuttosto comune in chi ha già le *sue* conclusioni religiose (si pensi che costituisce ancora oggi una delle

principali prove addotte dal cattolicesimo a supporto di certi dogmi, come si vedrà meglio in seguito), non trova alcun riscontro oggettivo nel testo greco. Infatti, nella componente a del versetto 14 (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) non si afferma che la parola è Gesù Cristo e nemmeno, volendo essere puntigliosi, che essa si trasforma in carne. Al contrario, come suggerito dal significato del verbo γίνομαι (traducibile con divenire, venire all'esistenza o cominciare ad essere) e dall'utilizzo dello stesso all'aoristo (un tempo storico, atto ad esprimere il valore della puntualità), occorre intendere che il λόγος, già esistente ἐν ἀρχῇ, ad un certo punto è sceso nella carne e ha cominciato ad abitare proprio in questa forma nel mondo degli uomini. Allo stesso modo, il riferimento a Ἰησοῦς Χριστός in relazione al binomio χάρις / ἀλήθεια nella componente b del versetto 17 (ἢ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο) non costituisce un elemento sufficiente per stabilire una perfetta equivalenza tra lo stesso e il λόγος. Non a caso, gli studiosi che sostengono una relazione di identità tra Ἰησοῦς Χριστός e λόγος a partire da questo versetto si trovano a fare appello a un ragionamento di tipo logico-deduttivo sovente basato su un arrangiamento sillogistico del genere: 1. χάρις / ἀλήθεια → λόγος; 2. Ἰησοῦς Χριστός → χάρις / ἀλήθεια; 3. Ἰησοῦς Χριστός → λόγος. Un discorso simile vale anche laddove si fissa un'equivalenza tra il λόγος e l'espressione μονογενῆς θεός al versetto 18. Infatti, non basta parlare del fatto che l'unigenito è nel seno del Padre né che egli è rivelazione di Dio per affermare che Gesù coincida in tutto e per tutto con il λόγος; al massimo, si potrebbe guardare al μονογενῆς θεός in qualità di vettore che, portando nel mondo la parola di Dio, ne manifesta più pienamente la volontà di potenza. Tutto questo è coerente con quanto l'evangelista afferma in seguito, ad esempio nel capitolo 12 ai versetti 48–50.

A conclusione del discorso, credo sia opportuno offrire una mia definizione definitiva del λόγος di cui Giovanni parla nel Prologo. Esso è la parola e, in particolare, la parola di Dio. Questa parola, che dimora da sempre presso Dio, colma della sua pienezza, discende dal cielo, ossia dalla dimensione del mondo spirituale, fino ad entrare nella sfera terrena ed umana, dove assume la realtà dell'esistenza materiale e corporea attraverso Gesù Cristo, l'unigenito di Dio. È in questo modo che la parola si fa rivelazione ed è in considerazione di questo che essa assume una vera e propria funzione agente.

## **b. Il termine ἀρχή**

Come ho accennato in precedenza, quello che anima il Prologo giovanneo è un movimento discendente che parte dall'ἀρχή o, più precisamente, dalla condizione ἐν ἀρχῇ.

Il termine ἀρχή, utilizzato dagli antichi greci per indicare la forza ancestrale che domina il mondo, è stato talvolta inteso dai commentatori biblici in qualità di *fons et origo* del tutto, ossia di ragione primigenia. A mio giudizio, tale interpretazione è certamente supportata dall'ambiguità del

significato del termine italiano (principio, infatti, significa sia inizio sia fondamento sia causa); tuttavia, essa è palesemente fuorviante già solo in un'ottica teologica (la fonte e l'origine di ogni cosa, infatti, non può che essere Dio). In ogni caso, al di là di tali osservazioni, ritengo che sia proprio il testo greco a provare la necessità di un'interpretazione differente.

Stando alla grammatica greca, infatti, la preposizione ἐν seguita dal dativo ai versetti 1 e 2 costituisce un complemento di tempo determinato, cosa che ci porta logicamente ad escludere il significato di ἀρχή sia come fondamento che come causa. In questo modo, l'espressione ἐν ἀρχῇ non può che alludere, appunto, a quella condizione in cui c'erano soltanto il *logos-verbum* e, con esso, Dio. Questo tempo originario che precede la creazione del mondo e degli uomini costituisce proprio quella dimensione che tanto la filosofia quanto la teologia chiamano trascendenza in contrapposizione a tutte le concezioni immanentistiche volte ad identificare la divinità con il mondo naturale o la sua esperienza.

Il fatto che ἐν ἀρχῇ indichi una sorta di tempo fuori dal tempo, vale a dire una esistenza celeste che è al di là di quella terrestre, potrebbe trovare un'ulteriore testimonianza, secondo me, nel verbo ἦν e nella duplice ripetizione di ἐν ἀρχῇ. Infatti, il verbo essere all'imperfetto potrebbe alludere ad una condizione di continuità duratura che si estende al di là della creazione fino a ricoprire un lasso temporale di cui l'essere umano non può avere contezza. La reiterazione del complemento di tempo determinato, però, permette comunque di circoscrivere in qualche modo tale condizione fino a racchiuderla in una specie di finestra.

Un'ulteriore prova del fatto che ἐν ἀρχῇ vada inteso in qualità di indicatore di tempo può essere rintracciata indirettamente nella presenza del complemento di moto a luogo πρὸς τὸν θεόν. Infatti, esso costituisce, a mio parere, un preciso indicatore di spazio che, unitamente all'espressione ἐν ἀρχῇ, ci rivela le coordinate entro le quali collocare λόγος e θεός prima della loro manifestazione nell'ambito del processo creativo. Interessante, a tal proposito, è il senso del πρὸς, che ci permette di guardare alla divinità come un'entità ben distinta dal *logos-verbum* e, al contempo, prossima, quasi contigua, allo stesso.

Ecco, allora, che ἐν ἀρχῇ si fa allusione alla condizione originaria in cui si trovava l'Essere prima della sua manifestazione, una condizione che non è fissa ed immutabile, bensì dinamica e pronta all'evoluzione. In questo modo, essa è assolutamente sovrapponibile alla prima parola di Genesi: וְאֵלֹהִים.

### c. I termini ζωή, φῶς, ἀλήθεια, δόξα, χάρις e σὰρξ

Il *logos-verbum* è la parola di Dio dalla cui rivelazione procede la creazione (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο). Essa è in questo modo, il fondamento della vita (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν) che, a sua volta, si presenta in una prospettiva universalistica come luce di ogni uomo (καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων).

Vita e luce diventano, così, la prima manifestazione definita del λόγος, quella con cui quest'ultimo inizia ad esprimersi in una dimensione che non è più di tipo trascendente, bensì propria di ciò che comunemente chiamiamo realtà. Al tempo stesso, però, la vita e la luce si pongono anche in qualità di elementi individualizzati, che cioè si distinguono e differenziano dal λόγος fino a contribuire essi stessi allo svolgimento del progetto creativo. Per tale ragione, si può parlare di vita e luce come entità contigue al *logos-verbum* e, parimenti, indipendenti da esso.

L'idea di una vera e propria personificazione della vita e della luce, come la si definisce in alcuni contributi, lungi dall'essere una mera elucubrazione, trova un riscontro nel testo greco e, in particolare, già al versetto 4, dove figurano gli articoli determinativi in accompagnamento ai sostantivi ζωὴ e φῶς. Tuttavia, rispetto al tema della vita, Giovanni sembra insistere più sull'importanza della luce, focalizzando anche sull'azione propria che essa esercita a livello del mondo terrestre. Infatti:

- al versetto 5 (καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν), si parla della luce come entità differenziata dal λόγος (τὸ φῶς), tanto da distinguersi (φαίνει) pure nelle tenebre (ἐν τῇ σκοτίᾳ) alle quali viene contrapposta (ἡ σκοτία);
- ai versetti 6–8 (Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.) la luce viene definita meglio grazie al riferimento a Giovanni. In particolare, è detto che non è lui la luce (οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς), ma è per mezzo di lui che la luce può trovare testimonianza (ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός);
- al versetto 9, dopo la grande insistenza sul rapporto della luce con Giovanni, il *focus* attento dell'agiografo torna sulla luce stessa a dire qualcosa di nuovo. Infatti, la riflessione sulla luce si espande ulteriormente attraverso l'associazione con la verità (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) che subentra alla figura di Giovanni. Agganciando il discorso alle precedenti definizioni della luce (ossia quelle offerte nel versetto 4, τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων, e nel versetto 5, τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει), è possibile parlare ora di un vero e proprio trionfo, nel mondo terrestre, della luce autentica che illumina ogni uomo (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον);
- dal versetto 10 fino al 13 (Ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν,

ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.), il discorso ruota tutto intorno alla luce e al modo in cui il mondo degli uomini reagisce ad essa, accogliendola o rifiutandola. Personalmente, suggerisco di analizzare il versetto 10 e il versetto 11 insieme, poiché essi vanno chiaramente a proporre un progressivo restringersi del campo visivo e attentivo: infatti, la frase καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω pare indicare che sia l'umanità in generale che non riconosce la luce, mentre la frase εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον sembra affermare che è il suo popolo, verosimilmente quello di Israele, a rifiutarla. Di contro, però, vi sono comunque alcuni uomini che hanno accolto la luce e, con essa, il λόγος: a questi è fatto dono di diventare figli di Dio (τέκνα θεοῦ γενέσθαι).

Il progredire delle diverse manifestazioni della luce sottoforma di ζωή, φῶς e ἀλήθεια, costituisce l'anticamera per la manifestazione del *logos-verbum* nella carne. In particolare, alla componente a del versetto 14 (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), è possibile assistere a un superamento della fase di quello che, utilizzando un'espressione extrabiblica, potremmo chiamare **λόγος ὕσαρκος** passando finalmente, al cosiddetto λόγος ἔνσαρκος, come lo definiscono alcuni studiosi. La carne, però, così come suggeriscono nel testo greco l'assenza dell'articolo per σὰρξ e l'utilizzo del verbo γίνομαι, non va intesa alla maniera della vita, della luce e della verità, ossia in qualità di entità contigue al *logos-verbum* e, parimenti, indipendenti da esso. Piuttosto, occorre pensare alla carne in funzione della presenza attiva del λόγος, che agisce attraverso di essa fino a renderla materia viva. Senza il λόγος, quindi, la σὰρξ non è che materia sterile, non troppo diversa dalla polvere (πῦρ) con cui viene plasmato il corpo dell'uomo in *Gn* 2:7 o dalla terra desolata e deserta (יְהוָה יְהוָה יְהוָה יְהוָה) descritta in *Gn* 1:2. Questa mia interpretazione, per quanto potrebbe apparire azzardata, può trovare una giustificazione nelle componenti b e c del versetto 14 (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας). In questo passo, si specifica, infatti, che è solo con la presenza del λόγος tra la gente (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), in quel sacro incontro dell'uomo con il *logos-verbum* e con Dio mediante quest'ultimo, che diventa possibile gustare l'essenza del λόγος stesso, ossia la sua gloria (ἡ δόξα).

La gloria proveniente dal *logos-verbum* che scende nella carne è, così, la manifestazione tangibile della potenza e dello splendore della parola di Dio quando agisce tra i suoi, ossia una vera e propria esperienza del λόγος. Proprio per questa ragione, essa diventa oltremodo evidente quando è messa in relazione all'unigenito, ossia colui che discende dal Padre a portare e a rendere fattiva la sua parola tra gli uomini (ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός).

È con questa consapevolezza che possiamo interpretare in maniera più precisa sia le successive menzioni della verità, al versetto 14 e 17, sia il termine χάρις, ai versetti 14 e 16. Come la gloria,

anche la grazia e la verità vengono qui presentate in funzione del cosiddetto λόγος ἑνσαρκος e, più precisamente, del λόγος che agisce attraverso l'unigenito, ora identificato esplicitamente in Ἰησοῦς Χριστός.

Pertanto, in conclusione, si può affermare che è proprio la manifestazione del λόγος nella carne di Ἰησοῦς Χριστός che garantisce agli uomini la pienezza e l'abbondanza dei doni di gloria, grazia e verità.

#### **d. La menzione di Ἰωάννης**

Come ho dimostrato in precedenza, la duplice menzione di Giovanni non va intesa come una sorta di parentesi o digressione testuale, bensì quale parte integrante del Prologo a tutti gli effetti. Anche se alcuni parlano di un cambiamento di stile, da quello ritmico-poetico a quello narrativo, infatti, c'è evidentemente una chiara continuità tematica che non può in alcun modo essere sottovalutata.

È interessante specificare, a tal proposito, che tanto nei versetti 6–9 (Ἐγένετο ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.) quanto nel 15 (Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· Οὗτος ἦν ὃν εἶπον· Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν), Ἰωάννης viene presentato non come il battista o il precursore, ossia attraverso quei titoli che gli sono generalmente attribuiti all'interno dei Vangeli, bensì in qualità di testimone (μαρτυρίαν).

La testimonianza resa da Giovanni, però, si muove su un duplice piano:

1. in occasione della prima menzione, infatti, egli si rivolge alla luce che procede dal *logos-verbum* originario (ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός). Di conseguenza, l'importanza di Giovanni è qui strettamente correlata alla sua missione di testimoniare la luce, tant'è che la sua stessa venuta si verifica in un momento ben preciso del progetto creativo (cosa suggerita, al versetto 6, dal verbo all'aoristo ἐγένετο, che si pone in netta contrapposizione con il verbo all'imperfetto ἦν dei versetti precedenti). Ἰωάννης, in questo modo, si configura come il primo vettore umano (ἄνθρωπος) in carne ed ossa (ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης) di cui Dio si serve (ἀπεσταλμένος) per iniziare (si noti l'aoristo ingressivo πιστεύσωσιν) tutta l'umanità (πάντες) ad un cammino di fede. Tale cammino, come vedremo in seguito, non si pone come un'alternativa a quello sancito dall'Antica Alleanza, rappresentata dalla figura di Mosè, ma va in qualche modo a rinnovarla, fino a renderla Nuova. Il fatto che Giovanni portasse una simile testimonianza, però, avrebbe potuto alimentare un facile fraintendimento: l'umanità,

infatti, avrebbe potuto pensare che fosse proprio lui la luce, laddove, invece, è un semplice messaggero investito da Dio di renderne testimonianza. Con ogni probabilità, è proprio per evitare una confusione tra le due cose che l'evangelista interviene, al versetto 8, ad offrire una doverosa precisazione (οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός). Quanto affermato qui, tuttavia, è funzionale anche per l'introduzione di una nuova concezione della luce stessa, caratterizzata dall'ormai noto abbinamento con la verità. In particolare, al versetto 9, l'aggettivo τὸ ἀληθινὸν ci ricorda che solo quella che procede direttamente dal λόγος è la luce vera, mentre tutto il resto, incluso Giovanni, va inteso come una sorta di emanazione o testimonianza, appunto, della stessa;

2. in occasione della seconda menzione, invece, la testimonianza di Giovanni si rivolge più propriamente a quel che abbiamo chiamato λόγος ἔνσαρκος e, per la precisione, al *logos-verbum* veicolato da Gesù (Οὗτος ἦν ὃν εἶπον· Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν·). Questa espressione, che è una chiara anticipazione di Gv 1:30, offre numerose ed interessanti indicazioni circa la figura di Gesù rispetto a lui. In particolare, partendo dall'espressione Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, come suggerisce la preposizione ὀπίσω seguita da genitivo, essa può avere valore locale o temporale. Il senso locale potrebbe alludere a una sorta di discepolato di Gesù presso Giovanni, mentre quello temporale costituisce una logica indicazione cronologica. I commentatori sembrano propendere per quest'ultima interpretazione, sicché essa occorrerebbe nel testo ad indicare che la venuta di Gesù nel mondo è seguente a quella di Giovanni. Anche la successiva espressione ἔμπροσθέν μου γέγονεν, in considerazione della preposizione ἔμπροσθέν seguita dal genitivo, può avere un senso locale (davanti a me) o temporale (prima di me); tuttavia, oltre a ciò, possiede pure un senso metaforico (avanti a me, ossia più importante). Ritengo che quest'ultima interpretazione sia preferibile non solo in considerazione dell'indicazione temporale già offerta dal primo stico, ma anche in relazione al significato espresso in quello seguente. Nell'espressione ὅτι πρῶτός μου ἦν, infatti, si può individuare l'anticipazione della motivazione che sta alla base della superiore dignità di Gesù rispetto a Giovanni: Gesù, in particolare, occupa un posto speciale nel seno del Padre (come si evince anche dal versetto 18).

#### e. La menzione di Μωσῆς

**Al versetto 17** (ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.) si rileva una menzione di Mosè particolarmente complessa ed affascinante. Dal punto di

vista retorico, essa si sviluppa mediante una perfetta corrispondenza tra elementi, che riporto, per comodità, nella seguente tabella.

<b>Movimento del versetto 17</b> (ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο)		
	<b>17 a</b> (ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη)	<b>17 b</b> (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο)
<b>Parallelismo 1</b>	La legge (ὁ νόμος)	La grazia e la verità (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια)
<b>Parallelismo 2</b>	Per mezzo di Mosè (διὰ Μωϋσέως)	Per mezzo di Gesù Cristo (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ)
<b>Parallelismo 3</b>	Fu data (ἐδόθη)	Ci furono (ἐγένετο)

La prima riflessione da compiere è quella relativa al parallelismo tra ὁ νόμος e ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια. Esso viene ad esporre quelle che Hengel chiama, in lingua tedesca, le due economie, vale a dire i due doni che Dio offre all'umanità o, più precisamente, i due momenti della rivelazione divina: da un lato quella sinaitica con le Scritture d'Israele che è alla base della Vecchia Alleanza, dall'altro quella del *logos-verbum* con il quarto Vangelo che è alla base della Nuova Alleanza. Secondo alcuni studiosi, la seconda rivelazione dovrebbe essere intesa come un superamento della precedente. Personalmente, ritengo che ciò potrebbe anche avere una sua logica, se non fosse per il riferimento alla tenda al versetto 14. Questa tenda, al tempo dell'Esodo, simboleggiava proprio la presenza viva ed attiva di Dio nel suo popolo. Pertanto, affermare che il λόγος si sia attendato tra coloro che lo hanno accolto (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) porta a pensare che Dio è parimenti partecipe nella vita dei credenti al tempo di Mosè come a quello di Gesù. Al massimo, si potrebbe affermare che la Legge sia una sorta di preparazione o presupposto per la carità e la verità e che queste ultime, di conseguenza, siano la dimostrazione di una rivelazione divina più piena o completa. Tale considerazione, in effetti, è coerente con quanto affermato al versetto 14 (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας) e al 18 (θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο).

La seconda riflessione da compiere è quella relativa al parallelismo tra διὰ Μωϋσέως e διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. In questo caso, come suggerisce la preposizione διὰ seguita dal genitivo, bisogna notare che tanto Mosè quanto Gesù sono presentati in qualità di strumenti di Dio. Tuttavia, rispetto a Mosè, Gesù si configura in qualità di mediatore eccellente, giacché la prospettiva escatologica non è contenuta nella Legge donata attraverso Mosè, ma solo nella grazia e nella verità che provengono dal λόγος che si manifesta pienamente nella persona di Gesù Cristo. Questa particolare considerazione dei due individui potrebbe far eco, a mio parere, a quanto si afferma nel capitolo 18 di Deuteronomio. In particolare, in *Dt* 18:15 si dice che Dio non farà mai mancare dei portavoce della sua parola tra il suo popolo, mentre nei successivi versetti 18 e 19 si specifica che, tra i profeti da lui inviati, ve ne sarà

uno in particolare che dirà tutto ciò che gli verrà ordinato. L'uomo di cui si sta parlando, in un'ottica cristiana, sarebbe proprio Gesù, quel nuovo Mosè che può comunicare il *logos-verbum* direttamente, ossia attraverso la propria persona.

La terza riflessione da compiere è quella relativa al parallelismo tra ἐδόθη ed ἐγένετο. Rispetto a ἐδόθη, il verbo ἐγένετο, in particolare, sta a sancire una sorta di cambiamento che consisterebbe, appunto, nel passaggio dalla prima alla seconda economia. Questo scenario del divenire, come potremmo definirlo in relazione al significato tipico del verbo γίνομαι, si adempie proprio grazie all'azione del *logos-verbum* e, più nello specifico, nella parola di Dio che passa nella carne di Gesù Cristo.

In conclusione, la menzione di Mosè è molto più che un dotto *excursus* sulle Scritture Ebraiche: essa sta a dimostrare, piuttosto, il valore di quel λόγος operante tra gli uomini attraverso colui che la teologia cattolica definisce ultimo profeta.

#### **f. La menzione di Ἰησοῦς Χριστός**

Il prologo Giovanneo presenta diverse menzioni di Gesù. Possiamo considerare diretta o esplicita la menzione offerta dalla componente b del versetto 17 (Ἰησοῦ Χριστοῦ), mentre sono indirette o esplicite le menzioni presenti al versetto 15 (Οὗτος ἦν ὃν εἶπον· Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν·) nonché alla fine del versetto 14 (μονογενοῦς παρὰ πατρός) e nella seconda metà del 18 (μονογενῆς θεὸς ὃς ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς).

Riprendendo quanto detto in precedenza, la menzione di Gesù al versetto 17 risulta funzionale per stabilire una continuità tra la storia del popolo ebraico e quella del popolo cristiano. Attraverso il parallelismo tra Gesù e Mosè, infatti, si simboleggia un passaggio tra due epoche che, però, non va inteso alla stregua di una rottura, bensì di una evoluzione. Il fatto che Gesù non venga ad abolire la legge o i profeti, bensì per portare a compimento gli stessi (come sostenuto in *Mt* 5:17–20) trova conferma anche in *Gv* 4:19 e 6:30–33. Questi riferimenti, peraltro, sono gli stessi adottati dai cattolici a riprova della già citata considerazione del Messia come ultimo profeta oppure come secondo Mosè.

Le due menzioni dell'unigenito (ossia μονογενοῦς παρὰ πατρός e μονογενῆς θεός), invece, pongono Gesù in strettissima relazione con la divinità, che comincia ad essere intesa anche in qualità di πατήρ. Incredibilmente, l'attenzione verso questa variazione linguistica viene ampiamente sottovalutata (per non dire tralasciata) nei commenti al Prologo giovanneo, verosimilmente perché la forma μονογενῆς θεός è assente sia in alcuni codici onciali di riferimento (come lo 01) sia in moltissimi codici minuscoli (che presentano la *lectio facilior* μονογενῆς υἱός, peraltro riscontrabile anche in *Gv* 3:16; 18). In ogni caso, la menzione dell'unigenito in relazione al Padre e a Dio rappresenta comunque uno

dei momenti più salienti del testo greco così come riportato in questa sede. Infatti, relegare la condizione della divinità a quella di θεός, implica una considerazione della stessa come un'entità immobile e, soprattutto, distante dal mondo degli uomini. Al contrario, parlare esplicitamente di Dio come Padre costituisce una perfetta apertura a una considerazione più intima e personale della divinità, che si pone per l'umanità come una presenza straordinariamente viva ed attiva. In relazione a tutto questo, si può pensare che il termine μονογενής venga utilizzato da Giovanni proprio per esaltare quell'aspetto misericordioso di Dio che emerge solo con la rivelazione del *logos-verbum* nella carne di Gesù Cristo.

Quanto detto finora a proposito dei termini μονογενής, θεός e πατήρ è confermato anche dall'espressione εις τὸν κόλπον. Infatti, il termine κόλπος, in greco, indica il seno o il grembo, due attributi solitamente riferiti alla donna ma che, metaforicamente, possono indicare anche la parte più profonda di un individuo o di un oggetto. Affermare che Gesù Cristo è *dentro* il seno del padre (come dimostra la costruzione della preposizione εις con l'accusativo), significa riconoscere che egli intrattiene una relazione particolarmente profonda con lo stesso, una relazione di tipo viscerale. Tutto ciò, richiamando espressamente la collocazione del λόγος offerta in apertura del Prologo (πρὸς τὸν θεόν) è utile per sancire in via definitiva l'importanza di Gesù.

A conclusione del discorso, credo sia opportuno fare quantomeno accenno ad una questione volutamente tralasciata fino a questo momento. In alcune traduzioni italiane del quarto Vangelo, come la CEI 2008, il versetto 18 del Prologo figura come segue:

Dio, nessuno lo ha mai visto: il Figlio unigenito, che è Dio ed è nel seno del Padre, è lui che lo ha rivelato.

Questa versione del passo è, chiaramente, la prova incontrovertibile del fatto che Giovanni consideri Gesù Cristo e la divinità in base ad una relazione identitaria. Tuttavia, occorre precisare che la locuzione “che è Dio” non è presente nel testo originale. Si tratta, pertanto, di una vera e propria aggiunta che, a mio parere, manipola violentemente il senso del Prologo giovanneo.

## **Il quarto livello di lettura del Prologo**

In definitiva, possiamo affermare che il Prologo giovanneo sia davvero un inno al *logos-verbum*, ossia alla parola di Dio. Tuttavia, nella moltitudine dei significati attribuiti al greco λόγος e in considerazione dell'impiego del corrispondente ebraico דבר all'interno delle Scritture Ebraiche, è opportuno intendere questo termine non solo come un mero mezzo linguistico, bensì in qualità di strumento che esprime il desiderio, la volontà e, più in generale, l'intelligenza della divinità fino a renderli fattivi. È in ordine a ciò che si può parlare del *logos-verbum* non solo in qualità di esistenza trascendente ma anche di evento esperibile.

Il *logos-verbum* in Giovanni, infatti, è l'elemento fondante della rivelazione e, da ciò, il presupposto della creazione come pure l'opportunità privilegiata per fare esperienza di Dio. Non a caso, solo coloro che accolgono il **λόγος e, più nello specifico, ciò che abbiamo chiamato** λόγος ἔνσαρκος, hanno la possibilità di gustare appieno i doni di ζωή, φῶς, ἀλήθεια, δόξα e χάρις.

Il λόγος ἔνσαρκος, vale a dire il *logos-verbum* che si manifesta al di fuori della dimensione trascendente fino a discendere nella σὰρξ, trova il suo principale testimone in Giovanni, che costituisce il primo vettore umano di cui Dio si serve per condurre l'umanità alla fede. A lui segue, in linea di tempo e di importanza, Gesù Cristo, vale a dire l'ultimo profeta o il secondo Mosè.

Rispetto a Mosè, però, Gesù riveste un ruolo privilegiato, quello di mediatore eccellente della divinità. Infatti, è proprio attraverso di lui che il λόγος vive ed opera, cosa che permette una più piena rivelazione di Dio.

Ecco, allora, che è proprio con Gesù che Dio si pone agli uomini, finalmente, in qualità πατήρ, secondo una modalità che domina l'intero quarto Vangelo. Questo rapporto di figliolanza, colmo di amore misericordioso, viene riproposto anche tra il Messia e l'evangelista che, in occasione dell'ultima cena, si appoggia con la testa sul petto di Gesù a evocare una condizione di intima e indissolubile familiarità (Gv 13:23–26).

In conclusione di tutto ciò, non posso che condividere le parole di Martini, il quale guarda al λόγος sotto i seguenti profili:

1. la parola creatrice;
2. la sapienza divina che presiede la creazione, ossia principio ordinatore della realtà;
3. il significato di ogni cosa o ragione della realtà;
4. la fonte di luce e di vita degli uomini;
5. la rivelazione della divinità.

Allo stesso modo, trovo condivisibile anche la visione per cui nel λόγος del Prologo siano ravvisabili tutte le sfumature di senso che questo termine assume nel resto del Vangelo di Giovanni, ossia:

- parola rivelata (si guardi a Gv 14:23–24 o Gv 17:14–17, giusto per citare un paio di esempi);
- parola testimoniata (riscontrabile, ad esempio, in Gv 4:39 e Gv 17:20);
- parola accolta (si pensi, ad esempio, a Gv 2:22 e a Gv 4:50);
- parola interiorizzata (di cui si parla, ad esempio, anche in Gv 5:38 e in Gv 15:3);

Quando la parola viene accolta ed interiorizzata ecco allora che emerge una ulteriore connotazione della stessa: la parola, infatti, diviene addirittura salvifica (un esempio su tutti, a tal proposito, è costituito da Gv 12:46–50).

## Brevi considerazioni conclusive

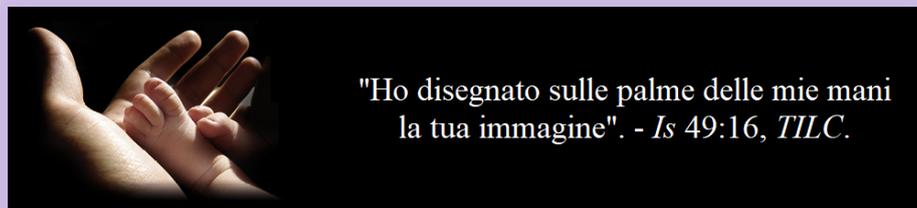
L'indagine sul Prologo rivela tutta una serie di elementi particolarmente interessanti per comprendere più a fondo l'intera teologia giovannea.

Applicando sul testo una mia proposta originale, ossia quella delle quattro letture, in particolare, è possibile individuare tutta una serie di motivi tematici cari a Giovanni fino a coglierne il loro senso più profondo. Tutto ciò, chiaramente, non può prescindere dalla considerazione del *logos-verbum* come vero protagonista del testo, cosa che è ampiamente giustificata già dalla sua presenza ἐν ἀρχῇ insieme a Dio.

Riflettere sulla questione teologica del *logos-verbum* diventa un presupposto necessario e fondamentale anche per capire meglio il senso della venuta di Gesù Cristo. Quest'ultimo, infatti, si pone come mediatore eccellente del λόγος, essendo che è proprio nella sua carne che il *logos-verbum* viene a manifestarsi pienamente.

L'idea che il λόγος trovi un veicolo d'espressione privilegiato nel secondo Mosè, tuttavia, non giustifica certi voli pindarici del pensiero che la dottrina cattolica riassume nella concezione cristologica del *logos-verbum*, nella concezione della preesistenza ontologica di Gesù, nella concezione della consustanzialità del Padre e del Figlio e nella concezione della Trinità. Tutte queste idee sono, infatti, assolutamente estranee non solo al Prologo del Vangelo di Giovanni, ma all'intero *corpus* della teologia giovannea.

TORNA ALL'INDICE



## La condizione dei morti

I morti dormono o sopravvivono dopo la morte? È possibile la preesistenza dell'anima e la sua reincarnazione secondo le Scritture?

I due argomenti, oggetto di questa meditazione, sono strettamente connessi e, a nostro modesto modo di vedere, rivestono particolare importanza, anche perché, sia nel mondo protestante sia in quello cattolico si ha una certa tendenza a voler giustificare la reincarnazione con le Scritture. È vero che Origène credeva nella preesistenza delle anime e nella loro trasmigrazione, ma questo non vuol dire che tale teoria sia conforme alle Scritture.

Da un esame attento di esse notiamo che sia nell'Antico sia nel Nuovo Testamento la parola **anima** vuol dire **vita**, e la morte viene considerata come un **sonno**. Le citazioni sono molte al riguardo, ma ci limiteremo a riportarne soltanto alcune. *“Non sono i morti che lodano l'Eterno, né alcuno di quelli che scendono nel luogo del silenzio”* (Salmo 115:17). *“I viventi sanno che moriranno; ma i morti non sanno nulla, e non v'è più per essi alcun salario... poiché nel soggiorno*

Se dunque la condizione dei morti è tale, è assolutamente impossibile una sopravvivenza della cosiddetta anima, dopo la morte, ed ancora più, come sostengono i reincarnazionisti, che essa continui a vivere in altri corpi, fino al raggiungimento della perfezione. Ma a parte la logica e la condizione dei morti, la Scrittura nega recisamente una concezione del genere, perché, prima di tutto, annienterebbe la redenzione operata per mezzo del sacrificio di Cristo. Esaminiamo a proposito alcuni testi. In Giovanni 3:1 e ss. si riporta un dialogo tra Gesù e Nicodemo, un dottore della legge. Alle parole di Gesù, *“Se uno non è nato di nuovo, non può vedere il regno di Dio”*, egli così rispose: *“Come può un uomo nascere quand'è vecchio? Può egli entrare una seconda volta nel seno di sua madre e nascere?”*. Nicodemo intendeva probabilmente riferirsi a una reincarnazione, ma, ad eliminare questo dubbio, Gesù rispose: *“In verità, in verità io ti dico che se uno non è nato d'acqua e di spirito, non può entrare nel regno di Dio”*, volendo affermare con ciò che non si tratta di una rinascita fisica, ma spirituale (un cambiamento di vita), il che nega la possibilità di reincarnazione. Inoltre, nell'epistola agli Ebrei, 9:27, leggiamo: *“E come è stabilito che gli uomini muoiano una volta sola, dopo di che viene il giudizio...”*. Se dunque gli uomini muoiono una volta sola, è impossibile che tornino a rivivere in altre creature.

*dei morti dove vai non v'è più lavoro, né pensiero, né scienza, né sapienza”* (Ecclesiaste 9:5,10). Basterebbero questi due versetti per dimostrare che i morti sono in uno stato di incoscienza, fino al momento della loro risurrezione.

Nel Nuovo Testamento Gesù paragona la morte ugualmente a uno stato di incoscienza, a un sonno. Infatti, nel Vangelo di Giovanni, quando si parla della risurrezione di Lazzaro, Egli dice: *“Il nostro amico Lazzaro s'è addormentato; ma io vado a svegliarlo”* (Giovanni 11:11). Anche negli Atti degli Apostoli (7:60), parlando della morte di Stefano, si dice: *“Poi, postosi in ginocchio, gridò ad alta voce: Signore, non imputar loro questo peccato. E detto questo si addormentò”*.

L'apostolo Paolo, nella sua prima epistola ai Tessalonicesi, parlando della condizione dei credenti dopo la morte, usa queste espressioni: *“Non vogliamo che siate in ignoranza circa quelli che dormono... Poiché, se crediamo che Gesù morì e risuscitò, così pure quelli che si sono addormentati, Iddio, per mezzo di Gesù, li ricondurrà con lui”* (4:13,14).

Quindi l'insegnamento della Parola di Dio è chiaro sul fatto della morte. Essa è uno stato di incoscienza, un sonno, che durerà fino al momento in cui, con il ritorno di Cristo, *“tutti quelli che son nei sepolcri udranno la sua voce e ne verranno fuori...”* (Giovanni 5:28).

Ma i reincarnazionisti, a sostegno della loro tesi, sostengono che la sofferenza è una dimostrazione della reincarnazione, in quanto le sofferenze attuali di ogni individuo non sarebbero altro che l'espiazione di colpe commesse nella precedente esistenza. Ma questa affermazione, come già detto prima, contrasta con la dottrina della redenzione operata per mezzo del sacrificio di Cristo. La Scrittura, inoltre, nega in maniera tassativa che l'uomo debba espiaire colpe precedenti alla sua nascita. Infatti, quando a proposito del cieco nato chiedono a Gesù se fosse stato lui a peccare o i suoi genitori, Egli risponde: *“Né lui peccò, né i suoi genitori; ma è così, affinché le opere di Dio siano manifestate in lui”* (Giovanni 9:3).

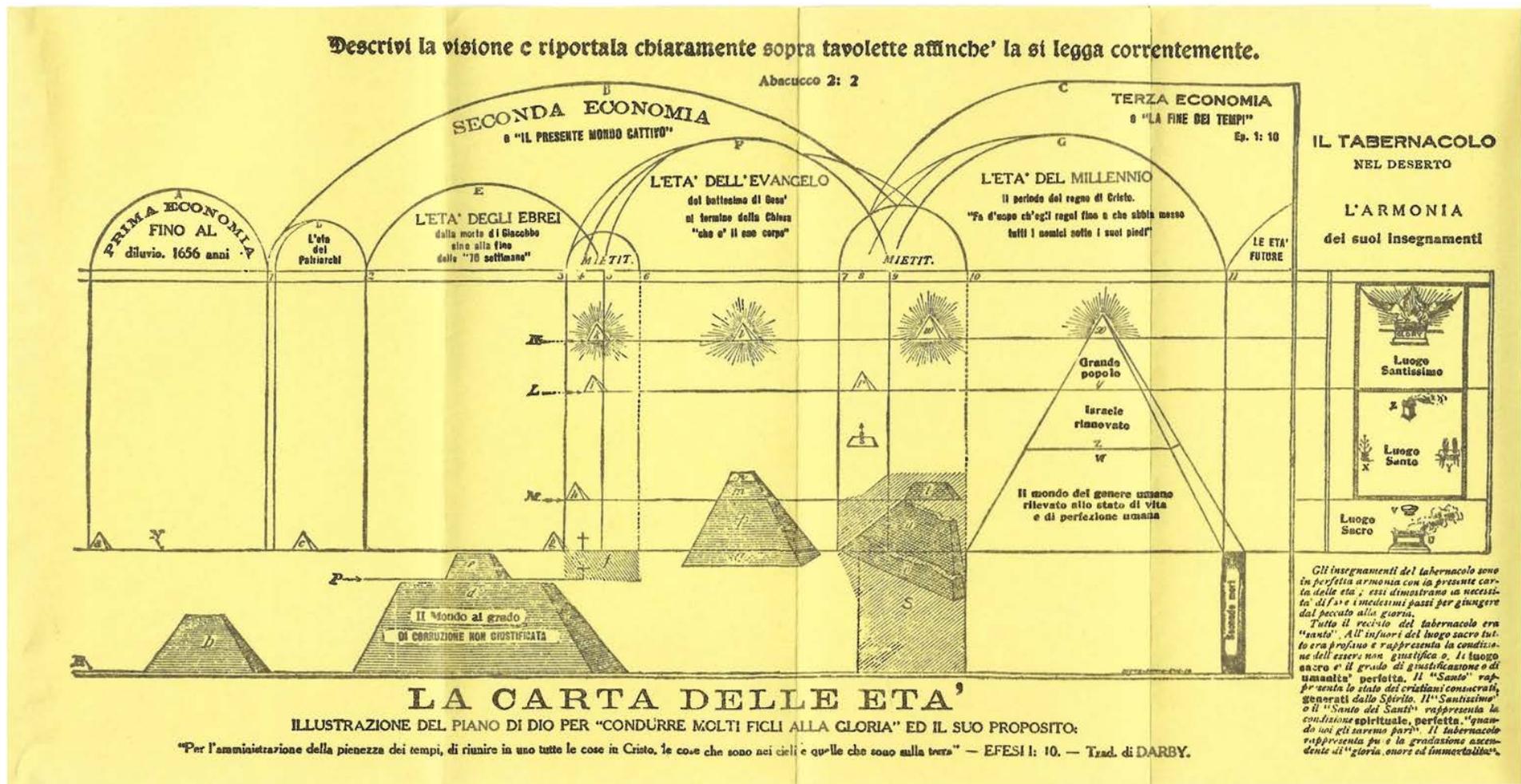
Quindi la Scrittura non solo non avalla la teoria della reincarnazione, ma la respinge nettamente, sia per lo stato di incoscienza dei morti, sia per l'intero insegnamento di Cristo sul peccato e l'espiazione, che esclude qualsiasi ipotesi del genere. Non dimentichiamo che il concetto di immortalità dell'anima e della sua trasmigrazione in altri corpi (la *Metempsicosi*) è tratto dal FEDONE di Platone, concetto che, purtroppo, si è infiltrato fin dai primi secoli nel Cristianesimo.

Giacomo Battaglia

TORNA ALL'INDICE

Schema tratto da *Il Piano delle Età*, Studi sulle Scritture, Serie I, Dawn Bible Students Association, N. Y.

Edizione italiana tradotta dall'inglese. Titolo di copertina: *Il Divin Piano delle Età*. Autore: Charles Taze Russell, 1886, 5.382.000 copie.



TORNA ALL'INDICE